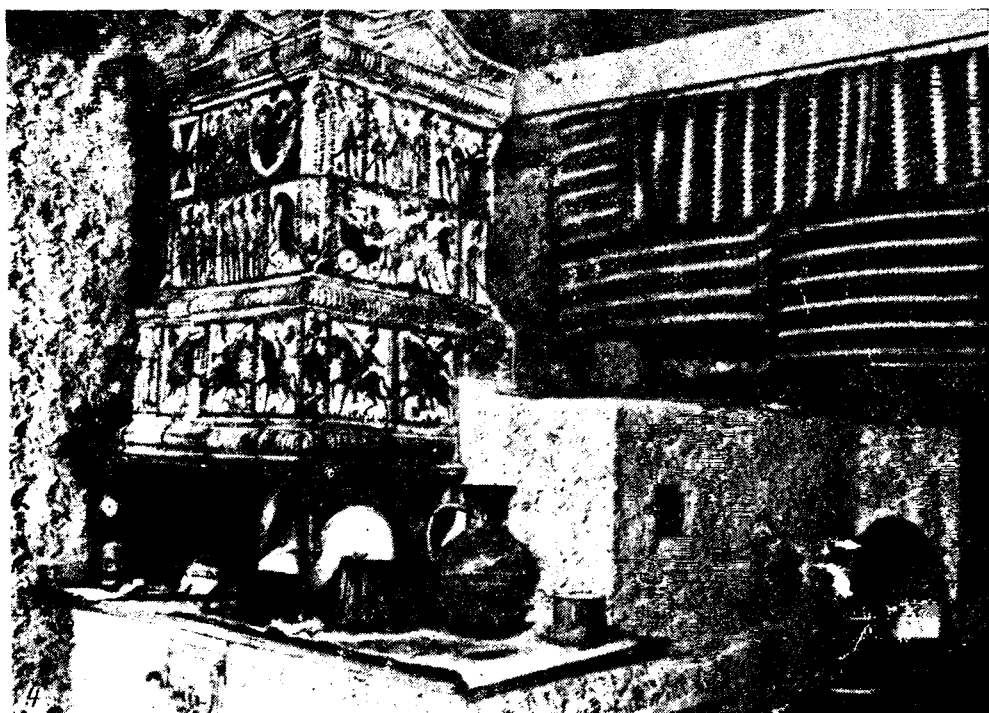


СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ



1

1973

С О В Е Т С К А Я Э Т Н О Г Р А Ф И Я

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

1

Январь — Февраль

1973

ВОЛОГОДСКАЯ
общественная библиотека
им. И. В. Бабушкина



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва

Редакционная коллегия:

Ю. П. Петрова-Аверкиева (главный редактор), В. И. Алексеев, Ю. В. Арутюнян,
Н. А. Баскаков, С. И. Брук, Л. Ф. Моногарова (зам. главн. редактора),
Д. А. Ольдерогге, А. И. Першиц, Л. П. Потапов, В. К. Соколова,
С. А. Токарев, Д. Д. Тумаркин (зам. главн. редактора)

Ответственный секретарь редакции *Н. С. Соболев*

В. И. Козлов, В. В. Покшишевский

ЭТНОГРАФИЯ И ГЕОГРАФИЯ

Этнография как наука о происхождении и расселении народов (этнических общностей), об общих и особенных элементах их материальной и духовной культуры, быта и нравов, а также об изменении этих и ряда других характеристик народов в ходе их исторического развития и взаимодействия друг с другом, имеет тесные (хотя и не всегда организационно оформленные) связи с целым рядом наук. Некоторые из этих связей за последнее время уже подверглись специальному анализу¹, другие, несмотря на их важность, по существу еще детально и всесторонне не рассматривались. К числу последних относятся и те связи между этнографией и географией, которые будут разобраны в настоящей статье.

Многовековое взаимодействие этнографии с географией можно разделить на два основных периода: период с древности примерно до середины XIX в., когда происходило накопление неразделенных еще общих знаний о странах и населяющих их народах-этнусах, и период новейшего времени, когда этнография окончательно отделилась от географии и перешла в систему общественно-исторических наук.

Начало первого из этих периодов относится к эпохе существования великих античных цивилизаций. Расширявшееся общение их между собой и с окружающими странами и народами привело к необходимости систематизации и хотя бы частичного объяснения появлявшихся сведений об их природе и об обитавших там людях. Возникшая на этой основе научная отрасль получила в античной Греции название «География». И хотя некоторые из появившихся научных произведений (например, часть работ Страбона) по содержанию следовало бы отнести скорее к этнографическим, нежели географическим, все же «приоритет» начального «гео» вполне понятен. Античный человек не отделял себя от природы и, тем более, вполне признавал ее главенство. По древнегреческой мифологии именно богиня Земли — Гея родила богов, титанов и самих людей.

Впрочем, можно отметить, что уже в античное время обнаруживаются первые симптомы отделения этнографической тематики от географической. С одной стороны, появляются работы, направленные на познание формы и размеров Земли (Эратосфен, Дикеарх и др.) и ее картографирование (здесь вершиной были карты Птолемея), а с другой — работы, носившие преимущественно историко-этнографический характер (Геродот, Страбона и др.).

Слитное развитие этнографии и географии продолжалось в средние века и на значительном протяжении Нового времени. Это объясняется не только общей слабой дифференцированностью научных знаний, но и тем, что фактический материал — и географический, и этнографический,

¹ К. В. Чистов, *Фольклор и этнография*, «Сов. этнография», 1968, № 5; Ю. В. Бромлей, О. И. Шкараган, *О соотношении истории, этнографии и социологии*, Там же, 1969, № 3; В. А. Никонов, *Этнография и ономастика (на материале Украины)*, там же, 1971, № 5, и др.

расширявший представление о мире, поступал в основном из одних и тех же источников — из записок путешественников в близкие и дальние страны. Для средневековья достаточно показательны в этом отношении труды арабских путешественников (Ибн Фадлана, Макдизи и др.), а также описания путешествий европейцев в ранее неизвестные страны (Дж. Плато Карпини, Марко Поло, Афанасия Никитина и др.). Важным элементом содержания многих посвящавшихся в то время «географических» карт были народы, расселение которых показывалось их названиями, рисунками или иными способами².

Поток описаний резко возрос в эпоху великих географических открытий и начала широкой, как правило, колониальной экспансии европейцев в заокеанские страны. К сожалению, немалая часть таких географо-этнографических описаний была довольно поверхностной, и лишь сравнительно немногие из них (описание Юкатана Д. де Ланды, отчеты об экспедициях Дж. Кука, Ж. Ф. Лаперуза и др.) представляют собой действительно научную ценность и с точки зрения требований современной науки.

Особо следует сказать об относящихся к тому же времени донесениях («сказках») русских землепроходцев, открывших для изучения за сравнительно короткое время всю северную и северо-восточную часть Азии, а затем и Северо-Запад Америки. Эти донесения содержали, как правило, подробные сведения о природе обследованных районов (прежде всего об их гидрографии и рельефе) и об их населении, с описанием некоторых, важных в первую очередь для административно-фискальных нужд, этнографических деталей общественного устройства, хозяйства и быта. Добросовестность при сборе данных превратила эти донесения в первоклассные историко-этнографические источники. Это относится и к «чертежам» (картам) того времени, на рубеже XVII и XVIII в. замечательно систематизированным С. У. Ремезовым.

Традиции комплексных страно-народоведческих описаний продолжили многие русские академические экспедиции и «Топографические описания» XVIII в., которые дали высокие для своего времени образцы научного страноведения (работы С. П. Крашенинникова, П. И. и Н. П. Рычковых, И. И. Лепёхина и др.), органически включившие обширный этнографический материал.

Сохранившееся в этот период в страно-народоведческих работах иерархическое «главенство» географии было обусловлено главным образом тем, что развитие естественных наук вообще обгоняло развитие наук об обществе (получивших надежную методологическую базу лишь с разработкой К. Марксом и Ф. Энгельсом основ исторического материализма). В то время как, исследуя географическую среду, ученые-естествоиспытатели уже устанавливали важные закономерности (особенно после того, как на смену натурфилософским объяснениям пришли естественно-научные методы), при исследовании народов дело чаще всего ограничивалось лишь фактологическими описаниями этнических различий в региональном аспекте. Попытки установить закономерности общественного развития обычно оказывались неудовлетворительными. Весьма показательна в этом отношении работа Ш. Монтескье (1748 г.), пытавшегося объяснить особенности быта, нравы народов и даже системы их правления главным образом климатическими особенностями районов их обитания³.

Затянувшееся слитное развитие географии и этнографии получило свое организационное отражение в том, что крупнейшие, мирового значения географические общества имели в своем составе подразделения, занимавшиеся этнографией. Так, созданное в 1845 году Русское Геогра-

² По истории развития этнической картографии см. также: С. И. Брук, В. И. Колов, Основные проблемы этнической картографии, «Сов. этнография», 1961, № 5.

³ Ш. Монтескье, О духе законов, «Избранные произведения», М., 1955.

фическое общество имело мощное и много лет продуктивно действующее Отделение этнографии. Ряд видных ученых работал как над географической, так и над этнографической тематикой; из русских исследователей здесь можно назвать Н. Н. Миклухо-Маклая, Д. Н. Анучина и др.

Размежевание этнографии и географии как особых наук началось в основном во второй половине XIX в. и оформилось (в разных странах в разной степени) в XX в. Работы Л.-Г. Моргана и И. Я. Бахофена, широко-использованные в трудах Ф. Энгельса, а также более поздние работы Э. Тэйлора, Дж. Фрезера, Л. Я. Штернберга и других ученых очерчивают задачи этнографии как общественно-исторической науки, отличной от географии. Если раньше народы изучались как бы попутно с общим изучением природы и важнейших элементов географической среды, то теперь начинают проводиться специальные этнографические экспедиции и стационарные наблюдения.

Однако рамки этнографии очерчиваются еще недостаточно четко; часто ее объединяют с антропологией или расоведением.

А в географии в это время разворачиваются процессы внутренней дифференциации, в ходе которой она разделилась на два по существу самостоятельных научных комплекса: комплекс естественно-географических и комплекс общественно-географических наук. Центральное место в первом из них заняла физическая география, изучающая земную оболочку и происходящие в ней природные явления и процессы; во втором — экономическая география, предметом которой стали территориальное размещение производства и хозяйственные связи между районами. Правда, отдельные выдающиеся географы (А. И. Воейков, а еще раньше К. Риттер, и др.) делали подчас глубокие экскурсии в область исследования населения, но чаще всего без особого внимания к его этнической специфике. Редким исключением был Л. С. Берг — по существу «последний» в этом отношении «энциклопедист» в истории русской и советской науки⁴. Общегеографические карты, как правило, полностью освобождались от этнической нагрузки.

Это раздельное развитие географии и этнографии было, однако, нарушено возникновением немецкой школы антропогеографии, которая пыталась развить и углубить идеи географического детерминизма, объяснить особенности жизни народов, в первую очередь географической средой; основатель этой школы Ф. Ратцель написал, как известно, не только «Антропогеографию», но и «Народоведение». Школа эта имела много последователей (Э. Симпл в США, Л. Д. Сеницкий и А. А. Крубер в России и др.)⁵; ее идеи на западе живучи до сих пор. Антропогеографические идеи нашли свое отражение и в возникшей в самой этнографии диффузионистской школе, сторонники которой (Фр. Гребнер, Л. Фробениус и др.) противопоставили идее эволюционного развития культуры идею ее географического распространения и перемещения в рамках так называемых культурных кругов. В результате вновь усилились связи этнографии с географией на методологически неверной основе. Вполне очевидное и правильно подмеченное рядом географов воздействие людей на природу (Дж.-П. Марш, А. И. Воейков) нередко стало получать неверное истолкование; недосценивалась и «этническая окраска» возникающих в результате такого воздействия «культурных ландшафтов».

⁴ См., например: Л. С. Берг, Бессарабия. Страна. Люди. Хозяйство, Пг., 1918; его же, Население Бессарабии. Этнографический состав и численность, «Труды КИПС», Пг., 1923; его же, О древнем расселении енисейских самоедов, «Изв. ВГО», 1945, № 5, его же, Названия рыб и этнические взаимоотношения славян, «Сов. этнография», 1948, № 2.

⁵ См.: E. Ch. Semple, Influences of geographic environment on the basis of Ratzel's system of anthropo-geography, N. Y., 1911; ее же, American history and its geographic conditions, Boston, 1903.

Несколько позже, в первой половине XX в., оформилась французская школа «географии человека», которая также открывала пути к комплексному изучению населения (в локальных особенностях его исторических судеб, в том числе этногенеза) и того географического окружения, которое влияло на эти судьбы (Ж. Брюн, О. Бернар и др; эта система взглядов восходит к Э. Реклю). Отдельные представители этой школы переоценивали биолого-экологические моменты (М. Сорр), что вело к установлению «связей» географии с этнографией через антропологию⁶. Возникали и другие линии взаимосвязей, также мало удовлетворительные в методологическом отношении. Так, в Германии ряд сторонников имела концепция А. Мейтцена, стремившегося вывести географические формы расселения в Европе из «духа народов» — германских, кельтских, славянских⁷.

Получившие широкое распространение в США, Англии, Австрии и других западных странах этнографические школы (функциональная, психологическая и др.) обычно трактуют этнографию как общественную науку, но склонны переоценивать либо психологические явления в жизни общества (Э. Дюркгейм, концепция «коллективного представления»), либо эколого-биологические моменты. Для этих школ характерен анти-историзм при рассмотрении проблем развития общества; недавно возникшая школа современной французской этнографии — «структурализм» — также отошла от историзма. Выводы некоторых школ, прежде всего функциональной, использовались империалистическими идеологами для укрепления колониализма. Все это в целом не создавало благоприятной обстановки для правильного взаимодействия этнографии с географией; некоторую заинтересованность в таком взаимодействии имели лишь диффузионисты, связывавшие с миграциями населения переносы отдельных элементов культуры (но при этом сами миграции нередко «придумывались», в угоду предвзятой концепции, в виде очень неправдоподобных и исторически не подтверждавшихся перемещений).

Упорядочение взаимоотношений между этнографией и географией в советской науке имело ряд существенных особенностей. В 1920-х годах наблюдается кратковременное оживление внимания к комплексным географо-этнографическим описаниям, связанное частично с прежними традициями русской науки, частично — с распространившимися в то время антропо-географическими концепциями среди ученых дореволюционной выучки; до 1925 г. этнографический факультет находился еще в составе Географического института в Ленинграде. Позднее связи между этнографией и географией резко ослабели. Размежевание этих наук имело свои минусы. Многие этнографы, как бы опасаясь впасть в географический детерминизм, уходят в это время от рассмотрения влияния географических факторов на те или иные этнографические явления и процессы; со своей стороны и географы все более углубляются в свои специальные области. География, по выражению видного эконом-географа Н. Н. Баранского, становится «бесчеловечной». Разграничение сфер этнографических и географических исследований в СССР было отражено и в организационной структуре системы научных учреждений: как известно, Институт этнографии в Академии Наук СССР отнесен к Секции общественных наук (Отделение истории), Институт географии — к Секции наук о Земле (Отделение океанологии, физики атмосферы и географии).

Но постепенное связи между этнографией и географией стали возрождаться и крепнуть по мере дальнейшего развития обеих этих наук,

⁶ См.: M. Sorre, *Les fondements de la géographie humaine*, vol. I—III, Paris, 1947—1952.

⁷ A. Meitzen, *Siedelung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, der Kelten, Römer, Finnen und Slawen*, vol. I—III, Berlin, 1895.

появления стыковых дисциплин и разработки более совершенной методологии комплексных исследований⁸.

Переходя непосредственно к анализу этих связей, отметим прежде всего, что разграничение этнографии и географии отнюдь не следует выводить из неокантиантской концепции А. Геттнера, противопоставлявшего «хорологические» науки (т. е. науки, изучающие пространственное размещение явлений, в том числе географии) наукам «хронологическим» (т. е. изучающим явления с точки зрения их изменений во времени, как история и др.)⁹. Марксистская гносеология полагает обязательным генетико-исторический подход в «пространственных» науках, равно как и необходимость учета пространственных взаимоотношений при исследовании истории тех или иных явлений. Это закономерно приводит к взаимодействию различных наук.

Если говорить о возникновении стыковых дисциплин на границах между этнографией и географией, то надо прежде всего назвать выделенную в экономической географии, в качестве особой ее ветви, географию населения. Предметом, который она изучает, стало территориальное размещение населения, формы его расселения, его миграции¹⁰. В свою очередь в этнографии выделилась этническая география, изучающая размещение этнических (а также религиозных, расовых и др.) общностей¹¹. Для эконом-географов человек выступает прежде всего как важнейший субъект производства и потребления, для этнографов же — как носитель определенных этнических особенностей (культурных, языковых и др.).

В рамках этнографии развивается этническая картография, которая широко пользуется методами, разработанными главным образом географами. За последнее время этническая картография в СССР достигла больших успехов. В частности, были составлены этнические карты по всем регионам мира и сводный «Атлас народов мира» (1964), причем картографирование этнического состава населения различных стран мира сочеталось с изучением таких особенностей расселения (плотности населения, уровня урбанизированности и т. д.), которые входят главным образом в сферу географии населения¹². Со своей стороны, специалисты по географии населения все чаще включают в свои работы этнографические моменты. То же самое относится и к работам по исторической географии¹³.

Взаимосвязи между этнографией и географией не ограничиваются указанными областями перекрытий; они прослеживаются и на многих других линиях развития каждой из этих наук. Возникающие при этом методологические проблемы обусловлены необходимостью правильной оценки географами в своих работах роли этнографических факторов, а этнографами — роли факторов географических.

⁸ По существу первая серьезная попытка очертить методологические основы таких связей была сделана в статье: Р. М. Кабо, Природа и человек в их взаимных отношениях как предмет социально-культурной географии, «Вопросы географии», сб. 5, М., 1947.

⁹ См.: А. Геттнер, География. Ее история, сущность и методы, М., 1930.

¹⁰ См.: В. В. Покшишевский, Содержание и основные задачи географии населения, в кн. «География населения в СССР. Основные проблемы», М.—Л., 1964; его же, География населения СССР, М., 1971; его же, География населения зарубежных стран, М., 1971.

¹¹ См. по этому вопросу: С. И. Брук, В. И. Козлов, М. Г. Левиц, О предмете и задачах этногеографии, «Сов. этнография», 1963, № 1; С. И. Брук, Основные проблемы этнической географии, М., 1964.

¹² См.: С. И. Брук, Атлас населения мира (Основные проблемы демографо-этнографического картографирования), «Сов. этнография», 1970, № 1.

¹³ Тесное переплетение тематики географии населения и этнографии с историко-географическими сюжетами исследований было с большой силой подчеркнуто в ряде докладов на проходившей в октябре 1972 г. в Москве Первой всесоюзной научной сессии по исторической географии.

Первый круг этих проблем затрагивает главным образом интересы географов, поэтому он будет рассмотрен нами более кратко.

В сфере физической географии эти проблемы сводятся в первую очередь к учету этнических аспектов «культурного ландшафта», а также к выяснению характера воздействия людей, входящих в определенные этносы, на природные явления и процессы; в сфере же экономической географии — к анализу исторически меняющихся этнических аспектов в хозяйственной деятельности людей, роли этнических факторов в формировании экономических территориальных связей, форм расселения и т. п.

Влияние этнических элементов на компоненты среды всегда идет через материальное производство, в котором марксизм видит основу существования всякого общества. Накопленные исторически и как бы закрепляемые в этносах трудовые навыки, сформировавшиеся в их рамках традиции производства и хозяйственного быта налагают свою печать на взаимодействие общества и природы. Представление о культурном ландшафте (а современной географии почти не приходится иметь дела с ландшафтами, не затронутыми человеческой деятельностью) невозможно вне понимания особенностей расселения людей, традиционных форм хозяйства и быта, направления трансформации людьми растительного покрова, а нередко и рельефа, гидрографии и т. п. А все виды человеческой деятельности, определяющие эти географические изменения, существуют в рамках определенных этносов, обнаруживают определенную зависимость от этнических особенностей населения тех или иных географических районов. Предпринимавшиеся в прошлом попытки некоторых буржуазных исследователей игнорировать при изучении влияния этноса на культурные ландшафты промежуточное — производственное — звено оказывались неубедительными. Так, стремление уже названного выше А. Мейтцена выводить формы расселения (например, «кельтский», «германский», «славянский» и др. типы деревень) из якобы определяющего эти типы «духа нарсдов» оказалось несостоятельным; но там, где автор вводил в свои рассуждения учет исторически обусловленных аграрных отношений (община или другие формы социальной организации сельского населения) с формами хозяйственного землепользования, его рассуждения обретали некоторые реалистические черты.

Особенности материальной культуры того или иного этноса (прежде всего — набор орудий труда) в совокупности с навыками трудовой деятельности определяли пути и меры возможного нарушения человеком естественных ландшафтов, а традиционная форма жилищ и селений, а также других искусственных сооружений (например оросительных систем) — характер культурных ландшафтов. С развитием промышленно-технической революции началась носящая глобальный характер унификация материального производства, нивелирование прежних различий в орудиях труда, средствах транспорта, характере жилищ и других сферах материальной культуры; однако во многих областях земного шара этническая специфика хозяйства проступает еще достаточно четко.

Не менее сложно обстоит дело с выявлением географической роли тех этнических факторов, которые обычно относят к социальной, духовной и языковой сторонам жизни этноса. Однако о некоторых аспектах этой проблемы можно говорить вполне определенно. Очевидна, например, связь характера землепользования (а через него и некоторых сторон культурного ландшафта) с формами наследования, влияние семейно-родовой организации внутри того или иного этноса на типы расселения, особенности жилищ и т. д. Языковое сходство или различие влияет на установление хозяйственных и иных связей между жителями отдельных экономико-географических районов, во многом определяет миграционную подвижность населения и сами пути миграции. Религиоз-

ные установки и система этических ценностей могут влиять на выбор тех или иных видов хозяйственной деятельности и на набор потребляемой продукции; показательно, например, отрицательное отношение мусульман к свиноводству и, отчасти, к виноделию, индуистов — к употреблению в пищу говядины, а христиан — конины, хотя в отличие от ислама и индуизма в христианстве нет прямых запретов на те или иные виды пищи.

Степень воздействия человека на географический ландшафт, на природные явления и процессы зависит не только от типа хозяйственной деятельности и некоторых перечисленных выше факторов, но и от абсолютной численности этноса, т. е. от плотности населения, живущего в тех или иных географических районах. Между тем, режим воспроизводства населения, определяющий его естественный прирост и, прежде всего, уровень рождаемости, зависит, в свою очередь, от бытующих брачных обычаев, традиционного отношения к безбрачию, к бездетности и многодетности и от других факторов, восходящих к этническим особенностям¹⁴.

Обратимся теперь к другой стороне дела — к оценке влияния географических факторов на различные явления и процессы, изучаемые этнографией. Заметим прежде всего, что признание такого влияния не означает, конечно, какого-то возврата к антропогеографическим концепциям. Согласно учению исторического материализма географическая среда, природные условия не определяют ход общественного развития, хотя и влияют на него, накладывая, в частности, свой отпечаток на культуру (особенно — материальную) и быт народов, обуславливая особенности их расселения и т. д. Человек преобразует природу, использует ее в своих целях, но географические условия влияют на выбор им орудий, объектов и способов труда, на характер его трудовых навыков и всей хозяйственной деятельности. Природная среда может оказывать благоприятное или неблагоприятное воздействие на развитие производства, на рост численности населения, влияя тем самым и на ход этнических процессов; однако она не определяет ни сущности этих процессов, ни формы возникающих или заменяющихся в результате их особых социальных образований — этнических общностей.

Советские этнографы, как и гесграфы, решительно отвергают «теорию», пытающиеся доказать якобы определяющую роль географических факторов в развитии общества и его этнических подразделений. Впрочем, это единодушие в последние годы было несколько нарушено Л. Н. Гумилевым, который выдвинул и пытался обосновать в ряде статей географс-психологическую концепцию этноса и этнической истории. Согласно этой концепции этнос — биологическая единица, таксономически стоящая ниже вида *Homo sapiens*, а само этническое деление человечества вызвано адаптацией групп людей к определенным географическим ландшафтам — «биоохорам», в которых люди обитали. По мнению Л. Н. Гумилева, этносы соотносятся с географическими ландшафтами примерно так же, как соотносится с природной средой обитания любой другой биологический вид; в связи с этим возникновение и развитие этносов, по его концепции, приурочено лишь к некоторым географическим районам мира¹⁵.

Методологические пороки такой концепции, уже подвергнутой критическому анализу¹⁶, представляются достаточно очевидными, если учесть, что этнос — не биологическая, но социально-историческая кате-

¹⁴ См.: В. И. Козлов, Динамика численности народов, М., 1969 (гл. II).

¹⁵ Наиболее подробно об этой концепции см.: Л. Н. Гумилев, Этногенез и этносфера, «Природа», 1970, №№ 1 и 2.

¹⁶ См.: В. И. Козлов, Что же такое этнос? «Природа», 1972, № 2; М. И. Артамонов, Снова «герои» и «толпа»? Там же.

горя, причем его генезис и развитие определяются не биологическими законами природы, а специфическими законами развития общества. В отличие от процессов расогенеза, которые, особенно на их ранней стадии, вероятно, развивались в определенных районах мира и были в значительной степени обусловлены спецификой природной среды этих районов, существо этногенетических, т. е. прежде всего языково-культурных, процессов почти не определялось географическими факторами. Этногенез не локализовался в каких-то немногих особых ландшафтах, а фактически шел во всех областях ойкумены, хотя в ряде случаев природные условия могли несколько ускорять или задерживать ход этнических процессов.

Для правильного понимания существа взаимодействия этносов с географической средой немаловажное значение имеет разработанное в советской этнографической науке понятие о хозяйственно-культурных типах, т. е. исторически сложившихся чертах хозяйства и культуры, характерных для народов, находящихся примерно на одинаковом уровне социально-экономического развития и живущих в сходных естественно-географических условиях (например, типы «арктических охотников на морского зверя», «скотоводов сухих степей и полупустынь» и т. п.)¹⁷. В ходе истории, с изменением уровня развития производительных сил изменяется и характер влияния на хозяйство и культуру народов окружающей естественно-географической среды. Изменения эти могут быть настолько глубокими, что на месте одного хозяйственно-культурного типа возникает и развивается у тех же самых народов и в той же географической среде совершенно другой тип. С развертыванием промышленно-технической революции, исторически совпадающей со становлением капитализма, хозяйственно-культурные типы предыдущих эпох начинают разрушаться, на их месте складываются новые и очень сложные региональные комплексы экономического и культурно-бытового характера, к сожалению, еще мало изучаемые этнографами.

Остановимся несколько подробнее на конкретной роли некоторых географических факторов. Наиболее важным из них является, очевидно, климат, во многом определяющий и другие природные компоненты и оказывающий существенное влияние на хозяйственную деятельность и многие стороны жизни людей (в том числе в известной мере и на их антропологические особенности). Можно отметить, в частности, влияние климата на элементы одежды (ее теплоизолирующие свойства, покроя и т. п.), жилищ (их материал, конструкцию, режим отопления), на набор возделываемых сельскохозяйственных культур и годовой цикл земледельческих работ, на транспортные средства в различные времена года и т. д.

Почва, рельеф и гидрография также оказывают важное влияние на характер трудовой деятельности (особенно в сельскохозяйственной сфере), на типы поселений и т. п. Достаточно сопоставить в этом отношении горский аул со степной станицей. Некоторые крупные естественные рубежи, например, горные хребты, широкие реки, пустыни, затрудняющие общение людей, особенно на ранних ступенях развития общества, могли играть заметную этноразделительную роль; более или менее значительная изоляция частей каких-то этносов от основных этнических массивов, наряду с локальной спецификой природной среды, часто приводила к превращению их в отдельные этнографические группы и даже в самостоятельные этнические общности. Весьма показателен в этом отношении Восточный Кавказ (Дагестан), где в изолированных одна от другой горных долинах сложилось много небольших народов (андийцы,

¹⁷ См.: М. Г. Левин, Н. Н. Чебоксаров, Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области, «Сов. этнография», 1955, № 4; Б. В. Андрианов, Н. Н. Чебоксаров, Хозяйственно-культурные типы и проблемы их картографирования, Там же, 1972, № 2.

Ботлихцы и др.). Следует оговорить, однако, что такая этноразделительная роль естественных рубежей является исторически ограниченной, связанной с типом и уровнем развития хозяйства. Так, крупные реки по мере развития судоходства начинают способствовать общению людей, живущих по их берегам, и даже пустынные области при развитии кочевого скотоводства становятся ареной межэтнических контактов. При использовании горных пастбищ для отгонного животноводства нередки случаи, когда этнос может «оседлать» горный хребет (наглядный пример — расселение осетин по обе стороны Кавказского хребта).

Растительный покров, точнее — состав флоры, определял материал жилищ и их виды (бревенчатые дома в лесной зоне, глинобитные с соломенной крышей в степях и т. п.), а вместе с особенностями фауны — специфику традиционной пищи и даже некоторые стороны социально-хозяйственной эволюции тех или иных народов. Так, отсутствие лошади в фауне американских континентов, очевидно, существенно задержало хозяйственное развитие индейских народов в областях умеренного пояса.

На формирование особенностей материальной культуры народов исторически оказывал влияние даже минералогический состав пород в пределах их этнических территорий (наличие тех или иных строительных материалов, металлических руд). Отметим в связи с этим, что недостаточность бытовавших в прошлом в науке таких «определителей» стадий исторического развития народов, как «появление гончарства», «обработка бронзы» (бронзовый век) или железа («железный век»), была обусловлена как раз тем, что многие народы (например, в Океании, где не было руд металлов) достигли классового общества, миновав эти, представлявшиеся ранее «обязательными» стадии развития.

Факторы географической среды оказывают (хотя и опосредствованно) существенное влияние и на некоторые стороны духовной культуры народов. Определяемые климатом циклы земледельческих работ у народов, живущих в умеренном поясе, обычно сопровождаются соответствующими обычаями, обрядами и праздниками (например, праздник Весны), совершенно неизвестными народам тропических стран. Ландшафты этнических территорий с раннего детства запечатлеваются в сознании населяющих их людей, становятся непререкаемым фоном народных сказаний, песен и других видов фольклора и в конечном счете оформляются в образе «родной земли», играющей столь видную роль в этническом (национальном) самосознании. При складывании у различных народов ранних форм религиозного сознания круг почитаемых ими предметов и явлений природы нес на себе печать ландшафтного окружения. Некоторые элементы ландшафта — то ли в виде зрительных образов (береза у русских, тополь у украинцев, сакура у японцев и т. п.), то ли в сочетании с нарицательными именами (река Волга у русских, гора Фудзи у японцев) становятся своего рода символами этнической принадлежности. В последнее время началось изучение влияния климатических особенностей на психомоторные реакции и другие элементы психического склада групп людей, входящих в те или иные этносы.

Не менее существенны, разумеется, и влияния, оказываемые на различные этнографические явления экономико-географическими факторами — с той, однако, разницей, что элементы физико-географической среды уже по самой своей сути противостоят человеку как естественные внешние силы, а экономико-географические элементы — творения самих людей. К числу таких элементов следует отнести, прежде всего, специализацию хозяйства, размещение и сочетания его отраслей, а также концентрацию производственной деятельности; все это влияет на формы расселения, величину и характер населенных пунктов и, через это, — на многие стороны социальной жизни, например на интенсивность контактов как внутри этноса, так и между разными этническими группами.

Весьма велико в этом отношении и значение транспортной сети, развитость и характер начертания которой могут облегчить или, напротив, затруднить миграции населения, влияя тем самым на этнические процессы (консолидацию этносов, ассимиляцию и т. п.). Изучение таких процессов этнографами требует хорошего знания географии населения.

Мы рассмотрели некоторые важные аспекты взаимосвязи этнографии с географией. Как уже отмечалось, в различные периоды развития общества и научной мысли взаимосвязи эти складывались и истолковывались различно, под влиянием разных практических потребностей и развивающихся гносеологических и методологических концепций.

Плодотворность взаимосвязей этнографии и цикла географических наук на современном этапе их развития спирается на реально существующие потребности каждого из «научных партнеров». Все тома серии «Народы мира» и другие общэтнографические работы не только сопровождаются специальными географическими очерками, но и стремятся в той или иной степени учесть влияние географических факторов на различные стороны жизни народов, на специфику их культуры. В свою очередь географы, прежде всего специалисты по географии населения, все шире вводят в свои работы этнографический материал. Заметно улучшилась за последнее время подача такого материала в школьных учебниках географии, хотя в этом отношении еще не все обстоит благополучно. Развертывается совместная работа географов и этнографов по созданию комплексных страно-народоведческих работ.

И для этнографии, и для географических наук все большее значение приобретают структурно-системные подходы. Это открывает новые возможности для комплексных исследований.

Следует отметить происходящий в географических науках заметный сдвиг в сторону их «социологизации». Эконом-географы все более отходят от изучения размещения одного лишь производства и все чаще обращаются к широкому кругу социальных взаимоотношений, складывающихся в ходе общественного воспроизводства жизни. Успешно развивающаяся сейчас география населения не только «социологизируется», но и «демографизируется»¹⁸. Как бы навстречу этой тенденции идет и укрепление связей демографии с этнографией; все это усиливается внедрением в обе науки количественных (статистических) методов исследования. Что касается физико-географических дисциплин, то и здесь наблюдается устремленность в сторону изучения географической среды в целях лучшего использования ее для нужд и потребностей человека. Весьма характерны предложения некоторых физико-географов выделять в качестве особого компонента географической оболочки земли «антропосферу» (или «техносферу», или даже «ноосферу»¹⁹). И пока на Земном шаре существуют различные народы, эта антропосфера всегда будет светиться, так сказать, этнически-неповторимыми спектрами.

Исторический обзор взаимодействия географии и этнографии и анализ их современных творческих контактов показывает большую плодотворность подобных контактов при правильной организации взаимодействия. Поучительно, что господство в отдельные периоды ошибочных концепций в каждой из этих наук снижало эффективность их сотрудничества или создавало ложные научные зависимости, лишь уводившие исследователей от истины. История обеих наук и опыт их современного сотрудничества в СССР убедительно показывают, что география и этнография лучше всего взаимодействуют, когда каждая развивается в рамках собственной методологии (на единой философской базе диалек-

¹⁸ См.: В. В. Покшишевский, А. А. Минц, О. А. Константинов, О новых направлениях в развитии советской экономической географии, «Материалы V съезда Географического общества СССР», Л., 1970.

¹⁹ Термин «ноосфера» (от греч. ноос — разум) был предложен рядом ученых, в том числе выдающимся советским геохимиком В. И. Вернадским.

тического материализма). Конкретные линии взаимодействия образуют здесь достаточно широкий фронт, немало проблем требует совместной разработки. Но любые попытки «поглощения» (целиком или в отдельных разделах) одной науки другой могут дать, при современном уровне дифференциации и специализации научных данных, лишь неудовлетворительные результаты.

ETHNOGRAPHY AND GEOGRAPHY

Links between ethnography and geography date from the most profound antiquity when both began to evolve within a single branch of science—the study of lands and peoples; a leading role was, however, played by geographical subject matter. Actually, it was only in the second half of the XIXth century that ethnography took upon itself the character of a historical discipline and became separated from geography. This separation, natural though it was, had certain negative consequences both for ethnography and for geography; these consequences are being eliminated in the course of the renewal of their interrelations based upon a new methodology. The paper examines the role of ethnographic factors in geography and, particularly, the role of geographic factors in ethnography, such as the influence of various elements in the geographical environment over the material and intellectual culture of the peoples of the world. It is observed that the strengthening of ties between ethnography and geography may exert a favourable influence upon the evolution of both these sciences.

А. Б. Гофман, В. П. Левкович

ОБЫЧАЙ КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНОЙ РЕГУЛЯЦИИ

Термин «обычай» многозначен и в обиходном, и в научном языках. Нередко об обычае говорят и пишут как о синониме традиции. В широком смысле традиция представляет собой воспроизведение в той или иной форме тех явлений, которые восприняты из прошлого. Отсюда следует, что в различной степени традиции присущи любым социальным системам, любым сферам социальной жизни.

В отличие от универсальности традиции, область интенсивного действия обычая ограничена определенными обществами или определенными сферами социальной жизни. Обычай представляет собой лишь наиболее неуклонное и стереотипное выражение традиционных предписаний. «Традиционность» является главным атрибутом обычая, это унаследованный, а не изобретенный и не переосмысленный способ действия. Выражаясь парадоксально, он существует потому, что он существовал. Если истоки его находятся не в прошлом, а в настоящем, то это уже не обычай, а нечто другое. Отсюда становится понятной возможность отождествления обычая и традиции: обычай можно рассматривать как «застывшую» традицию, а традицию — как непрерывно воспроизводящийся и передающийся от поколения к поколению обычай.

Унаследованные способы поведения служат также образцами для будущих действий, стандартами, исключаящими нововведения. Отклонения от этих стандартов вызывают, как правило, негативные санкции, что выражает императивный характер обычая. Не менее существенной характеристикой обычая является его «общепринятость», т. е. всеобщее признание в данном обществе или группе.

Обычай зачастую отождествляется с ритуалом¹; представляется, однако, что ритуал — это лишь разновидность обычая. В ритуале «способ исполнения действия лишен непосредственной целесообразности и служит лишь обозначением (символом) определенного социального отношения (существующего социального порядка, признания каких-либо ценностей или авторитетов и т. п.)»². В обычае действия подобного рода сочетаются с действиями непосредственно целесообразными, направленными на практическое преобразование и использование какого-либо объекта.

Сферу действия обычая нередко ограничивают областью быта и морали, но во многих обществах она гораздо шире и охватывает все стороны социальной жизни. В своем социологическом значении обычай выступает как унаследованный стереотипный способ поведения, который воспроизводится в определенном обществе (группе) и является привычным для его членов.

С целью анализа обычая как социального феномена выделим два типа социальной регуляции (управления), условно обозначив их тер-

¹ Термин «ритуал» употребляется в настоящей статье как тождественный термину «обряд».

² «Философская энциклопедия», т. 4, М., 1967, стр. 512.

минами «традиционный» и «современный». Наиболее характерный признак «традиционного» типа — слабая расчлененность деятельности и информации о ней. Способы деятельности не представляют собой особых культурных образований, а заключены в ней самой: «производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни»³. В этом случае деятельность ориентирована не столько ее объектом, сколько стандартом, требующим повторения. В качестве регулятора социальной деятельности обычай играет здесь доминирующую роль и выступает в наиболее «чистом» виде. Естественно, что в процессе анализа социальных функций обычая «традиционный» тип регуляции послужит для нас моделью.

Отличительной чертой «современного» типа социальной регуляции является то, что принципы, способы деятельности выделены из процесса деятельности и воплощены в культуре особыми средствами.

Очевидно, что речь здесь идет не об исторической классификации, а об аналитической типологии, отнюдь не претендующей на универсальность, но предназначенной исключительно для выяснения регулирующей роли обычая. В реально существующих и существовавших социальных системах в разных пропорциях представлены оба типа регуляции. Тем не менее какой-то из них является преобладающим. «Традиционный» тип регуляции присущ главным образом докапиталистическим социальным формам, которые К. Маркс обозначал термином «*Gemeinwesen*», подчеркивая в них важную роль кровного родства, общности языка, обычаев и т. д.⁴. Именно к этим обществам мы и обратимся для анализа существенных социальных функций обычая. Под выяснением социальных функций обычая мы понимаем ответ на вопрос: «что он „делает“ в социальной системе?». Можно выделить пять основных функций обычая: трансляции культуры, социального контроля, социальной интеграции, социализации, сакрализации.

Трансляция (передача) культуры. Эту функцию обычай осуществляет от поколения к поколению в рамках данного общества и от общества к обществу. Трансляция от поколения к поколению наиболее характерна для обычая и происходит двумя путями. Первый путь состоит в передаче определенных способов поведения целостными комплексами действий и основан на физиологическом механизме индивидуальной памяти и подражании вследствие включенности «социальной памяти» непосредственно в социальную деятельность. Второй путь состоит в передаче от поколения к поколению материальных продуктов культуры (орудий труда, жилищ, ритуальных принадлежностей и т. п.), в которых эти способы воплощены; его особая роль связана со слабой развитостью других форм фиксации культурных образцов. При «традиционном» типе регуляции оба указанных пути тесно связаны между собой.

Особенность обычая как транслятора культуры, часто отмечавшаяся этнографами, состоит в чрезвычайном развитии мизонеизма, т. е. в отрицании более или менее значительных и быстрых нововведений. Ф. Кэшинг, долгое время проживший среди зуны, сообщал, что это племя при изготовлении оружия и предметов домашнего обихода тщательно сохраняет традиционную форму этих предметов вплоть до мельчайших деталей орнамента. Аналогичные данные приводил Д. Бернау: индейцы Британской Гвинеи «обнаруживают поразительную ловкость в изготовлении некоторых предметов: они, однако, никогда их не улучшают. Они делают их точно так же, как делали их предки до них»⁵.

Отмеченная выше нерасчлененность деятельности и информации о ней влечет за собой опасность утраты удавшихся способов действий, что

³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 24.

⁴ См.: Там же, т. 46, ч. 1, стр. 462—463.

⁵ См.: Л. Леви-Брюль, Первобытное мышление, М., 1930, стр. 24.

в свою очередь обуславливает необходимость жесткого следования сложившимся стандартам. В той или иной степени они соответствуют реальным структурам, иначе они просто не могли бы сохраняться в течение сколько-нибудь продолжительного времени. В то же время унаследованные способы деятельности продолжают находить применение, включая в себя рациональные и иррациональные моменты в нерасчленном виде. В однажды удавшемся методе овладения действительностью не выделяются именно те стороны, которые привели к успеху. В связи с этим малейшее отклонение от повторявшихся ранее действий рассматривается как ставящее под угрозу достижение актуальных целей, причину неудачи какого-либо предприятия объясняют не отсутствием соответствия средств целям, а недостаточно точным следованием обычаю.

Длительный успех такого рода трансляции социального опыта возможен лишь при информационной ограниченности социальной жизни, при чрезвычайно монотонном ее ходе, стабильности внешних условий, не требующих гибкости системы.

Важную роль в функционировании обычая как транслятора культуры играет синхронное сосуществование поколений, их непосредственное соприкосновение друг с другом, а также тот факт, что смена поколений происходит не сразу, не целиком, а постепенно: одно как бы «врастает» понемногу в другое. При этом старшее поколение занимает доминирующее положение, что вытекает из указанной выше особенности обычая как унаследованного способа поведения. Старшие — живое воплощение прошлого и образец для будущего — являются главными хранителями социального опыта, самыми осведомленными «экспертами» по самым различным вопросам, от технических навыков до ритуальных действий. Так обычай, являющийся и элементом культуры, и средством ее трансляции, передает ее от поколения к поколению в рамках определенного общества.

Функция трансляции культуры от общества к обществу свойственна обычаю (в противоположность моде) в гораздо меньшей степени вследствие его сильной интеграции в культурной системе. Представители диффузионизма в культурологии (Ф. Гребнер, Б. Анкерман и др.) акцентировали внимание на взаимном проникновении культур, однако пренебрегали целостностью и тесной взаимосвязью элементов внутри каждой из них⁶. Между тем, передача и усвоение обычаев происходит лишь в результате длительных и интенсивных связей между культурами.

Обычай как средство социального контроля. В обществах с традиционным типом регуляции социальный контроль базируется, говоря словами К. Маркса, «или на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественнородовых связей с другими людьми, или на непосредственных отношениях господства и подчинения»⁷. На долю индивида остается, как правило, лишь реализация установленных стереотипов поведения: «в большинстве случаев вековой обычай уже все урегулировал»⁸. Отсюда спецификой обычая как средства социального контроля является детальная регламентация поведения индивида. Наиболее ярко она проявляется в первобытных обществах⁹. «Способ, каким человек должен питаться, одеваться в каждом обстоятельстве, жесты, которые он должен делать, формулы, которые он должен произносить, определены с точностью» — писал Э. Дюркгейм¹⁰. Эту же особенность отмечал и У. Самнер, одним из первых начав-

⁶ См.: С. Н. Артановский, Историческое единство человечества и взаимное влияние культур, Л., 1967, стр. 117.

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 23, стр. 89.

⁸ Там же, т. 21, стр. 89.

⁹ См., например: С. А. Токарев, Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи, В сб.: «Охотники, собиратели, рыболовы», Л., 1972, стр. 265—267.

¹⁰ Э. Дюркгейм, О разделении общественного труда. Одесса, 1900, стр. 231.

ший систематически изучать обычаи как форму социальной регуляции¹¹. Детальная регламентация поведения индивида ярко выражена в кодексах обычного права. В феодальных обществах сфера действия обычая как средства контроля также чрезвычайно широка: она распространяется на методы обработки земли, изготовление ремесленных изделий, взаимоотношения сеньора и вассала, мастера и подмастерья, на отдых и т. д.

С указанной особенностью обычая связана высокая степень императивности его предписаний, причем она может не обнаруживаться до появления отклоняющегося поведения.

«Нужно — нельзя» — такой тип нормативных требований очень характерен для первобытного общества. Необходимо при этом учитывать в нем высокую степень интериоризации¹² групповых норм, которые, следовательно, не ощущаются индивидами как нечто внешнее и давящее. Характерно в этом отношении высказывание одного старого индейца: «В старину не было никакого закона; каждый делал то, что было правильно»¹³.

Унаследованность, один из существенных признаков обычая, обуславливает огромную роль предков в социальном контроле. При «традиционном» типе регуляции современники постоянно ориентированы в своем поведении заветами предков, которые являются эталонами для оценки актуальных действий: контроль осуществляется как бы из прошлого, «мертвый хватает живого». Таким образом, обычай отчасти берет на себя груз ответственности за совершаемые поступки: «Наши предки всегда так поступали».

Относительно степени поглощения индивида группой и, соответственно, жесткости регламентации, которую осуществляет обычай в первобытных обществах, были высказаны две противоположные точки зрения. Среди социологов Э. Дюркгейм, У. Самнер, Ф. Тённис разделяли взгляд, согласно которому индивид в первобытных обществах полностью поглощен группой и во всех своих действиях подчинен обычаю, который является, по выражению Тённиса, «непререкаемой подавляющей силой»¹⁴. По Дюркгейму (в этих обществах, характеризующихся «механической солидарностью» (солидарностью, основанной на сходствах членов группы и единообразии, создаваемом «коллективным сознанием»), индивид полностью поглощается группой, «наша личность, можно сказать, исчезает, ибо мы более не мы, а коллективное существо»¹⁵.

С критикой этого взгляда выступил Б. Малиновский. «Дикарь, — писал он, — не есть ни крайний „коллективист“, ни непреклонный „индивидуалист“, — подобно человеку вообще, он представляет собой смесь обоих»¹⁶. В связи с этим Малиновский оспаривал тезис об универсальности обычая как средства контроля в первобытных обществах и его большую принудительную силу¹⁷. В итоге, однако, его критика лишь подчеркнула схематизм отношения Дюркгейма и близких ему по взглядам социологов и этнографов к обычаям и контролю в первобытных обществах, но не смогла опровергнуть того неоспоримого факта, что поведение индивида в первобытном обществе жестко регламентируется социальной группой, к которой он принадлежит:

Функция социализации. Являясь элементом культуры, обычай служит в то же время одним из средств приобщения к ней индивида.

¹¹ См.: W. Sumner, *Folkways*, London, 1958, p. 4.

¹² Под интериоризацией в социологии и психологии понимают усвоение индивидом социальных норм и превращение их во внутреннюю потребность.

¹³ C. Kluckhohn, *Mirror for man*, N. Y. — Toronto, 1949, p. 29.

¹⁴ F. Tönnies, *Die Sitte*, Frankfurt am Main, 1908, S. 14.

¹⁵ Э. Дюркгейм, Указ. раб., стр. 103.

¹⁶ B. Malinowski, *Crime and custom in savage society*, London, 1940, p. 56. Об аналогичной критике В. Беком А. Фиркандта см.: С. А. Токарев, Указ. раб., стр. 267.

¹⁷ См.: B. Malinowski, Указ. раб., стр. 3—4, 30, 65.

Объектом социализации индивиды являются главным образом в детском и юношеском возрасте, но социализация в той или иной степени касается и взрослых, особенно тех, кто недавно стал членом данного общества или группы.

В «традиционном» типе механизмы социализации довольно просты. Характерно, что в первобытных обществах в роли «воспитателей» младших детей выступают зачастую старшие дети; еще не успев сами полностью осознать необходимость следования той или иной норме, они уже приучают к ней младших детей и целиком несут за это ответственность¹⁸. Следствием простоты социализации является ее короткий период: «взрослым» становятся в относительно раннем возрасте, причем граница между «детским» и «взрослым» состоянием проводится довольно четко.

Важным этапом процесса социализации являются широко распространенные в различных культурах инициации, системы посвячительных обрядов, знаменующих собой переход юноши в ранг взрослого (тот же смысл имеют и женские инициации).

В первобытных обществах во время инициаций юношам в наглядной или словесной форме внушают необходимость следования нормам коллективной жизни. А. Вернер указывает, что во время обрядов посвящения юношам сообщают «все сведения об обычаях племени и читают нравоучения, например о бескорыстии. Над человеком, который отказывается делиться своей пищей с другими, смеются как над „непосвященным“»¹⁹.

Широко распространена замена детского имени другим: инициация рассматривается как «второе рождение». По своей значимости инициации рассматриваются подчас как равные рождению и смерти²⁰.

Для того чтобы добиться от юношей соблюдения определенных стандартов поведения, посвячительные обряды должны были устрашить их, произвести неизгладимое впечатление, а также подготовить к грядущим лишениям. Вот почему вновь посвящаемых подвергали во время инициаций мучительным испытаниям. «Испытания являются долгими и мучительными, а порой доходят до настоящих пыток. Тут мы встречаем и лишение сна, пищи, бичевание и сечение палками, удары дубиной по голове, выщипывание волос, соскабливание кожи, вырывание зубов, обрезание, подрезание, кровопускание, укусы ядовитых муравьев, душение дымом, подвешивание при помощи крючков, вонзаемых в тело, испытание огнем и т. д.»²¹.

Приобщение индивида к наличной системе обычаев достигается также через обычаи. В общем при «традиционном» типе регуляции социализация происходит двумя путями: путем постоянного научения унаследованным образцам и через специальные «социализирующие» обычаи (инициации).

Социальная интеграция. Среди функций обычая многие социологи и этнографы выделяли функцию социальной интеграции. Особое внимание на эту функцию обычая обратил Дюркгейм, сделавший социальную солидарность центральным понятием своей доктрины²². В поддержании солидарности он видел главный смысл, оправдание и объяснение всех форм социальной жизни, в том числе и обычая. «Без сомнения, — писал он, — рассуждая отвлеченно, можно отлично доказать, что нет никакого основания обществу запрещать употребление такой-то

¹⁸ См.: М. М е а d, *From the South Seas*, N. Y., 1939, p. 22—24.

¹⁹ A. W e r n e r, *The natives of British Central Africa*, London, 1906, p. 126.

²⁰ См.: G. L a p a s s a d e, *L'entrée dans la vie*, Paris, 1963, p. 78.

²¹ Л. Л е в и - Б р ю л ь, Указ. раб., стр. 238—239.

²² Критику общетеоретических взглядов Дюркгейма см.: И. С. К о н, *Позитивизм в социологии*, Л., 1964; Э. М. К о р ж е в а, *Категория коллективного сознания и ее роль в концепции Эмиля Дюркгейма*, «Вестник МГУ. Философия», 1968, № 4.

и такой-то самой по себе безобидной пищи. Но раз отвращение к этой пище стало интегрирующей частью общего сознания, то оно не может исчезнуть, не ослабив общественной связи»²³. Наказание, следующее за нарушением обычая, представляет собой охранительное средство, способствующее поддержанию единства группы.

Анализируя культовую практику австралийцев²⁴, Дюркгейм подчеркивал интегрирующую роль всех обрядов, независимо от видимой цели, которую они преследуют. Во время церемоний индивиды выражают не столько свои личные чувства, сколько те, которыми охвачено общество. Например, проявления скорби, сопровождающие траурные обряды, не являются простым стихийным выражением индивидуальных эмоций: «Жалуются не просто потому, что грустно, но потому, что принято жаловаться. Это ритуальная установка, которую обязаны принимать из уважения к обычаю, но которая в значительной степени независима от состояния чувств индивидов»²⁵. Роль обычая как средства поддержания социальной солидарности отмечали также многие этнографы и фольклористы²⁶.

Дюркгейм, однако, игнорировал тот факт, что, поддерживая внутригрупповое единство, обычай в то же время тормозит развитие межгрупповых связей, а также в значительной степени препятствует интеграции группы в большем социальном целом. На это обстоятельство обратил внимание Самнер, рассматривая отношения внутри группы (in-group) и между группами (out-groups) в первобытных обществах. Конформизм внутри каждой из этнических групп, по Самнеру, основан на этноцентризме, т. е. «взгляде, согласно которому собственная группа является центром всего, а все остальные шкалируются и оцениваются в сопоставлении с ней»²⁷. Аналогичную точку зрения разделял Тённис²⁸.

Самнер нарисовал упрощенную картину межродовых и межплеменных отношений²⁹. Но, в отличие от Дюркгейма, рассматривавшего австралийский род как самодовлеющее целое, он показал групповую замкнутость и ограниченность коллективизма в бесписьменных обществах, что вполне подтверждается этнографическими данными.

В известном смысле, обычай — продукт групповой изоляции, а его функционирование, в свою очередь, является одним из факторов ее сохранения. Как писал Ф. Энгельс, «племя оставалось для человека границей как по отношению к иноплеменнику, так и по отношению к самому себе: племя, род и их учреждения были священны и неприкосновенны, были той данной от природы высшей властью, которой отдельная личность оставалась безусловно подчиненной в своих чувствах, мыслях и поступках»³⁰.

Функция сакрализации (освящения). Понятие священного относится к тому, что является объектом интенсивного почитания, уважения и отличается неприкосновенностью, нарушение которой вызы-

²³ Э. Дюркгейм, Указ. раб., стр. 85.

²⁴ При этом Дюркгейм опирался главным образом на этнографические исследования Б. Спенсера и Ф. Гиллена, А. Хауитта, К. Штрелова и других этнографов.

²⁵ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 568. Аналогичные идеи развивал последователь Дюркгейма М. Мосс (см.: M. Mauss, *Expression obligatoire des sentiments*, Oeuvres, t. 3, Paris, 1969, p. 269—278).

²⁶ См., например: И. М. Снегирев, Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 3, М., 1839; П. В. Шейн, Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, легендах и т. п.; СПб., 1898, вып. 1, стр. 343; А. Б. Зернова, Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде, «Сов. этнография», 1932, № 3; В. Я. Пропп, Русские аграрные праздники, Л., 1963, стр. 130—131; Т. П. Лукьянова, О некоторых старинных обрядах на Брянщине, «Сов. этнография», 1972, № 2.

²⁷ W. Sumner, Указ. раб., стр. 13.

²⁸ См.: F. Tönnies, Указ. раб., стр. 23.

²⁹ См.: С. Н. Артановский, Указ. раб., стр. 10—15.

³⁰ К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 98.

вают жесткие негативные санкции. Дюркгейм, который широко использовал термин «священное», неправомерно рассматривал его как синоним религиозного³¹. В действительности, однако, понятие религиозного характеризует лишь определенную степень «святости», и в процессе сакрализации эта степень не всегда достигается. Атрибутами священного, истоки которого кроются в социальных отношениях, могут наделяться идеи, материальные предметы, люди, жесты и т. д.; эти священные объекты могут существовать реально или только в воображении людей (духи, ангелы, боги и т. д.). В обществе с преобладанием «традиционного» типа регуляции обычай является «абсолютной» нормой, что выражается в отмечавшемся выше мизанеизме, высокой степени интериоризации групповых норм и жесткой регламентации индивидуального поведения. Всеобщая распространенность священного связана здесь с универсальностью обычая как способа управления социальной деятельностью. Она регулируется обычаем, предписания которого священны как в позитивном плане, так и в негативном (табу). Если святость какого-либо предписания ставится под сомнение или становится предметом обсуждений в группе, это является выражением того, что обычай теряет силу своего воздействия. Круг объектов сакрализации, известных этнографической науке, чрезвычайно широк — от различных растений, животных, явлений неживой природы до предков, вождей и т. д.³² Известно, что обычай играет огромную роль в генезисе и дальнейшем функционировании различных религий. В некотором отношении он является неотъемлемой частью религиозных систем (это относится, в особенности, к такой разновидности обычая, как ритуал). В эпоху европейского средневековья христианская церковь истолковывала события в реальном мире, относя приемлемое для нее к положительному священному (царство бога), а отвергаемое — к отрицательному (царство дьявола). Огромное значение обычая в социальной жизни было тогда неразрывно связано с господством христианства.

Развитие общественного разделения труда, усиление социально-классовой дифференциации, усложнение социальных систем обуславливают замену обычая «современными» формами социальной регуляции. Но в целом власть обычаев оказалась подорванной только с наступлением капитализма. Развитие производительных сил вызвало фундаментальные сдвиги во всей совокупности общественных отношений: расширение связей между различными культурами, секуляризацию социальной жизни, развитие и распространение научных знаний. Поскольку обычай как главный регулятор превращается в дисфункциональный элемент культуры, возникает необходимость в ином базовом типе социальной регуляции. Сравнивая уровень развития капиталистического производства Германии и Англии, Маркс писал в предисловии к первому изданию «Капитала»: «Наряду с бедствиями современной эпохи нас гнетет целый ряд унаследованных бедствий, существующих вследствие того, что продолжают прозябать стародавние, изжившие себя способы производства и сопутствующие им устаревшие общественные и политические отношения»³³. Разрушение индийской сельской общины, явившееся результатом вмешательства британских колонизаторов в экономику Индии, Маркс называл единственной социальной революцией, пережитой Азией³⁴. Маркс показал несовместимость «традиционного» типа регуляции с развитием промышленности, торговли, транспорта и т. д. Необходимо отметить и тот факт, что при оценке «традиционной» формы регуляции Маркс

³¹ См.: E. Durkheim, Указ. раб., стр. 50—58, 65.

³² Многочисленные примеры сакрализации различных объектов можно найти в работах: «Народы Австралии и Океании», М., 1956; Б. И. Шаревская, Старые и новые религии Тропической и Южной Африки, М., 1964.

³³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 23, стр. 9.

³⁴ См. там же, т. 9, стр. 135.

руководствовался высокими гуманистическими идеалами. «...Мы все же не должны забывать, — писал он, — что эти идиллические сельские общины, сколь безобидными они бы ни казались, всегда были прочной основой восточного деспотизма, что они ограничивали человеческий разум самыми узкими рамками, делая из него покорное орудие суеверия, накладывая на него рабские цепи традиционных правил, лишая его всякого величия, всякой исторической инициативы»³⁵.

На смену «традиционному» приходит «современный» тип социальной регуляции, при котором в процессе социальной деятельности средства постоянно соотносятся с реальными целями (хотя эти цели могут и не достигаться), в отличие от обычая, где фиксированная последовательность средств «задана» традицией. «Современный» тип управления характеризуется развитием особых социальных институтов, которые выступают как главная замена обычая в роли регулятора социальной деятельности. Именно в сфере социальных институтов кроются основные различия и противоположности внутри «современного» типа регуляции. Так, противоположность между социалистической и капиталистической системами состоит в противоположности основных социальных институтов: экономических, политических и др. Социальные институты, возникающие в основных специфических сферах социальной жизни (экономике, праве, политике, морали и т. д.), включают в себя нормы поведения, которые в значительной степени формализованы и существуют в объективированном виде, в то время как обычай опирается на общественное мнение и существует лишь постольку, поскольку ему следуют в данном обществе или группе. «Появление формальных норм в восточных, античных и феодальных обществах не подрывает еще господствующей роли обычая в повседневно-практических отношениях людей»³⁶. Торжество институционального типа регуляции (управления посредством социальных институтов) наступает лишь в эпоху капитализма.

В отличие от обычая, детально регламентирующего жизнь индивида при традиционном типе регуляции, институциональные предписания имеют, как правило, общий характер и затрагивают лишь главные стороны индивидуального поведения. По выражению Р. Макайвера, «обычай всегда представляет собой социальный способ поведения, тогда как институт является часто социальным условием поведения»³⁷.

Что же происходит с обычаем при господстве институциональной регуляции? В культуре можно выделить два уровня: ценности и нормы (ценностно-нормативный уровень) и средства их реализации (инструментальный уровень). В тех случаях, когда преобладает «традиционная» форма социальной регуляции, обычай функционирует на двух уровнях культуры — ценностно-нормативном и инструментальном, служа одновременно и нормой поведения, и средством ее реализации. При господстве институциональной регуляции роль обычая ограничивается функционированием его на инструментальном уровне культуры: сами нормативные предписания обычая выступают как одно из средств реализации институциональных норм и ценностей. Указанные выше пять основных функций обычая выполняет и при «современном» типе регуляции, но уже на инструментальном уровне, являясь элементом определенной «системы социального контроля», «системы социализации» и т. д. Вот почему обычаи могут быть как орудием революционной борьбы, так и орудием консервации изживших себя социальных форм, могут служить интересам различных классов, слоев, этнических групп и т. д., в зависимости от того, в какую систему институтов они включены. Очевидно, что содержание обычаев вырабатывается в соответствии с потребностями

³⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 9, стр. 135.

³⁶ «Философская энциклопедия», т. 4, М., 1967, стр. 126.

³⁷ R. Mac Iver, *Society, its structure and changes*, N. Y., 1931, p. 16.

различных институциональных систем и социальных групп. В нашей стране в последние годы обращается особое внимание на становление и развитие новой гражданской обрядности³⁸. Этот факт объясняется прежде всего тем, что обряды играют важную роль в жизнедеятельности общества, выполняя определенные социальные функции. Будучи включены в общую систему советских социальных институтов, они являются фактором развития социалистических общественных отношений. Гражданские обряды способствуют вытеснению религиозной обрядности. Классики марксизма-ленинизма связывали становление коммунистических общественных отношений с заменой части правовых регуляторов нравственными опривыченными нормами³⁹.

При «современном» типе социальной регуляции обычаи в наиболее «чистом» виде выступают в сфере быта и морали (нравы). Кроме того, в роли обычаев часто выступают условные стандарты поведения (конвенции), которым следуют в силу традиций, не отдавая себе постоянно отчета в их «договорном» происхождении (например, правостороннее движение на улицах, регуляция с помощью дорожных знаков и т. д.). Выступая в интериоризованном виде как привычки, такие правила высвобождают творческий потенциал личности для деятельности более сложной

При доминирующем значении социальных институтов обычаями не является, однако, наиболее существенным регулятором вследствие динамики социальной жизни, развития промышленности, средств массовой коммуникации, урбанизма (общеизвестно, что в городе обычаи распространены значительно меньше, чем в деревне). Наряду с социальными институтами при «современном» типе регуляции появляется еще один «соперник» обычая — мода. Причем само следование обычаю иногда является выражением предписаний моды.

В обиходном языке сферу действия моды ограничивают одеждой, но в действительности эта сфера гораздо шире. Она представляет собой стереотипную форму массового поведения и это роднит ее с обычаем. Тем не менее, между модой и обычаем больше различий, чем сходств. Они противоположны главным образом во временном и пространственном отношениях⁴⁰. В то время как обычай статичен и сохраняется в неизменном виде в течение длительного исторического периода, мода подвижна и меняется в короткие промежутки времени, варьируя на протяжении жизни одного поколения. Различие между модой и обычаем с точки зрения их функционирования во времени накладывает свой отпечаток на способ обоснования приверженности указанным типам поведения. Основным аргументом в пользу «традиционного» образа действий является ссылка на заветы предков. Приверженность моде объясняется общепризнанностью у современников, и сама «современность» выступает как ценность, к которой апеллируют для обоснования того или иного способа действий. В отличие от обычая, который вследствие своей сильной интеграции в

³⁸ Обстоятельный разбор литературы о становлении новых гражданских обрядов дан в обзоре: Л. М. С а б у р о в а, Литература о новых обрядах и праздниках за 1963—1966 гг., «Сов. этнография», 1967, № 5. Из более поздних работ см.: П. П. К а м п а р с, Н. М. З а к о в и ч, Советская гражданская обрядность, М., 1967; В. И. Б р у д н ы й, Обряды вчера и сегодня, М., 1968; Н. П. Л о б а ч е в а, О процессе формирования новой семейной обрядности (по материалам Узбекистана), «Сов. этнография», 1972, № 1. В этой связи необходимо отметить, что в ряде случаев уместнее говорить лишь о возможности возникновения нового обряда. Чересчур поспешное приписывание традиционности тем обрядам, которые еще не выдержали испытания временем (имеющее место в некоторых работах), может дискредитировать подлинно традиционные, укоренившиеся гражданские обряды.

³⁹ См.: В. И. Л е н и н, Полн. собр. соч., т. 33, стр. 102.

⁴⁰ Впервые на это обратил внимание французский социальный психолог Г. Тард, который, несмотря на несостоятельность своей общей «подражательной» концепции, высказал ряд интересных замечаний о соотношении обычая и моды. См.: Г. Тард, Законы подражания, СПб., 1892, стр. 242—244.

культурной системе отличается локальной замкнутостью, мода диффузна и легко передается от общества к обществу или от группы к группе.

Обычай охватывает всех членов группы, и это является признаком его силы. Характерной чертой моды является то, что соответствующие образцы усваиваются лишь частью данной группы. Если модные стандарты приняты большинством ее членов, то нельзя уже говорить о моде. Когда данная мода достигает своего апогея и становится универсальным явлением, она как бы сама себя отрицает и постепенно идет к своему закату, заменяясь новыми модными образцами. Как и обычай, мода обладает определенной императивностью, однако, в отличие от обычая, отклонения от модных стандартов вызывают гораздо менее жесткие санкции, которые не выходят, как правило, за рамки сатирических.

Рассматривая моду с точки зрения стремления индивидов согласовать собственные действия с требованиями группы, следует отметить наличие двух противоположных тенденций в следовании моде: конформизма и нонконформизма. Следуя моде, люди, с одной стороны, идентифицируют себя с группой, с другой, — стремятся выделиться, определенным образом выразить свою индивидуальность. мода является механизмом уравновешивания этих тенденций.

Помимо указанных выше типов социальной регуляции, необходимо отметить существование переходных форм, пример которых дают европейские общества в XVI—XVIII веках и современные развивающиеся страны. «Переходный» тип регуляции нередко характеризуется «междоцарствием» социальных норм, или аномией, т. е. таким положением, при котором «традиционные» нормы (обычай) теряют свою силу, а «современные» лишь начинают действовать. Так, Маркс писал о состоянии, которое переживало индийское общество в результате вторжения английских колонизаторов: «Потеря старого мира без приобретения нового придает современным бедствиям жителя Индии особенно удручающий характер и прерывает связь Индостана, управляемого Британией, со всеми его древними традициями, со всей его прошлой историей»⁴¹.

Проблема перехода от «традиционного» типа регуляции к «современному» в настоящее время имеет особое значение для стран «третьего мира»⁴². Так как этнические и государственные границы совпадают не всегда, системы обычаев, которые функционируют в этнических группах, тормозят их интеграцию в государственных объединениях. В странах Африки сохранение большой семьи, родовых и племенных связей, остатков возрастных классов, мужских союзов препятствует активному участию населения в политических партиях и профессиональных союзах, выполнению гражданских обязанностей⁴³. «Современный» тип регуляции может включаться в архаический. В результате формально «современный» институт реально поддерживает традиционные структуры и сам начинает функционировать подобно им. Однако, признавая важность и необходимость выхода развивающихся стран за пределы собственного культурного наследия, нельзя сбрасывать со счета тот факт, что социальная жизнь в этих странах во многом осуществляется в своеобразных присущих им формах и не может сразу впитать в себя опыт более развитых стран. В условиях преобладания прежних, традиционных форм социального общения, основанных очень часто на разного рода родственных, общинных связях, обычай как регулятивный механизм продолжает выполнять ряд важных социальных функций. Он объединяет те слои населения, которые продолжают жить по устоявшимся, «традиционным» нормам. В связи с этим диалектика развития «переходных» обществ диктует не-

⁴¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 9, стр. 132.

⁴² См.: Б. С. Ерасов, «Мифы и тотемы» или реальное единство? «Вопросы философии», 1969, № 3.

⁴³ См.: И. И. Потехин, Проблемы борьбы с пережитками прошлого на африканском континенте, «Сов. этнография», 1964, № 4, стр. 199.

обходимость преодоления аномического состояния путем использования наличных систем обычаев. Будучи переведены на инструментальный уровень культуры, они будут способствовать осуществлению и пониманию крупных социальных преобразований. Замена «традиционного» типа регуляции «современным» происходит не надобие заполнения пустого сосуда новым содержимым; так или иначе происходит отбор различных путей на основе данной традиционной культуры. Это обуславливает необходимость тщательного их изучения для оценки перспектив и успешного планирования развития «переходных» обществ.

CUSTOM AS A FORM OF SOCIAL REGULATION

The problem of custom is examined in the paper in its sociological aspect. Custom is defined generally as an inherited stereotyped way of behaviour which is reproduced in a society (group) and is habitual to its members. The authors distinguish two types of social regulation: the «traditional» and the «modern». In the first, custom plays an especially important part, and consequently this type serves as a model for analyzing the main social functions of custom. Five such functions are examined in the paper: transmission of culture, social control, social integration, socialization and sacralization.

Under the «modern» type of regulation the main regulation function is carried by social institutions including behaviour norms that are largely formalized and embodied in the culture by special means, while custom is directly included in the social process and only exists insofar as it is followed in a particular society or group. If under the «traditional» type of regulation custom functions both on a value-normative and on an instrumental level, under the «modern» type it carries out its functions solely upon an instrumental level, being included in definite institutional systems.

Н. Н. Грацианская

**К ТИПОЛОГИИ ТРАДИЦИОННОГО НАРОДНОГО ЖИЛИЩА
В УКРАИНСКИХ КАРПАТАХ В XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА ***

(В СВЯЗИ С ПОДГОТОВКОЙ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО
АТЛАСА УКРАИНЫ, БЕЛОРУССИИ, МОЛДАВИИ)

Жилые постройки населения украинских Карпат еще слабо изучены. Не существует ни одной обобщающей работы по этой теме. Некоторые материалы о жилище Закарпатья и Западной Украины можно найти в монографиях украинских, польских и чешских исследователей, которые занимались материальной и духовной культурой населения Украины в целом и, в частности украинских Карпат¹ (т. е. Закарпатья и Прикарпатья).

Планомерная работа по сбору материала о жилище Западной Украины и Закарпатья была начата учеными Украины, главным образом Государственным Львовским музеем этнографии и художественных промыслов, только несколько лет назад в связи с подготовкой регионально-го атласа Украины, Белоруссии и Молдавии.

Крестьянское жилище любого народа представляет собой сложный культурно-бытовой комплекс, тесно связанный с самыми разными сторонами жизни. Народное жилище развивалось под влиянием устойчивых сочетаний различных факторов (географических условий, хозяйственного уклада, социальных отношений, религии и т. д.), которые вели к образованию так называемой этнической традиции.

В народном жилище эта традиция может быть очень стойкой и сохраняться даже тогда, когда изменяются породившие ее условия. Сходные условия развития жилища могут вызвать общие традиции у различных народов, особенно у народов, живущих по соседству. Это ярко проявляется на Карпатах и в прилегающих к ним областях, которые представляют собой единую хозяйственно-культурную зону. Многие сходные черты в традиционном жилище этого региона были вызваны спецификой повсеместно распространенного здесь в прошлом хозяйства — отгонного скотоводства. Сейчас в большинстве карпатских областей этот тип хозяйства давно перестал играть главную роль в жизни населения, однако

* Использованы материалы, собранные коллективом Государственного Львовского музея этнографии и художественных промыслов АН УССР для регионального историко-этнографического атласа Украины.

¹ Ф. Волков, Украинский народ в прошлом и настоящем, т. II, Пг., 1916; М. Зубрицкий, Селянські будинки в Мшанці Старосамбірського повіту, «Матеріали до української етнології», т. XI, 1909, стр. 1—22; И. Ф. Симоненко, Быт населения Закарпатской области, «Сов. этнография», 1948, № 1; его же, Соціалістичні перетворення, у побуті трудящих села Нересниці Закарпатської області, Київ, 1957; В. Шухевич, Гуцульщина, «Матеріали до українсько-руської етнології», т. I, Львів, 1899; J. Falkowski, Ze wschodniego pogranicza huculskiego, «Lud», XXXIX, 1936; J. Falkowsky, B. Pasznicki, Na pograniczu lemkowski-bojkowskiem, Lwów, 1935; A. Fischer, Rusini, Lwów — Warszawa — Kraków, 1928; J. Húsek, Národopisná hranice mezi Slováky a Karpatorusy, Bratislava, 1925; J. Tlůček, Polska chatupa na polsko-czechoslowackim pograniczu, «Ceskoslovenská etnografie», 1959, № 1, s. 87.

старые традиции в жилище долго сохранялись: их можно обнаружить кое-где и в настоящее время.

Для украинских Карпат, как и для большинства горных областей, характерны разбросанные, неправильной формы поселения, часто кучевого или гнездового плана. В долинах рек преобладает цепеобразная планировка деревни с более или менее выраженным центром, площадью или главной улицей. Дома, как и в других карпатских областях и по всей Украине, ориентированы фасадной стеной к югу, поэтому они могут стоять боком или даже под углом к улице. Постройки в большинстве горных сел располагаются по склону горы, по обе стороны реки на значительном расстоянии друг от друга. Более правильные уличные типы поселений появились в результате планомерной колонизации и характерны для словацких, немецких, венгерских сел Закарпатья.

В долинных районах Закарпатья усадьбы (*садиба*), как правило, очень малы из-за недостатка земли. Узкие полоски усадеб тесно примыкают друг к другу, постройки располагаются одна за другой в глубине двора. Условия жизни в горах вызывают необходимость сосредоточить жилые и хозяйственные помещения под одной крышей. Такая *довга хата* характерна для западной части Бойковщины и для Лемковщины. В более зажиточных усадьбах преобладает двухрядный план застройки: *хата + сѣни + комора* и *стодола + стайня* (хлев).

Особое место среди всех вариантов усадьбы занимает гуцульский *оседок*, или *гражда*, который часто встречался в южной горной части Станиславской (теперь Ивано-Франковской) области. Это единый замкнутый комплекс жилищ и хозяйственных построек с небольшим открытым двором (*підвіре*). Усадьба огорожена высоким забором с навесом, подпираемым столбами, — *граждой*. Слева и сзади хаты располагаются закрытые помещения для овец и коморы, в передней части двора — навесы для овец и хозяйственных орудий. Других хозяйственных построек гуцульская усадьба не имеет. Такой тип застройки объясняется особыми условиями быта гуцулов в горах. Очень похожие закрытые усадьбы встречаются в настоящее время в других карпатских областях, в частности, в словацком поселке Ждяре на границе с Польшей². Гуцульские *гражды* встречались только на отдельных хуторах, расположенных в горах, вдалеке от деревень. В деревнях усадьбы гуцулов открыты и отличаются от усадеб соседних верховинцев — бойков только меньшим количеством хозяйственных построек: у бойков, сочетающих скотоводство с земледельческим хозяйством, в усадьбе имеются стодола, амбары и т. д.

Крестьянское жилище украинских Карпат до недавнего времени было только деревянным срубным. На юго-востоке на Гуцульщине материалом для постройки служили хвойные породы деревьев, в других районах — лиственные (дуб, бук, ясень, тополь, береза и т. д.).

Старые дома рублены «в простой замок» или в «угол», т. е. с выпуском концов бревен наружу, из кругляков или обтесанных с двух сторон брусьев. В «немецкий замок», или «рыбий хвост», без выпусков концов бревен рублены только сравнительно новые дома.

Фундаментом старых зданий служит нижний венец сруба; для него использовались наиболее толстые прочные (обычно дубовые) бревна (*підвалини*). Под углы первого венца подкладывались большие плоские камни. Проемы для окон и дверей делались закладной техникой: бревна вставлялись в пазы вертикально расположенных балок. Окна часто размещались только в фасадной стороне дома. На двух или трех последних венцах сруба бревна выступают очень далеко за пределы каждой из

² V. Flores, Kulturní vztahy v lidovém stavitelství Karpat, «Slovenský národopis». 1968, № 2, s. 172.

стен: на этих выступах (*выпусы*) держится навес крыши, обязательный во всех карпатских постройках из-за очень влажного климата.

Преобладают четырехскатные крыши; двухскатные полувальмовые крыши встречаются главным образом в западных районах Закарпатья. По материалу покрытия крыш выделяется Гуцульщина, где четырехскатные крыши крыты дранью, т. е. узкими досками, достигающими 1—2 м в длину.

В других районах — у бойков и лемков — преобладает соломенное покрытие, сравнительно новым материалом является дранка (*гонти, гонте*). Крыша домов очень высокие и крутые, высота их в 2—3,5 раза превышает высоту самого сруба, конструкция крыши стропильная³. Стропила (*роги, козлы* до 5 м длиной) врубались прямо в верхний венец сруба, вверху они часто укреплялись поперечной перекладиной — *бантом*. Внизу стропила наращивались для навеса. Потолок держала продольная матица (*сволок*), на западе ее называют словацким термином *геренда* или польским *грагор*, а на юге — искаженным венгерским термином *мештерниця*. Сверху на матицу клали три или четыре поперечных балки, а затем в длину потолочные. Потолок имелся только в самой хате.

На стропила крепилась обрешетка — *латы*, а на них уже настилалась солома в натруску или снопиками (*китици, жупы*). На гребне солома крепилась латами, или *ключинами*, а иногда прижималась жердями по всей крыше.

Вокруг дома или только с фасадной, длинной его стороны строилась открытая или крытая галерея — деревянный помост из толстых балок, державшихся на нижнем венце сруба. Эта галерея часто была украшена резными столбами. Названия ее в разных областях неодинаковы: *мост, лавки* (у бойков), *питвар* (на юге), *присінок* (у бойков), *підхижа* (у лемков), *гонг* (у гуцулов), *ганок, турнац* (в Закарпатье).

Внешний вид стен сруба, как и повсюду, зависел от качества строительного леса. Стены, возведенные из ровного леса хвойных пород, на Гуцульщине ранее не белились и не обмазывались глиной. Щели между бревнами затыкали мхом и узкими дощечками. Для защиты от влаги бревна сруба пропитывали нефтью. В областях, где для построек использовался неровный лес лиственных пород, щели между бревнами обмазывали глиной и белили. Сруб становился полосатым (Буковина, горные районы Закарпатья). Часто белили известью внешние и внутренние стены сруба, иногда только одну стену хаты или ее фасад; остальные стены сохраняли естественный цвет. На юге Закарпатья стены срубных домов обмазывались глиной, белились и окрашивались в светло-зеленый или голубой цвет. На побелку наносился цветной орнамент. Обычай белишь внешние и внутренние стены срубных домов в XX в. широко распространился. Сейчас можно встретить и на Гуцульщине дома с побеленными стенами.

Строительная техника жилищ в украинских Карпатах сходится даже в деталях с техникой возведения жилых построек у населения карпатских областей в других странах в Западных и Центральных Карпатах⁴: в Моравской Валахии, северной Словакии, юго-восточной Польше и других. Правда, в украинских Карпатах дольше сохранялись архаичные приемы строительной техники, поскольку этот регион долгое время оставался одним из наиболее отсталых. В то же время карпатская строительная техника тесно связана с древней традицией срубно-бревенчатой

³ Сохранились сведения об архаичной конструкции крыши у гуцулов: она держалась на *кобилицах*, т. е. на полусохах, поставленных на торцовые стены сруба. Сейчас дома с такой крышей не сохранились.

⁴ V. Pražák, *Valašský dům pod Makytou*, «Národopisný sborník SAV», Bratislava, 1952, sv. XI.

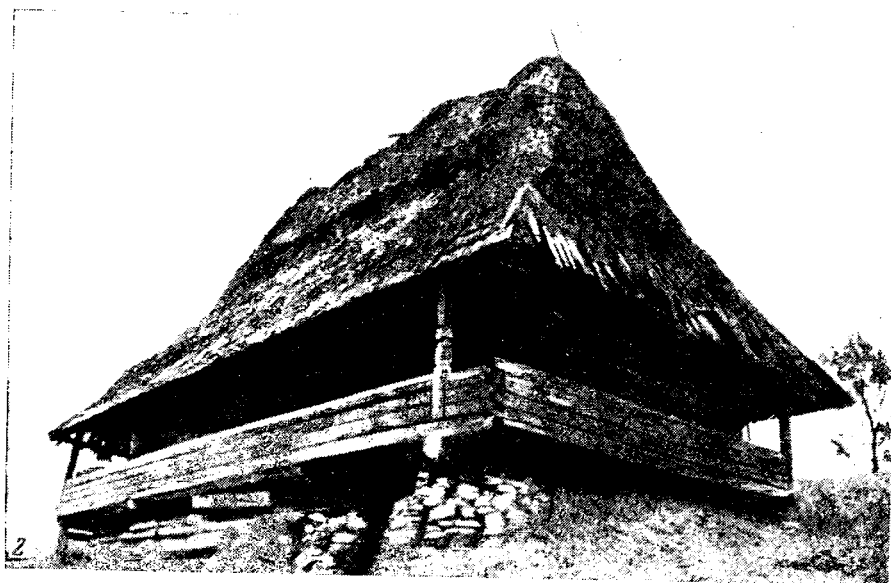


Таблица 1. Традиционные жилища в украинских Карпатах: 1 — «длинная хата» (сел. Верхне Гусне Турковского р-на Львовской обл.); 2 — хата с галереей (сел. Лисковец Межгирского р-на Закарпатской обл.);



3 — хата с коморой, пристроенной со стороны избы (постр. 1822 г., сел. Лихоборы Сколевского р-на Львовской обл.); 4 — трехраздельный симметричного плана дом, где родился болгарский историк Ю. И. Венелин (постр. в XVIII в., сел. Тибава Свалявского р-на Закарпатской обл.). Материалы этой и других таблиц получены в архиве Львовского Государственного музея этнографии и художественных промыслов АН УССР

архитектуры, знакомой как восточным, так и западным славянам уже в начале и середине I тысячелетия⁵.

Для горных районов и в новом жилищном строительстве широко применяется дерево. Это уже не кругляки, а бруссы, которые плотно прилегают друг к другу, дом ставится на каменный фундамент, а стены штукатурятся снаружи и изнутри. Часто вместо срубной техники применяется закладная. На равнине сейчас ставят в основном дома из самана, который комбинируется с кирпичом. Крыши кроют черепицей.

* * *

Планировка старых традиционных домов очень разнообразна. В основе ее, однако, лежит двухраздельное жилище, которое еще в XIX в. преобладало и на Украине. В 1945 г., по данным И. Ф. Симоненко, в Закарпатье, в Хустском, южных частях Раховского и Тячевского округов 80% жилищ в деревнях были двухкамерными⁶. Дома эти — *хаты*, или *хижи* (на западе) — состояли из теплого жилого помещения (*хата*, *хижа*, *кімната*, *світлиця*) и холодных сеней (*сіни*, *хороми*). Правда, наряду с двухкамерным жилищем здесь уже было широко известно и классическое симметричное трехкамерное жилище восточных и западных славян: *хата + сіни + комора*. И сейчас еще в горных деревнях даже среди очень старых построек конца XVII в. можно встретить трехраздельные дома такого плана. У верховинцев, например, а особенно на Гуцульщине, сохранившейся вследствие экономической отсталости и изолированности этих районов в прошлом архаичные черты в народной архитектуре, уже очень давно были распространены жилища на две избы с переоборудованной теплой коморой, т. е. *хата — лівачка* (или *хатина*) и *велика хата — правачка*. Это, несомненно, было вызвано долгим бытованием патриархальной большой семьи у гуцулов и потребностью в дополнительном жилом помещении. *Комора*, или *кліть*, ставилась в таком случае отдельно и использовалась для хозяйственных нужд.

Сени имели двоякую функцию; они использовались не только для хранения различных необходимых в хозяйстве предметов, но и в качестве тока для обмолота зерна. Такие сени — *боіще*, *боще* — характерны для лемков и западных областей Бойковщины, где существовало сравнительно развитое земледельческое хозяйство. В тех горных районах, где господствовало скотоводство, сеней такого типа не было. Сени — *боіще* нередко достигали размеров жилой хаты (3×4 м) и имели сквозные двери для выезда в поле. Большие сени с выходами на двор и в поле вообще свойственны украинскому традиционному жилищу. Они встречаются также у лемков в Польше и в Словакии. Широкие сени — *хороми* со сквозными дверями — частое явление и на Гуцульщине, но здесь их не использовали в качестве гумна.

Как и в других районах Западных, Центральных и Южных Карпат⁷, у горцев Украины очень часто к жилым домам пристраивались помещения для скота (*стайя*, *хлів*). Они располагались непосредственно рядом с сенями и под одной крышей с другими жилыми помещениями; вход в *хлів*, как правило, делался не из сеней, а со двора.

В жилищах с усложненной планировкой, построенных в начале XX в. у западных бойков, в пограничных с Польшей районах (Турка Львовской области), от *сеней*, служивших ранее гумном, поперечной стеной отделя-

⁵ L. Niederle, *Život starých Slovánů*, sv. II, Praha, 1913, s. 820.

⁶ И. Ф. Симоненко, Быт населения Закарпатской области, «Сов. этнография», 1948, № 1, стр. 72.

⁷ V. Pražák, Указ. раб., стр. 113; V. Florec, Указ. раб., стр. 174; R. Reinfuss, *Ze studiów nad kulturą ludową lemkowszczyzny po obu stronach Karpat*, «Polska Sztuka Ludowa», 1966, № 1, s. 7.

лась *стодола*, а за ней в один ряд и под общей крышей пристраивалась *стайня*. Такие дома строили и на Лемковщине в Польше⁸.

Развитие двухраздельного крестьянского жилища в украинских Карпатах шло либо по пути пристройки к нему новых помещений, либо по пути перегораживания старого помещения. Самый распространенный тип трехраздельного жилища здесь: *сени + хата + комора*.

Комора в этом типе дома располагалась за хатой со стороны, противоположной сеням, и имела отдельный выход на галерею перед домом или прямо на двор, если галерея отсутствовала. *Комора*, где хранились припасы, запиралась массивным засовом, который можно было открывать только из хаты. Именно такой своеобразный план трехкамерного жилища чаще всего встречался в старых домах XVIII—XIX вв. у всех этнографических групп населения украинских Карпат. Интересно, что у беднейших слоев крестьянства еще в начале XX в. в Хустском районе Закарпатья в селах Стебливка, Сокирница, Данилово, Крайниково, Александровка сохранялся необычный для равнинных районов тип двухраздельного жилища. Оно состояло из теплой избы с печью и *коморы*. Оба эти помещения не сообщались друг с другом, в каждое из них можно было попасть только с галереи, расположенной вдоль длинной стороны дома.

Как и в карпатских областях других стран, в украинских Карпатах генезис трехраздельных и многокамерных жилищ нередко шел путем внутреннего членения двухраздельных домов. Прежде всего, в двухраздельном жилище в холодных сенях отгораживалась поперечной стеной *комора*. Как правило, она была холодной и служила хозяйственным складом. Но в отдельных районах, особенно на юге Закарпатья, эта отделенная от сеней комната превращалась в кухню; сюда поворачивалось и устье печи, отапливающей дом. Почти в каждой усадьбе строились и летние кухни.

В жилой избе и *коморе* и в трехраздельном жилище отгораживались новые помещения, входы в которые располагались в глубине сеней. Новые помещения — *боковые коморы* — служили чаще всего спальнями для отдельных членов семьи. По типу своему такие дома напоминали полуторарядные или двухрядные крестьянские жилища польско-словацкого пограничья в центральных Карпатах⁹ и в Лемковщине в Польше¹⁰. Интересно, что аналогичная планировка встречается и в домах поздних развитых типов (все комнаты в таком случае отапливаются), и в старых хатах верховинцев (чаще всего гуцульских), где их распространение объясняется необходимостью дополнительных помещений для отдельных пар большой неразделенной семьи.

Для жилища населения карпатских областей Украины, особенно для верховинцев, как и для карпатских горцев в других странах, характерны пристройки к внешним глухим (северным) стенам дома. Пространство под навесом крыши у фронтовой стены использовалось в качестве галереи, с западной же стороны дома оно отгораживалось досками, плетнем, обмазанным глиной, а позднее и срубной стеной. Образовавшиеся длинные помещения вдоль одной или нескольких стен дома служили для утепления дома и защищали его от ветра, сырости и снега. Использовали и называли эти помещения по-разному. Так, на Бойковщине их называли *половник* или *пилвник* и хранили в них корм или подстилку для скота. На Лемковщине эти помещения назывались *плевня*. В гуцульском жилище подобные пристройки служили зимним помещением для овец и телят. Они соединялись с сенями — *хоромами* и назывались *притулами*.

⁸ Р. Рейнфусс, Народная архитектура лемков, «Карпатский сборник», I, М., 1972.

⁹ О. А. Ганцкая, Н. Н. Грацианская, Крестьянское жилище западных славян, «Типы сельского жилища в странах Зарубежной Европы», М., 1968, стр. 177.

¹⁰ Р. Рейнфусс, Указ. раб

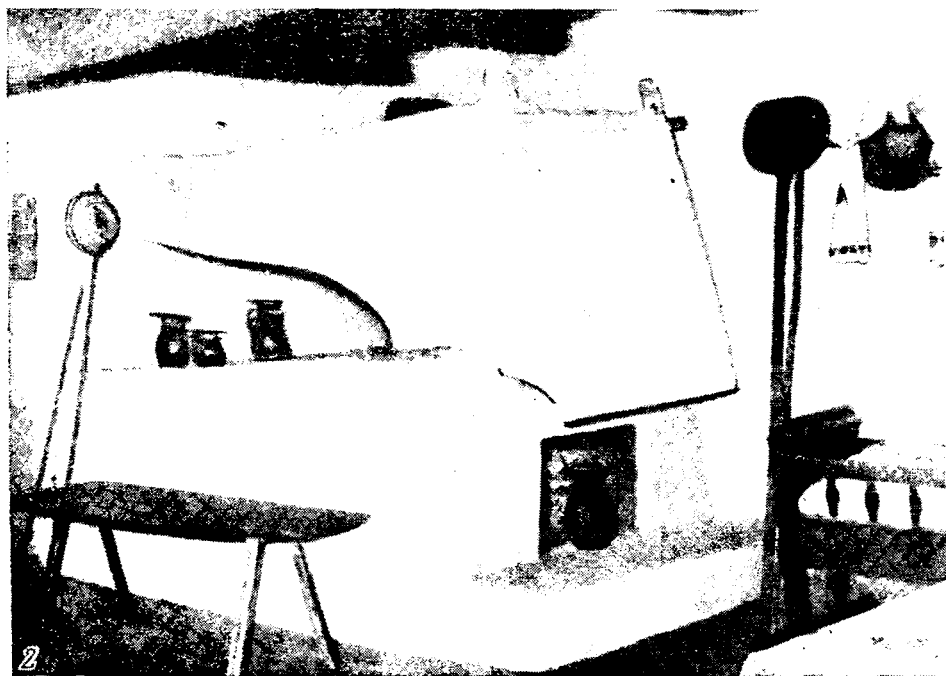
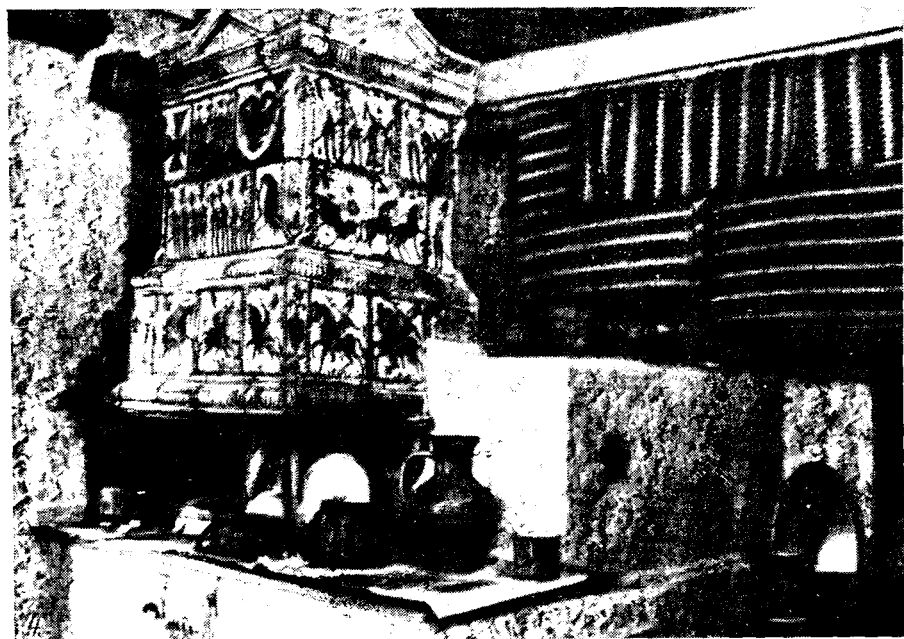
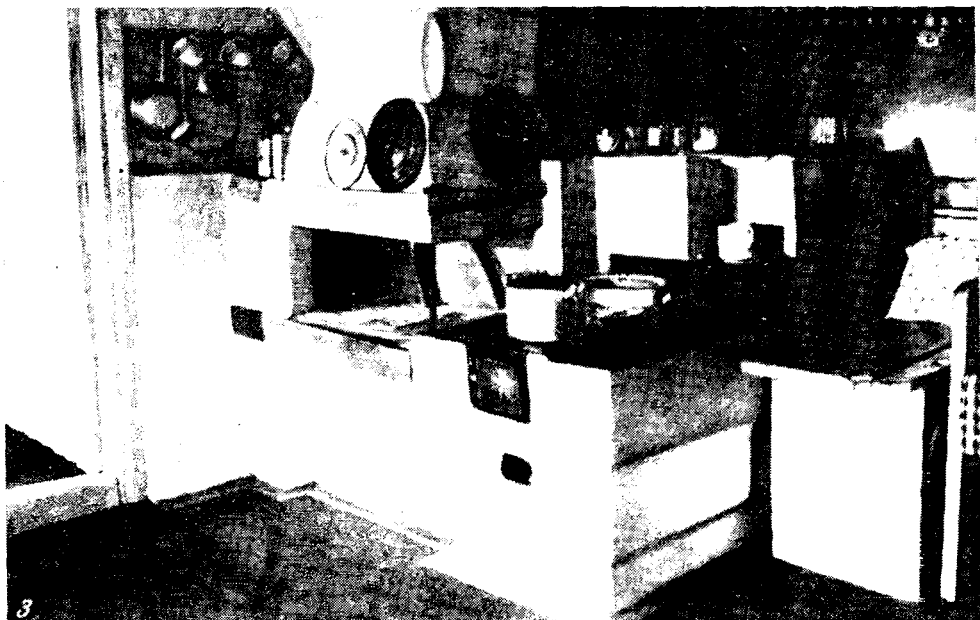


Таблица 2 Типы печей в крестьянских домах украинских Карпат: 1 — курная печь в хате (сел. Верхне Гусне Турковского р-на Львовской обл.); 2 — полукурная печь с дымоотводом в сених (сел. Ореховцы Ужгородского р-на Закарпатской обл.);



3 — печь с дымоотводом, выходящим под крышу (сел. Вовчковцы Снятинского р-на Ивано-Франковской обл.); 4 — печь в гуцульском доме (сел. Пыстин Косовского р-на Ивано-Франковской обл.)

Основной жилой комнатой была хата (*хижа, кімната, свитліця*). Внутренняя ее планировка и меблировка во всех областях украинских Карпат почти одинакова. Бытовое использование каждого угла было строго определено. Вдоль двух стен стояли *лавы*. В одном из углов справа или слева от входа помещалась печь, занимавшая около $\frac{1}{4}$ части хаты. По диагонали от печи в «почетном углу» ставился стол. У глухой стены было место для сна, где стояла кровать (у гуцулов) или настил из досок — *постіль*. Над постелью висели жерди — *гредци* (у гуцулов), на которые вешали одежду, или ковры (*киліми, ліжники*). У входной двери напротив печи стоял *мисник* (полка для посуды). У передней стены было место для сундука — *скрині*. Интересно, что сундуки-лавки, известные словакам и венграм Закарпатья под славянским названием *лада*, украинские крестьяне заимствовали из города в начале XX в. и называли их *бамбетель*.

Еще в начале нашего века большинство хат было курными. Курные хаты у гуцулов называются *бурдей*. Этот термин широко распространен на Балканах, где он обозначает курную полуземлянку. Дым в такой хате расстилался по потолку и выходил в открытую дверь или в окна. В некоторых домах для выхода дыма в потолке вырубали отверстие на чердак — *вікно*. В крышах как соломенных, так и крытых дранью, делались отверстия с двух сторон у концов гребня (*сліпий комин, димник*).

Печь сооружалась из глины и камня на деревянном каркасе, перед устьем печи устраивался деревянный выступ из балок (*пріпичок, а сбоку — запічок*), врубавшихся в стены сруба. Во второй половине прошлого века распространились полукурные печи с дымоотводом, сделанным на четырех балках из плетня, обмазанного глиной (*куш, кіш*). Сверху на него ставили плоский камень, предохраняющий от искр, а под углом к дымоотводу прикрепляли горизонтальную *цівку* или *лежух*, тоже из дерева или плетня, для вывода дыма в сени. В сенях чаще всего не было потолка, и дым выходил под крышу. Иногда же потолок закрывал лишь половину сеней, а под *цівкой* устраивался большой плетневый комин (дымоход), выводивший дым за пределы крыши. В конце прошлого века в хатах появились плиты с духовками; их пристраивали к прежней печи.

Устье печи в хате в домах украинских Карпат обращено к входной двери (так называемый украинско-белорусский план). В некоторых же западных областях, а также в Закарпатье у лемков, печь нередко обращена устьем к узкой торцовой стене (среднерусский план), как и повсюду в словацких районах.

В гуцульских деревнях печи украшались узорчатыми изразцами, которые изготовлялись местными гончарами в городах Косове и Пистине. Стены украшались расписной керамикой, пол и постель застилались домоткаными коврами (*ліжники* и *коци*). Хата имела необыкновенно нарядный вид.

Новые дома в Прикарпатье и Закарпатье по планировке почти однотипны и не имеют ничего общего с традиционным жилищем. Это квадратные в плане городского типа коттеджи, иногда со вторым этажом, предназначенным для спален. Часто строятся застекленные веранды, через которые входят в кухню. Кухня с современной плитой обставлена городской мебелью. Она служит чаще всего и столовой, где собираются все члены семьи, т. е. главным жилым помещением; здесь даже ставят радио и телевизор. В кухне часто и спят. В первом этаже располагается и парадная комната — горница. Она обычно обставлена спальным гарнитуром фабричного изготовления из полированного дерева. От традиционной расстановки мебели здесь не осталось и следа. Однако в Закарпатье, например, создается новая традиция расстановки мебели в парадной хате, пришедшая, по-видимому, в деревню из города: у глухой стены поперек хаты ставится кровать (или две кровати) для хозяина с хозяй-

кой, накрытая красивым покрывалом, у ног располагают стол, у противоположной стены — большой платяной шкаф, у окна — зеркало. Пол застилается домоткаными коврами. В гуцульских домах сейчас даже оштукатуренные стены расписывают сплошным пестрым орнаментом.

В старых домах в настоящее время резко различается обстановка комнат, принадлежащих молодому и старому поколению. Старики сохраняют старую мебель и традиционную ее расстановку. Молодежь обставляет новой мебелью и старые дома, но предпочитает сразу же построить новый дом, отвечающий современным требованиям. Социальный состав горных и прилегающих к ним деревень в корне изменился. Значительную часть населения составляют рабочие промышленных предприятий. Многие возвращаются в деревню на летний сезон. Рост материального благосостояния в быту сказывается наиболее ярко на современном жилище.

* * *

Главным признаком, который кладется в основу типологии народного жилища, в особенности при сравнительном его изучении на большой территории, является планировка жилища в ее историческом развитии. Именно планировка дает возможность проследить сложение и развитие отдельных типов жилья начиная с самых отдаленных времен. Принимается во внимание и бытовое использование отдельных помещений, система их отопления. При более дробной классификации обычно учитывается целый комплекс второстепенных признаков, позволяющих выделять локальные типы жилища: материал, строительная техника, форма крыши, связь жилища с хозяйственными постройками, декоративное оформление дома и т. д.

В планировке традиционного крестьянского жилища в горных районах украинских Карпат в XIX — начале XX в. не существовало значительных локальных различий. На всей территории было распространено жилище двухраздельного плана, состоящее из теплой хаты и холодных сеней. Бытовало и трехраздельное жилище обычного для восточных и западных славян симметричного плана, состоящее из хаты, коморы, а также расположенных между ними сеней.

Сени, особенно на Бойковщине, достигали очень больших размеров и использовались для хозяйственных нужд. В отдельных районах (особенно на юго-западе Закарпатья) холодные сени постепенно превращались в кухню. В трехраздельном жилище холодная комора часто переоборудовалась во вторую избу.

Те же типы планировки и та же тенденция развития крестьянского жилища в изучаемый период были характерны и для равнинных районов Украины.

В украинских Карпатах сложился своеобразный план трехраздельного жилища, состоящего из сеней, хаты и коморы, пристроенной к первоначально двухраздельному жилищу со стороны хаты, с отдельным выходом на двор или галерею. К сеням же с другой стороны вместо обычной *коморы* нередко пристраивался хлев, как и во многих домах других карпатских горцев. Как и в жилищах карпатских областей других стран, жилище украинских горцев по своей планировке было гораздо более сложным, чем на равнине. Особые местные условия приводили к пристройке хозяйственных помещений вокруг дома, а также к возведению внутренних перегородок внутри самого дома. Можно говорить только о более или менее значительном преобладании какого-либо одного типа жилища в отдельных областях украинских Карпат. Более простые из перечисленных типов преобладали в отсталых в экономическом отношении регионах. Большое значение здесь имели и социальные причины: усложненные типы планировки обычно характерны для наибо-

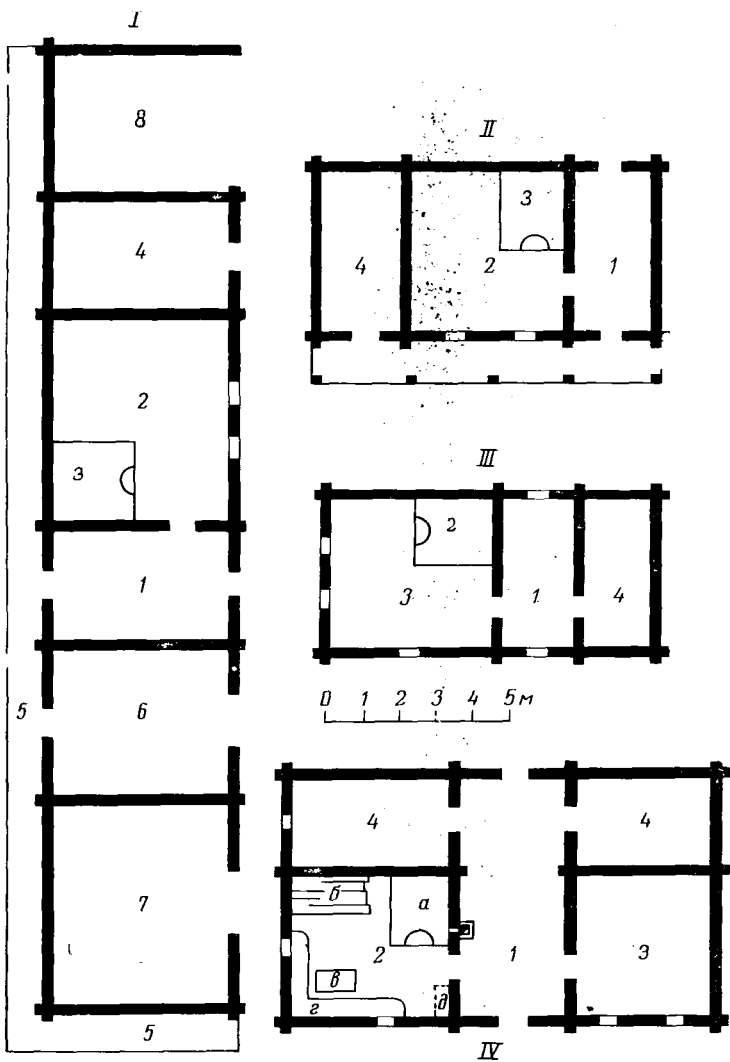


Таблица 3. Планы традиционных народных жилищ в украинских Карпатах: I — дом конца XX в. в Нижне Вьидско Дрогобыцкого р-на Львовской обл.: 1 — сини; 2 — хата; 3 — пичь; 4 — комора; 5 — пиливник; 6 — stodola (бойще); 7 — стайя; 8 — шопа. II. Хата, постр. 1792 г. (сел. Орявчик Сколевского р-на Львовской обл.): 1 — сини; 2 — хата; 3 — пичь; 4 — комора. III. Дом, где родился Ю. И. Венелин, постр. XVIII в. (сел. Тябава Свалявского р-на Львовской обл.): 1 — сини; 2 — пичь; 3 — хата; 4 — комора. IV. Дом постройки 1907 г. (сел. Ракиг Ивано-Франковской обл.): 1 — сини, 2—3 — хата; 4 — комора; а — пичь; б — постель; в — стол; з — лавы; д — мисник

лее зажиточного слоя крестьян, но иногда были вызваны условиями существования большой семьи в экономически отсталых районах.

По комплексу второстепенных признаков в украинских Карпатах различаются несколько региональных типов традиционных жилищ. Локальные различия имеет и терминология.

Жилище Гуцульщины выделялось внешней отделкой стен сруба, лишенных какой-либо обмазки и побелки. Крыша гуцульских жилищ высокая, крыта дранью. В горных хуторах существовал особый тип усадьбы (*гражда*) с замкнутым прямоугольным двором. Скотоводческий ха-

рактиер экономики обусловил небольшое количество хозяйственных помещений. Для гуцулов характерно необычайно красочное внутреннее убранство дома.

Жилище бойков представляло собой сруб, чаще всего обмазанный глиной и побеленный как с внешней, так и с внутренней стороны. Крыша — очень высокая, четырехскатная, крыта преимущественно соломой. В усадьбе, кроме помещений для скота, имелись и постройки, необходимые для ведения земледельческого хозяйства. Сени часто использовались в качестве тока для обмолота зерна. Для западных районов расселения бойков (Старый Самбор, Турка) характерно объединение хаты и хозяйственных помещений под одной крышей в однорядной связи.

Жилище лемков напоминает жилище западных бойков. Постройки срубные, побеленные снаружи целиком или только в пазах между бревнами. Крыша чаще всего крыта соломой. Преобладала однорядная связь дома и хозяйственных помещений. Для большинства из них характерна сложная планировка помещений, напоминающая двурядные и полоторядные планировки карпатского жилища юго-восточных областей Польши.

На юге Закарпатья в деревнях Тячевского и Хустского районов дома по своему внешнему виду напоминали венгерские. Здесь, кроме того, преобладали теплые сени, использовавшиеся в качестве кухни.

Малая степень изученности жилища украинских Карпат не позволяет еще точно выделить локальные типы и границы их распространения. Публикация историко-этнографического атласа с картами распространения отдельных элементов народной архитектуры даст прочную основу для глубокого изучения жилища украинских Карпат.

Итак, можно сказать, что традиционные жилые постройки украинских Карпат по своему типу и пути развития тесно связаны с народным украинским, а в более широком масштабе с восточнославянским и западнославянским жилищем. В то же время народное жилище в украинских Карпатах имело много особенностей, характерных для населения всей Карпатской зоны, независимо от этнических границ. По сравнению с равнинной Украиной здесь значительно дольше сохранялись архаичные элементы, что вообще характерно для горных районов всех стран.

TOWARDS A TYPOLOGY OF THE TRADITIONAL FOLK DWELLING IN THE UKRAINIAN CARPATHIANS IN THE XIXth — EARLY XXth CENTURIES

The typology of the traditional dwelling examined here is based upon its plan (lay-out). In subdividing each type into subtypes a combination of other indicators is taken into account. Investigation has shown that there were no substantial local differences in the lay-out of peasant dwellings in the XIXth — beginning of XXth centuries. The symmetrically-planned dwelling common to eastern and western Slavs was prevalent over the whole territory under consideration. Besides this, owing to the conditions characteristic of life in mountain regions, a peculiar three-part plan dwelling has taken shape, as well as a multipart plan of much greater complexity than that prevalent in the plains. An important role in the diffusion of complex lay-outs was played by social causes. Several regional types with corresponding local terminology may be distinguished by a combination of indicators.

The traditional Ukrainian Carpathian dwelling is closely related in its type and its course of development to the dwellings of Ukraine proper, but has certain features characteristic of the Carpathian zone, as a whole regardless of ethnic boundaries.

**ПЕСНИ, ИСПОЛНЯВШИЕСЯ ВО ВРЕМЯ КАЛЕНДАРНЫХ
ОБХОДОВ ДВОРОВ У РУССКИХ**

Календарные обходы дворов с песенным пожеланием благополучия вообще и урожая в особенности известны многим земледельческим народам. Обычно все они исполняются и строятся по типу новогодних поздравительных песен — коляд, изученных достаточно полно и на русском материале и на материале других, в том числе неславянских народов¹. Поэтому говорить о них подробно нет необходимости. В этой статье делается попытка ответить на вопрос, который поставил в своей книге о русских аграрных праздниках В. Я. Пропп: не встречаются ли обычаи, сходные со святочным колядованием, в других праздниках². В. Я. Пропп предложил методику изучения календарного годового цикла по отдельным составляющим его мотивам. Оказалось, что целый ряд мотивов повторяется, и это повторение помогает объяснить их коренной смысл. Среди повторяющихся мотивов, наряду с поминовением усопших, культом растений и прочим, В. Я. Пропп отметил поздравительно-заклинательные песни. К ним он отнес *зимние колядки, осень, виноградь, щедровки*, песни-шествия с козой и плугом, имитацию сеяния. Он также указал на случай колядования на масленицу в Ярославской губернии, пасхальный *вьюнец* в Нижегородской, Костромской и Владимирской губерниях и, наконец, белорусские *волочebные* песни. В случае с масленицей, согласно В. Я. Проппу, колядование просто перенесено на другое время, а вьюнишные и волочebные песни — чисто местное образование. Исследователь не нашел никаких признаков колядования в другие сроки и поэтому обход дворов колядного типа не был признан сквозным мотивом годового земледельческого круга. Однако привлечение некоторых малоизвестных сообщений, разбросанных в дореволюционной периодике, и особенно новых рукописных материалов, появившихся уже после выхода в свет книги В. Я. Проппа, показывает, как мне думается, что значение календарных обходов дворов несравнимо шире, чем это принято было считать. Однако новых русских материалов все же недостаточно для убедительного доказательства повторяемости данного мотива в календарном цикле. Поэтому целесообразно привлечение данных по другим славянским народам, что позволит поставить вопрос об обходах дворов как исконном, традиционном мотиве годичного цикла аграрных древне-

¹ А. Н. Веселовский, Румынские, славянские и греческие коляды, Сб. «Отделения русского языка и словесности АН» (далее ОРЯС), т. XXVII, № 4, 1883; А. А. Потебня, Объяснение малорусских и сродных народных песен, т. II; Колядки и щедровки, Варшава, 1887; Н. Ф. Сумцов, Научное изучение колядок и щедровок, Киев, 1886; Б. А. Шайкевич, К вопросу о генезисе и развитии колядных песен и обрядов. «Сов. этнография», 1933, № 1; P. Saganap. Obrzed Koledowania u Slowian i u Rutenow, Studium porownawcze, Krakow, 1933; В. И. Чичеров, Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. М., 1957. (Не привожу многочисленных работ по украинским, польским, чешским, южнославянским, греческим и румынским колядам.)

² В. Я. Пропп, Русские аграрные признаки, Л., 1963, стр. 35.

русских праздников. Тем самым к перечню сквозных календарных мотивов В. Я. Проппа можно присовокупить еще один.

Начнем с обзора русских материалов. Колядование состоит в том, что колядовщики артелью обходят все избы своей деревни, величая особыми песнями хозяина и его семью. Они просят вознаграждения и желают хозяевам хорошего урожая, приплода скота и т. п. На голову скупых хозяев сыплются угрозы и страшные посулы. Одна и та же песня с чисто народной амбивалентностью могла обернуться добром и злом, хвалой и бранью, прославлением и проклятьем. Думается, что и ругань имела некогда магически-производительное значение, поэтому обычное в литературе разделение колядок на песни с положительными и отрицательными концовками в известной мере механистично.

Исполнение коляды на масленицу зафиксировано на Ярославщине и Новгородчине³. Интересно, что во Владимирской, Вологодской, Костромской и Тверской губерниях зафиксированы оригинальные обходы дворов на масленицу с особыми поздравительными песнями типа колядных, с использованием некоторых их поэтических формул (требования подарка, угрозы), но не тождественных им по содержанию. Дети, иногда ряженые, ходят большой гурьбой по деревне, распевая у окон песню: «Масленица, полизуха Борисьевна!» со словами: «Подайте блинка для маслены! Подавай, не ломай, во весь каравай!»⁴. Другая песня: «Прощали дворы, наполнили сумы», с припевом: «Ах, масленица, обманщица!»⁵. Или:

Тетушка, не скупися,
Масляным кусочком поделися!
Не дашь пирога —
Корову со двора!⁶

Интересный материал мы находим у А. С. Фаминцина: «Обряд проводов масленицы... сопровождается в Галицком уезде Костромской губ. и в Тверской губ. шествием *окликальщиков* с еловыми ветвями (!) в руках. Ветви эти ставятся ими также на дворах хозяев, предлагающих окликальщикам угощение»⁷.

Магическое значение таких обходов очевидно. *Окликальщики* (с этим термином мы еще встретимся) ставят зелень лишь в тех дворах, где они получают ритуальное вознаграждение. По форме этот поздравительный обход похож на колядный, но не тождествен ему. Обращает на себя внимание тот факт, что еловые ветви здесь имеют ту же функцию, что и березовые ветви во время соответствующих обходов на семик.

В предпасхальное «середокрестие» (середина великого поста) в костромских деревнях пели под окнами песенку типа коляд с зачином: «Крестички-жавороночки! Половина-то говенья переломится, овсяная краюшка растворится». Эта песня кончалась словами: «Кто не даст креста, заболит спина!» (Записано в 1959 и 1966 гг. в Пышугском районе).

В сборнике П. Шейна «Великорусс» (№ 384) опубликован псковский вариант «Просо сеяли», который исполнялся, очевидно, при своеобразном

³ И. М. Снегирев, Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. II, М., 1838, стр. 133—134. См. также А. А. Титов, Библиографический очерк М. Диева, «Чтение общества истории и древностей российских», 1887, кн. I, стр. 34; Ю. и Б. Сололовы, Сказки и песни Белозерского края, М., 1915, № 347.

⁴ М. И. Смирнов, Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде по этнографическим наблюдениям, «Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведного музея», вып. I, 1927, стр. 18—20.

⁵ А. Н. Соболев, Детские игры и песни, «Труды Владимирской ученой архивной комиссии», кн. 16, Владимир, 1914, стр. 37.

⁶ Из рукописного фонда Вологодского хорового общества (запись 1960-х годов); за сообщение песни, записанной с мелодией, благодарю М. Ш. Бонфельда.

⁷ А. С. Фаминцин, Богиня весны и смерти в песках и обрядах славян, «Вестник Европы», 1895, № 7, стр. 149.

обходе дворов. К сожалению, в публикациях не отмечено, исполнялась ли песня зимой или весной.

К бесспорно весенним обходам дворов могут быть отнесены егорьевские окликания. Вечером накануне 23 апреля перед каждым домом поют оклиkanie Егория; певцам подают яйца, хлеб, деньги. Костромские записи этих окликаний хранятся в рукописном архиве Института русской литературы АН СССР (ИРЛИ). По форме исполнения и даже по композиции они близки колядкам⁸.

Если здесь обход содержит ярко выраженную магию оберега скота, то на Смоленщине, по сообщению С. В. Пьянковой, записана недавно уникальная егорьевская песня с пожеланием богатого урожая (жита). Текст ее я, к сожалению, не располагаю, но мне известен аналогичный белорусский материал. В Белоруссии зафиксирован весенний обход дворов в Юрьев день. Формы этого обряда безусловно древнерусские, но сохранились лучше, чем в России. В полесской дер. Слобода Тонежского сельсовета Мазурского района дети (девочки 7—10 лет) с небольшой украшенной елочкой идут в поле на озимые хлеба, где исполняют песенку с пожеланием хорошего урожая. Возвращаясь с поля, поют перед каждой избой:

Дзе карагод ходзіць,
Там жыта родзіць,
А дзе ён не бывае,
Там жыта улягае⁹.

Хотя это свидетельство относится уже к детской, игровой, т. е. отраженной форме существования аграрного обряда, тем не менее в нем все для нас существенно и знаменательно. Имею в виду такие детали, как предваряющее обход шествие хоровода с зеленым деревом в озимое поле, пение там урожайной песни, пение обходной песни перед каждым двором и, наконец, сам текст приведенной песни — короткая, магическая формула, родственная русским календарным заклятиям. Знаменательно и то, что этот обход совершался как самостоятельный обряд; древние земледельцы должны были придавать ему особенно большое значение, поскольку он был приурочен к началу весны.

Сходство волочевых песен с колядными общепризнано. Однако мне кажется, что мнение, будто волочевый обряд, приуроченный к пасхе, — это сугубо белорусское явление, спорно. Аналогичные весенние песни обнаружены у русских (Брянская, Смоленская, Псковская области) и украинцев. Черты двоеверия в них весьма определены. Припев: «Христос воскрес, сын божий!» явно пасхального происхождения, не может считаться исконным. Эти песни гораздо древнее пасхи. Они сохранились от существовавшего некогда большого праздника весны — с жертвоприношениями, поминовением предков, с праздничными ритуальными шествиями не только от дома к дому в своей деревне, но и от села к селу, с коллективными играми и хороводами. Языческой древностью веет от припевов: «Нехай так будет!» или «Жаркое солнце всходит!». Весной и перед самым началом сева яровых (по свидетельству академика Н. М. Никольского)¹⁰ целые села отправлялись поздравлять соседей. Волочевники, подобно колядовщикам, обходя дворы, желают хозяину густого, колосистого, «ядрянистого» жита. Поют: «Ай, дай, боже, сивых вопрев!»; «За этим же, хозяйнушка, живи здорово, живи богато!»¹¹.

⁸ «Институт русской литературы АН СССР» (далее ИРЛИ), р-V, м/ф., запись 1914 г. В. Королева в Макарьевском уезде Костромской губ.

⁹ М. М. Гваздеу Месца традыцыйнай песні у жишці сучайнай беларускай вескі. «Весці Акадэміі навук БССР. Серыя грамадскіх навук», Мінск, 1963, № 3, стр. 84.

¹⁰ Н. М. Никольский, История БССР, вып. 1, Минск, 1946, стр. 47. Ср. его же, Мифология и обрядность волочевых песен, Минск, 1931 (на белор. яз.).

¹¹ Образцы см. в сб.: «Поэзия крестьянских праздников» (раздел «Весенние обходы дворов»), Л., 1970; Там же, см.: егорьевские песни, стр. 313—316.

Самостоятельность и оригинальность русских волочебных песен, которые остались от древнерусских весенне-праздничных шествий, их приуроченность к сельскохозяйственному календарю, их магическое содержание, при несомненном типологическом сходстве с колядами, свидетельствует, очевидно, о том, что они всегда существовали в составе весенних аграрных праздников¹².

К пасхальной или же послепасхальной субботе (либо к воскресенью) был приурочен еще один вид весенних поздравительных песен, сопровождавших обход дворов молодых супругов, поживившихся истекшей зимой — так называемый *вьюнец*, *вьюнишник* или *вьюницы*, т. е. окликающие молодых. Чаще всего их исполняли в воскресенье фоминой недели, получившей даже название *вьюнищно* (характерно, что пасхальная суббота в других местах называлась соответственно *окликальной*).

Записи *вьюнишных* песен сделаны во Владимирской, Костромской, Нижегородской и Ярославской губерниях¹³. Сходство их с колядками несомненно: тот же обход дворов, то же величание, то же требование подарка, та же угроза скупым и т. п. Ходили не только дети: в ряде мест обряд совершался всей деревней во главе со стариками или хорошо знающими обычаи женщинами. Зачастую шествие продолжалось всю ночь до рассвета. Известны случаи, когда, как и во время волочебных обходов, окликали молодоженов не только свсей, но и всех соседних деревень. Певцы называли себя *окликальщиками* да *величальщиками*. Одни песни были адресованы молодому мужу (*вьюнцу*), другие — жене (*вьюнице*), и особая песня предназначалась им обоим. Они, как и колядки, начинались с просьбы разрешить петь: «Ой, благославляй-ко ты, хозяин, молодых окликать!». Окликальщики «далеко шли», «почитанье несли, уваженьице». В заключение они требовали подарка¹⁴. Собственно аграрных мотивов во «вьюнце» почти нет.

Из весенних обходов упомяну также любопытное свидетельство, относящееся к Вятской губернии, где в день Бориса и Глеба молодежь пела своеобразную коляду. Знаменательно, что святых Бориса и Глеба называют в народе «сеятелями»: «Борис — Глеб сеют хлеб». Не исключено, что перед нами след былой аграрно-календарной приуроченности весеннего обхода дворов. Автор заметки сообщает: «Позволим себе указать на любопытное обыкновение молодого поколения в Никулицком приходе Вятского уезда (в самом древнейшем) ежегодно, в день Бориса и Глеба (2 мая), вечером ходить по дворам для сбора яиц, из которых на другой день для участников готовится какой-либо любезной хозяйкой в большом котле общественная яичница, иногда из нескольких сот яиц, причем для еды ее ложка и хлеб приносятся уже обыкновенно каждым из дома особо. Так, в одной известной нам деревне в этом приходе участвуют в мирской яичнице человек 30 мужской молодежи, которая собирает от 200 до 300 штук яиц. При собирании участники этой своего рода коляды у каждого двора поют особую песню, начинающуюся словами: «Пришли славцы, пришли ярославцы к доброму хозяину» и проч.¹⁵ (полный текст не приведен).

Существует несколько свидетельств об обходах дворов с песнями на семик (русальную неделю); в так называемые «зеленые святки». Эти

¹² Показательно, что в белорусском Полесье, например, волочебные песни наравне и наряду с колядками и щедровками называются народом «обходными» (З. Я. Можейко, Традиционное песенное искусство в современном музыкальном быту белорусского полесского села. Канд. дис., Минск, 1969, стр. 82).

¹³ О ярославских записях см.: Д. Ушаков, Сведения о некоторых поверьях и обычаях Ростовского уезда Ярославской губ., «Этнографическое обозрение», 1904, № 2, стр. 162. (Наличие их подтвердила и Угличская экспедиция Ленинградского государственного института театра, музыки, кинематографии (ЛГИТМК) 1969 года.

¹⁴ К. Веселовский, Вьюство в Мордвинской вол. Гороговецкого уезда, Владимирской губернии, «Владимирские губ. ведомости» 1863, № 41.

¹⁵ «Волжский вестник», Казань, 1886, № 154, стр. 3; см. также: «Вятские губернские ведомости», 1886, № 62, стр. 4.

свидетельства отрывочны, разбросанны и никогда не сопоставлялись ни между собой, ни с песнями колядного типа. А между тем во многих семичихих песнях встречаются поэтические формулы заклания на урожай, дословно совпадающие с колядными и волочечными: «Зароди, боже, жито густое, колосистое, ядрянистое»¹⁶; «Как из колосу осьмина, из зерна-то коврига, из полузерна пирога»¹⁷.

Семиковые обходы дворов, сопровождавшиеся сбором яиц и пением особых песен, зафиксированы также в Поволжье, Сибири и Владимирской губернии. В с. Станки Мстерской вол. Вязниковского уезда Владимирской губ. двух подростков наряжали Семиком и Семичихой; с ватагой ребятишек, которые били палкой в старое ведро, они ходили под окнами домов, выпрашивая муку, крупу, масло, сметану, яйца, сахар и пр. Дети приговаривали: «Подайте на семичка два яичка!». Из собранного в Троицу готовилась еда. При этом пели песню:

Семик честной,
Семик ладужный
Послал за венцом.
На нем семь одёж —
Все шелковые,
Полушелковые.
Семику да Семичихе — яичко!
Семик баню продает,
Семичиха не дает.
Стряпуха стряпала
В тесто ложки прятала¹⁸.

В Сибири на семик девушки образовывали *вьюны* — кружки по 10—15 чел., наряжали две березы (одну девкой, другую парнем) и вечером пели под окнами, за что получали яйца. Когда обрядовые песни забывались, то продолжали ходить с семиковой березкой по домам и петь за угощение обычные частушки¹⁹.

Отрывок песни семикового обхода дворов с требованием ритуальной яичницы приводит П. И. Мельников-Печерский:

Дай нам шильцо да мыльцо,
Белое белильцо
Да зеркальцо,
Копейку да денежку —
За красную девушку!
Ой дид-ладо!
Семика честного яичницу!

Уникальность этих свидетельств состоит в том, что в них зафиксирован русский обычай весеннего обхода дворов с деревьями и песнями колядного типа, что до сих пор считалось исконно западноевропейской формой, не имеющей аналогии на Руси²⁰.

¹⁶ В. Н. Добровольский, Смоленский этнографический сборник, ч. IV, М., 1903, стр. 172, №№ 12, 13.

¹⁷ М. Смирнов, Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде (Владимирской губернии) по этнографическим наблюдениям, «Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведческого музея», Переславль-Залесский, 1927, стр. 33—34.

¹⁸ Г. К. Завойко, Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ., «Этнографическое обозрение», 1914, № 3—4, стр. 152.

¹⁹ Г. С. Виноградов, Материалы для народного календаря русского старожилго населения Сибири, Иркутск, 1918, стр. 43—44.

²⁰ В. Я. Пропп, Указ. раб., стр. 55. Вспомним свидетельство о масленичном обходе дворов с елкой в Костромской и Тверской губ.

Но если семииковые обходы хоть как-то представлены в русской этнографической литературе, то обходы дворов в Иванов день, на Купалу, насколько мне известно, вообще никогда не фиксировались в районах, где живут русские. Тем более знаменательны записи, сделанные недавно в Демидовском районе Смоленской области и любезно предоставленные мне преподавателем Смоленского музыкального училища С. В. Пьянковой²¹. Одна из них сделана в дер. Еськово, где если подадут, пели:

Роди, боже, чисто жито!

С. Пьянкова сообщает, что эту песню поют у каждого дома. За пение выносят кулагу, мед, творог. Потом «выгоняют ведьм» с жита, жгуг около клети катки (колеса)²².

Любопытна поэтическая строфика песни, редкая для русских купальских: трехстрочная, с чередованием фраз по схеме АВВ—АВС. Мелодия по структуре близка веснянкам.

Строка еськовского варианта: «Роди, боже, чисто жито!» позволяет связать празднование Купалы с грядущей жатвой и глубже понять аграрный смысл купальского праздника. Перед нами один из регулярно повторяемых на протяжении всего хозяйственного года мотивов.

Купальские обходы в день летнего солнцезворота — это переключка с колядным обходом в день зимнего солнцезворота. Форма исполнения, содержание и назначение всех этих календарных обрядов в общем одинаковы. Такие обходы повторялись весь год, с первого до последнего календарного праздника, и прекращались только на время уборки урожая, когда они были уже не нужны, ибо их конечная цель состояла в обеспечении урожая средствами магии.

Таким образом, в русской песне явно прослеживается мотив календарного обхода дворов²³. В качестве дополнительных данных, подтверждающих истинность этого мотива в русской аграрной обрядности, напомним несколько малоизвестных фактов. В корреспонденции из Слободского уезда Вятской губ. Н. Г. Кибардин писал в 1848 г. об обычае регулярно ходить по домам и «славить» хозяев песней с припевом: «Виноградье красное!». «Славцы ходили большими артелями в тридцать человек. В их числе непременно были мужчины в годах. Пели всегда очень громко». Н. Кибардин точно указывает, когда именно ходили славцы: «В Петров, Иванов и Троицин (!) дни, также во дни святков до богоявления молодежь вечерами кличет виноградье». «Колядой (!) называется только около границы описываемого края, на юго-западе»²⁴. Это интересное свидетельство необходимо прокомментировать особо. Прежде всего мы здесь впервые столкнулись с колядной песней типа *виноградье*, исполняемой на протяжении всего года. В других случаях мы не упоминали о подобных песнях, ибо, как хорошо показал В. И. Чичеров, поздравительные песни-*виноградья* не связаны с древней аграрной магией. Припев «Виноградье красно-зелено мое» прикреплялся к любой песне. Припев превращал в обрядовую песню тексты, не имевшие связей ни с календарными, ни с семейными обрядами²⁵. Все это верно, однако, по свидетельству Кибардина, *виноградье* охватывает весь календарный цикл одной местности, что весьма знаменательно. Мало того, на юго-западе Слободского уезда песни, сопровождавшие все праздники, от святков до

²¹ Оба варианта опубликованы в недавно вышедшей антологии «Поэзия крестьянских праздников», составитель И. И. Земцовский, Л., 1970.

²² Там же, № 634, стр. 457, № 638, стр. 458—459.

²³ По сообщению Э. В. Померанцевой, песенные обходы дворов на Ярилу в 90-е годы XIX в. отмечены в Пензенской и Саратовской губерниях (архив Государственного музея этнографии, фонд В. Н. Тенишева).

²⁴ «Вятские губ. ведомости», 1848, № 14, стр. 99.

²⁵ В. И. Чичеров, Указ. раб., стр. 159.

Купалы, назывались одинаково — колядой. Последнее для русского фольклора уникально.

В Костромской области в 1925 г. Е. И. Попова зафиксировала редчайший случай осеннего обхода дворов. В заговенье 27 ноября дети ходили по избам, просили яйца и пироги с песней, напоминающей окончание колядок:

Цапка царпка,
Подай пирожка!
Не режь, не ломай,
Лучше весь подавай!
Если не подашь,
У тебя лопнет глаз!²⁶

На Рязанщине почти в тот же день — 26 ноября (день осеннего Егория) — пеклись из теста особые «кони». Каждый двор должен был дать молодежи по два «коня». Собранные «кони» в поле приносились в жертву со словами: «Егорий милостивый, не бей нашу скотину и не ешь. Вот мы тебе принесли коней!»²⁷. Семантика обряда ясна. Здесь использованы элементы аграрного цикла, хотя данный обряд касается лишь оберега скота.

В заключение обзора русских материалов приведу образец песни, свидетельствующей о полном забвении аграрного смысла обходов дворов²⁸. Очевидец сообщает: «Девушки и молодницы, собравшись вместе, в какой-либо праздничный день, а особенно на святках, ходят по избам и поют хозяевам под пляску следующую песню. Поют, пока не обойдут всю деревню:

Метена ли изба?
Чист ли двор?
Плясея пришла,
Плясать пошла.
Дома ли хозяин
С хозяйюшкою?

Пока поется песня, хозяйка обносит певец вином и пивом. В ответ они припевают:

Не пора ли, не пора ли,
Нам гостям со двора?
Спасибо тому дому,
Пойдем к иному.

На основании сделанного обзора можно высказать пока лишь осторожную гипотезу о том, что приведенные песни, возможно, свидетельствуют о существовании в прошлом развитой традиции, а также о том, что на Руси обходы дворов с песнями колядного типа практиковались не только на святки. Данный мотив по самой природе своей, по коренной семантике и функции должен был относиться к сквозным аграрным мотивам календарного цикла. По своей коренной функции, обходы, как и заклинания, должны были повторяться регулярно, вплоть до уборочных работ, подобно мотиву поминовения предков. Завершающие цикл обходы на Ивана Купалу, ныне единичные на Руси, имеют массу типологических схождений в Европе. Очевидно также, что циклическое распространение

²⁶ ИРЛИ, Р-V, к. 69, п. 15, № 300.

²⁷ «Рязанский краеведческий музей», Фонд А. А. Мансурова, 111/517, № 237. В дополнение отметим, что в Угличском районе Ярославской обл. коляду пели и осенью, после Михайлова дня, когда в деревнях начинали прясть (рхп. архив Кабинета фольклора ЛГИТМК).

²⁸ В. Родиславский. Святки в Московской губернии, «Московские ведомости», 1853, № 2, стр. 21—22 (речь идет о Верейском уезде).

календарных песен соответствует особому представлению о времени, которое существовало в древности. Как известно, у древних было не векторное, а именно циклическое понятие времени²⁹. По русским материалам, довольно трудно доказать единство цели этих обходов, содержания песен, их музыкального языка (музыкальные записи единичны), соотношения в них аграрной и семейной тематики. Древнейшие мотивы сохраняются редко и неполно. Необходимо подчеркнуть только, что общественное внимание к молодоженам в календарном цикле следует отнести, в конечном счете, к аграрной тематике, ибо известно, что для древнего земледельца свершение брака магически воздействовало на плодородие земли. К тому же хозяйственное и семейное благополучие в народном сознании всегда связывалось неразрывно.

Однако песни, посвященные русскому аграрному году, немногочисленны. Иная картина наблюдается при обращении к аналогичному по функции фольклору западных и особенно южных славян, а также соседних русским поволжских угро-финских народов: здесь материал массовый, а потому более доказательный и, главное, типологически родственной русской песне.

Обратимся к инославянским параллелям весенне-летних обходов дворов, наиболее слабо отраженных в русском материале.

Очень большой сравнительный материал содержится в работе Е. В. Аничкова³⁰. Он убедительно показал, что обряд весеннего приветствия совершенно схож с зимней колядой, причем не только у славянских народов, а по всей Европе — от Португалии до Германии, от Англии и Скандинавии до Греции. Обращу также внимание на некоторые обстоятельства, отмеченные в новейших публикациях, которые проливают свет на характер особенно редких в русской традиции обходов. Например, масленичные обходы широко были распространены в Польше³¹, Словакии³², Восточной Моравии³³, Венгрии³⁴, весенние (троицкие) обходы — у южных славян, а также в Моравии³⁵, греческой Македонии³⁶, Англии³⁷, Бельгии³⁸, у осетин³⁹ и даже в Африке⁴⁰. Купальские обходы дворов — в Болгарии⁴¹, Польше⁴², Эстонии. Здесь нет буквального тождества с русскими песнями, а наблюдается именно типологическое сходство.

²⁹ А. Я. Гуревич, *Время как проблема истории культуры*, «Вопросы философии», 1969, № 3.

³⁰ Е. В. Аничков, *Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян*, ч. 1, СПб., 1903, стр. 168—257.

³¹ «Kultura ludowa Wielkopolska», t. III, Poznań, 1967, str. 38—40.

³² K. Vetterl, *Lidové písně a tancez Valašskoloucka*, I, Praha, 1955, str. 100—101, «Banicka dadina Zakarovec», Bratislava, 1956, str. 470.

³³ I. Tomeš, *Mašopustní, jarní a letní obyčaje na moravském Valašsku*, «Přiloha časopisu Národopisné aktuality», svazek 2, Strážnice, 1972.

³⁴ A. Paládi-Kovács, *Farsangi «remélés Eger vidékén»*, «Ethnographia», 1968, № 2 (стр. 252, русск. резюме). Не оговариваем здесь особенности привлечения угро-финских материалов, что составляет специальную проблему.

³⁵ I. Tomeš, *Указ. раб.*

³⁶ R. Winterstein, *Der Ursprung der Tragödie*, Leipzig — Wien — Zürich, 1925, S. 14; X.-Г. Георгиу, *Детски обичай на 1 март во Костур*, «Македоника (Солун)», V, (1964—1965), стр. 478—479.

³⁷ F. Homes, *Folk music of Britain and beyond*, London, 1969, p. 182 (May day carol), 235 (quête song — букв. «песня сбора пожертвований»), обе приведены с мелодиями.

³⁸ R. Thisse-Derouette, *Quêtes de l'Épiphanie, Groumote et vèhuù*, In: «Ardenne et Famenne», 1963, N° 1, pp. 33—38 (две песни с мелодиями).

³⁹ П. А. Чибиров, *Весенний цикл осетинских народных праздников*. «Известия Южно-Осетинского научно-исследовательского института», Юхинвали, 1968, вып. 15, стр. 118—119.

⁴⁰ См., например: А. Т. Брайт, *Зулусский народ до прихода европейцев*. М., 1953, стр. 377—379.

⁴¹ В. Стоин, *Народни песни от Средна Северна България*, София, 1931, № 471—480; Р. Кацарова, *Болгарские народные танцы*, София, 1958, стр. 45. 46.

⁴² «Słownik folkloru polskiego», Warszawa, 1965, str. 277.

Наиболее показательны в интересующем нас аспекте сербохорватские материалы. М. Василевич пишет: «Лазарицкий (весенний) обряд начинается песней дому или хозяину,— по принципу, тождественному колядному (т. е. зимнему) и краличскому (троицкому, или летнему) обрядам»⁴³. Тем самым Василевич прямо связывает зимний, весенний и летний календарные циклы по общему для них колядному типу песен. О том же он пишет во вступлении к своему интереснейшему сборнику (стр. XI): «Главные календарные обряды — коляда, лазарице и кралице — представляют собой здравницу домохозядам с пожеланием хозяйственного достатка и изобилия. Первый исполняют мужчины, второй — дети, третий — девушки, т. е. почти все жители селений, кроме стариков, которые служат своеобразными „инструкторами“ проведения всех обрядов».

Публикация Кухача охватывает весь календарный цикл, разбитый на 10 видов, каждый из которых он назвал колядой⁴⁴. (Невольно вспоминается свидетельство Кибардина из Вятской губернии!) Кухач публикует коляды зимние — на рождественский сочельник (Баднак) и на рождество (Božić, № 224—248), на Новый год (Novo ljetó, № 249—255), на праздник трех королей (№ 256—259), на последние три дня масленицы (Póklade, № 260—261), коляды весенние — на день Георгия (зеленый Юрай, № 262, где Юрай — березовая ветка, с которой ходят по дворам!), на празднование 1 мая (№ 263—265), на весенний Спасовден (пасхальное Воскресение, коляда крестоношей, № 266—271); коляды весенне-летние — на троицу (краличке коледи, № 272—279, когда идут «от двора до двора, до царева стола»), во время июньской засухи («за кишу», додольская коляда: № 280—288) и, наконец, на Иванов день 24 июня, на Ивановский костер (*Ladárske Kolede* с припевом: «Дай нам, боже, добро лето!», № 289—306) — всего свыше 80 коляд с напевами, охватывающих все основные праздники годового земледельческого круга, от Нового года до Купалы включительно.

Циклические календарные обходы дворов зафиксированы и в Мордовии, а недавно А. А. Позднеевым были обнародованы уникальные материалы по осенним обходам домов в удмуртской песне⁴⁵. Обходы совершались в ноябре группой ряженных в 25—30 человек, которые за специальное угощение в определенном порядке исполняли циклы песен (от 15 до 35 произведений).

Сравнительно-типологическая методика и сформулированный Б. Н. Путиловым закон типологической преемственности⁴⁶ дают возмож-

⁴³ М. Василевич, Народне мелодије Лесковачког краја, Београд, 1960, стр. 32.

⁴⁴ Franjo Kuhac Iwžno-slovenske narodne porijevke V, Knjiga «Uredili V. Sirola u VI. Dukot», Zagreb, 1941. В дополнение к сказанному по южнославянским весенне-летним колядным песням см. также: М. Арнаудов, Буенец. Из истории на пролетните обичаи и песни, в книге: Арнаудов, Очерки по български фолклор, т. 2, София, 1969, стр. 343—371; I. Kokot, Dvije jurjevske popijevke iz Prigoria, in «Sv. Cecilija», XX, Zagreb, 1926, стр. 60—61; е го же, «Ladanje» u bjelovarsko-križevackom kraju, in: «Sv. Cecilija», XXXV, Zagreb, 1941, стр. 21—23; Пенушлиски, Обредни и митолошки песни, Скопје, 1968, стр. 11; «Slovenska pesmarica. Tretji del. Ljudske pesmi», Uredila dr. Z. Kumer, Celje, 1969, NN 11—13; R. Petrovič, Narodna muzička tradicija u komuni Leposavič, in «Glasnik Muzeja Kosova i Metohije», Knj. VII—VIII, Priština, 1964, стр. 435 (описание) и 446 (ноты).

Помимо южнославянских материалов сквозного применения песен типа коляд на протяжении календарного года см. также материалы бельгийские (Rose Thisset-Deroquette, Survivances de rites anciens dans des chansons enfantines, «Editions du Gueux Wallon», Namur, 1962, N 4, p. 3—23) и особенно немецкие (H. I. Moser, Tönende Volksaltertümer, Berlin, 1935, с нотными образцами, и H. Siuts, Die Ansinglieder zu den Kalenderfesten, Ein Beitrag zur Geschichte, Biologie und Funktion des Volksliedes, Göttingen, 1968, фундаментальное исследование с поэтическими образцами, без нот).

⁴⁵ См.: «Тезисы докладов III Международного конгресса финно-угроведов», Таллин, 1970. К сожалению, докладчик не связал свой материал с рассматриваемой нами циклическостью и упомянул лишь эстонские песни Мартынова дня (зимний обход дворов).

⁴⁶ Б. Н. Путилов, Новые методологические аспекты в изучении славянского фольклора, «Вопросы литературы», 1968, № 6.

ность детально сопоставить и изучить южнославянские, угро-финские и русские материалы. В данной статье я попытаюсь сформулировать лишь предварительный вывод по затронутому вопросу. По-моему, исконный смысл мотива обхода дворов заключен не в той или иной его конкретной и единственной первоначальной приуроченности, а в его циклической повторяемости. Хотя колядование могло передвигаться с одного срока на другой в тех или иных местных традициях, это вовсе не определяло сущности обряда как такового. Семантика и функция календарных обходов дворов одина на протяжении всего их годового цикла и может получить исчерпывающее объяснение только в рамках этого цикла. С такой точки зрения бессмысленно задаваться вопросом, какая форма обряда — зимняя или весенняя — является для колядования исконной. Для земледельца все времена года тесно связаны. И даже обряды, приуроченные к осеннему сбору урожая, который, казалось бы, венчал труды всего года, не самоцель, ибо тут же, как блестяще показал В. Я. Пропп, совершались обряды для обеспечения будущего урожая. Только при анализе полного цикла аграрных праздников может быть понят каждый обряд, их составляющий, в том числе и обход дворов с приветственно-магической песней.

Значительно сложнее объяснить генезис и различия данной традиции и соответствующих песен у разных народов и в разных районах, населенных русскими. Реконструкция сохранившихся записей и определение границ их распространения требует выявления новых данных и дополнительного анализа. Остановлюсь в заключение кратко на соответствующем музыкальном материале. О музыкальном языке русского цикла обходных песен говорить вообще затруднительно, ибо мелодии большинства песен не записывались. Может быть, необходимый материал еще появится, если собиратели специально будут искать такие песни. Пока же можно лишь предполагать, что обходные песни каждого календарного праздника окажутся близки мелодическому типу, характерному для данного праздника в целом. Я сомневаюсь, чтобы в народной музыке существовал особый тип «обходной» мелодики, характерный для всего годового цикла праздников. Возможно, их будет отличать специфическая метрическая пластика, подчеркивающая движения типа приплясывания при колядках или шествия при исполнении волеобещаний песен. Музыкальное единство календарных песен, рассматриваемых в их годовом цикле, состоит, видимо, в другом⁴⁷. Если и есть у них общее, то не в результате «перехода» или «заимствования» мелодического типа колядок, а благодаря использованию единого музыкального «словаря». Во всяком случае, прежде чем обходные календарные песни будут изучаться музыковедами, необходимо, чтобы их исследовали этнографы и фольклористы.

SONGS PERFORMED IN GOING THE ROUND OF HOUSEHOLDS IN RUSSIAN CALENDAR RITUALS

The author establishes a calendar cyclic repetition sequence in the performance of congratulatory-invocation songs of the New Year *koliada* (folk-carol) type in the course of the whole agricultural year — in the winter, spring-summer and autumn ritual. Thus V. Ya. Propp's concept of a single motif in the calendar cycle is confirmed. The primary sense of the motif attached to going the round of households does not lie in any single initial timing but in its cyclic repetition. The function and the semantics of the calendar rounds is one and the same for their yearly cycle and can only be explained within this cycle. To substantiate his hypothesis the author employs the method of comparative typology drawing upon similar material from calendar folklore of various agricultural European peoples.

⁴⁷ Обоснованию этого положения я посвятил специальную статью «Календарные песни как цикл. К вопросу о музыкальном словаре», сб. «Вопросы теории и эстетики музыки», вып 8, Л., 1968.

Г. П. Снесарев

ТРИ ХОРЕЗМСКИЕ ЛЕГЕНДЫ В СВЕТЕ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Полевые исследования, проведенные автором этих строк в 1950—1960-х годах на территории Хорезмской области УзССР и соседних с нею районов Туркмении и Каракалпакии преимущественно среди узбекского населения, позволили с достаточной полнотой осветить на этнографическом материале разные стороны того обширного комплекса, который складывается из пережиточных верований и обрядов, сохранившихся от домусульманского прошлого этого края*. Специальное внимание было уделено демонологическим представлениям, которые в значительной степени позволяют восстанавливать наиболее архаичные пласты в истории религиозных верований.

Основной, достаточно обильный материал о местной демонологии дали нам так называемые «былички». Это — рассказы информаторов, более или менее подробные, о событиях, будто бы происходивших непосредственно с рассказчиками, с их близкими и знакомыми, в которых фигурировали образы демонологии. В значительно меньшей степени в этой связи нами были подвергнуты научной интерпретации данные о демонологических образах, содержащиеся в произведениях такого фольклорного жанра, как легенды.

Легенды, собранные нами в самых различных местах исследуемой территории, разнообразны по содержанию. Среди них немало повествований, трактующих этническую историю населения и возникновение урочищ, городов и старинных крепостей Хорезмского оазиса; обширный цикл легенд связан с персонажами мусульманской агиологии. Более скупо представлены легенды на демонологические темы, но те из них, которые удалось зафиксировать, представляют большой интерес.

В этой статье мы изложим содержание трех наиболее популярных в Хорезме легенд, характеризующих местный пандемониум.

* * *

Среди них выделяется легенда, связанная с основанием города Хазараспа, расположенного на юго-востоке оазиса. Во множестве вариантов эта легенда известна по всему оазису. Некоторые варианты ее в свое время были опубликованы¹.

Мы приводим два варианта (второй сокращенно) этой легенды, интересные весьма существенными деталями, которые отсутствуют в уже известных ее изложениях. Один из них, в котором появляются новые персо-

* См. нашу работу «Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма», М., 1969.

¹ В. И. Масальский, Туркестанский край, «Россия», Полное географическое описание нашего отечества», т. XIX, СПб., 1913, стр. 753; А. Л. Кун, От Хивы до Кунграда, «Материалы для статистики Туркестанского края», 1876, т. IV; Риза-Куль-Мирза, Краткий очерк Амударьинской области, СПб., 1875, стр. 22, 23; М. В. Сазаонова, К этнографии узбеков Южного Хорезма, «Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции 1945—1948 гг.», М., 1952, стр. 279.

нажи, записан в 1956 г. в Хазараспе от муллы Джуманияза Искандерова 55 лет. Рассказчик — сын знаменитого в Хорезме народного музыканта, хорошо знает легенды и предания прошлых лет. Этим, наверное, объясняется более подробное содержание рассказанной им легенды. Приводим ее полностью.

«Сулейман-пайхамбар прибыл в эти места (имеются в виду места, где расположен Хазарасп.— Г. С.). Здесь тогда были одни тугаи, никаких жителей не было, паслись только дикие лошади. Лошади эти были крылатые и могли летать по воздуху. Их было 1000 голов (этим объясняется само название города — «хазор» — перс. тысяча, «асп» — перс. лошадь.— Г. С.).

Сулеймана обслуживали дэвы и джины. Пророк летал по воздуху на своем троне, влекомом духами. Пролетая в этих местах, Сулейман заметил внизу крылатых лошадей и захотел во что бы то ни стало поймать их. Он послал на землю своего слугу, но лошади поднялись и улетели.

У Сулеймана был один дэв по имени Каус, и ему-то пророк и поручил поймать крылатых лошадей. Однако Каус ответил, что сам он не в состоянии справиться с этим делом. На вопрос Сулеймана, каким путем можно захватить лошадей, он сказал, что это может исполнить только знаменитый дэв Самандун.

Дэв Самандун не признавал власти пророка; он мечтал сам стать вместо Сулеймана падишахом мира. Громадный дэв Самандун все время пребывал под дном моря. Выманить его из этого убежища было трудно. Но дэв Каус дал такой совет: «Если вы не обидитесь на меня, повелитель, то я скажу, что надо сделать. Вы должны лежать и молчать, как больной. Мы всюду распространим известие, что падишах Сулейман болен, а под конец объявим, что Сулейман умер». Сулейман согласился на это предложение.

Дэв Каус ходил по берегам Амударьи и кричал: «Умер Сулейман, умер! Если желаете, приходите и становитесь нашим падишахом» (рассчитывая, что услышит дэв Самандун.— Г. С.). В своем гумбазе (купольном сооружении.— Г. С.) под дном моря это услышал дэв Самандун. Он обрадовался этой вести и вышел на поверхность земли. Каус и тысяча дэвов цепями связали его и привели к падишаху. Самандун увидел, что Сулейман жив и здоров. Спросил Сулейман: «Почему вы нам не служите?». Дэв ответил, что боялся падишаха. «Что же вы теперь намерены делать?», — спросил Сулейман. Самандун ответил: «Вы можете меня убить, но если что-либо поручите мне, я это выполню». Сулейман заявил, что если Самандун поймает крылатых лошадей, то он, падишах, не лишит его жизни. Самандун сказал: «Это выполнить легко. Надо только очистить водоем родника и вместо воды налить вино» («ш'ароб»). Так и сделали. Воины («аскар»), спрятавшись, легли вокруг родника. Лошади, прилетевшие на водопой, напились вина и упали на землю. Их привели к падишаху. Сулейман так обрадовался, что даже пропустил время намаза (молитвы); он приказал отрубить лошадям крылья. Затем он велел дэвам начертить на земле план крепости и начать строительство. Так дэвы построили крепость Хазарасп».

Эту, пожалуй, наиболее подробную легенду о постройке Хазараспа дополняет другая, записанная нами в Хазараспе же, в 1958 г. от информатора Рахманбергена-бобо, 60 лет.

В ней тоже сообщается о прибытии в окрестности нынешнего Хазараспа пророка Сулеймана, которому места эти очень понравились по душе, и он решил построить здесь крепость.

«Все люди и духи, подчиненные пророку, были расставлены по местам, — рассказывал информатор. — Ждали только сигнала Сулеймана для начала работ. Для этого около пророка поставили большой барабан. Но Сулейману вдруг захотелось отдохнуть, и он задремал. В этот момент пролетавшая над ним ворона уронила из клюва кость; кость упала

на барабан и по этому сигналу люди и дэвы кинулись возводить крепость. Проснувшись, Сулейман увидел, что крепость уже готова и страшно разгневался — как посмели начинать без его сигнала. «Вы же сами ударили в барабан», — убеждали его, но он отрицал. Все выяснилось, когда мудрецы, призванные расследовать происшествие, обнаружили кость, обретенную птицей. Ту часть крепости, которая возвышается более других, строили дэвы, слуги пророка».

Затем, как и в других вариантах, следует эпизод с поимкой крылатых лошадей, однако имена дэвов Кауса и Самандуна не упоминаются.

С. П. Толстов, знавший краткий вариант легенды, опубликованный В. И. Масальским, называет ее «в высшей степени интересной», считая, что «здесь перед нами выступает весьма архаический и широко распространенный сюжет», связанный с культом воды и мифическими представлениями о «небесных конях». Он обращает внимание на сходные поверья о «небесных конях», распространенные в кушанское время в Фергане и Тохаристане². Хазараспский миф о крылатых конях является вариантом древней легенды, о бытовании которой на востоке Средней Азии, в районе Ферганы, сообщает Сы-ма Цзян (II в. до н. э.)³. Сведения о распространении ее на юге, в районе Хутталя в Таджикистане, встречаются в трудах географа ибн Хордадбега⁴. Таким образом, намечается северная граница распространения этой легенды в Средней Азии. Позднейшие отклики на древнюю легенду встречаются в фольклоре других районов Узбекистана, а также в Таджикистане и Туркмении (у белуджей)⁵.

Хазараспская легенда в своей основе очень древняя. Если освободить ее от поздних мусульманских напластований (образ самого Сулеймана, заимствованный исламом из Библии), она не будет моложе древнейших дошедших до нас письменных свидетельств о мифических «небесных конях». Такое предположение вполне законно, если исходить из связи легенды с мотивом основания Хазараспа. Этот «город тысячи лошадей», в настоящее время районный центр Хорезмской области, в своем роде уникален. В пределах его крепости, окаймленной мощными глинобитными с позднейшей надстройкой стенами, жизнь не прекращалась начиная с IV—III вв. до н. э. (к этому времени относят археологи ее ранние культурные слои)⁶. Таким образом, хорезмский «город тысячи лошадей» может оказаться даже значительно старше, нежели кушанская Давань, один из центров распространения мифа о «небесных конях». Отметим, кстати, что образы дэвов, отсутствующие в ферганском и таджикстанском вариантах легенды о «небесных конях», на которых держится основной сюжет хазараспской легенды, усиливают присущий последней оттенок большой архаики. Побочным свидетельством того, что миф о «небесных конях» живет в Хорезме с давних времен, служит археологический материал античного периода низовьев Амударьи (находки печаток с изображением крылатых лошадей)⁷.

В хазараспской легенде, как, впрочем, и во многих других, внимание привлекает, конечно, центральный персонаж, пророк Сулейман — библейский царь Соломон, заимствованный исламом и тем самым включенный в плеяду мусульманских пророков и святых⁸, среди которых он занима-

² С. П. Толстов, Древний Хорезм, М., 1948, стр. 303.

³ Н. Я. Бичурин (Иакинф), Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, ч. III, СПб., 1851, стр. 4.

⁴ А. М. Беленицкий, Хутталская лошадь в легенде и историческом предании, «Сов. этнография», 1948, № 4, стр. 162—167.

⁵ См. Э. Г. Гафферберг, Пережитки религиозных представлений у белуджей, сб. «К истории религиозных верований и обрядов народов Средней Азии» (в печати).

⁶ М. Г. Воробьева, М. С. Лалиров-Скобло, Е. Е. Неразник, Археологические работы в 1958—1960 гг., «Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1958—1961 гг.», вып. 6, ч. I, М., 1963, стр. 157—200.

⁷ С. П. Толстов, Указ. раб., табл. 83.

⁸ См. «Коран», перевод И. Ю. Крачковского, М., 1963, Суры 2, 27, 34, 35.

ет особое положение. Он не похож на своих собратьев уже тем, что не утратил в фольклоре Средней Азии своих царственных функций и рисуется в легендах падишахом, властителем мира. Но первоначальный образ приобрел и много новых черт. Отметим сразу, что уже Сулейман Корана, вероятно под влиянием чужой мифологии, использованной в период окончательного оформления священного писания мусульман, предстает перед нами как повелитель духов (в Коране речь идет о джингах), которых он заставляет трудиться по своим указаниям⁹.

Еще более яркий образ в этом плане рисуют нам произведения фольклора. В целом Сулейман представляется нам результатом контаминации разных по своему генезису мифических образов. Библейско-кораническая его основа дополнена рядом черт, характерных, в частности, для героев древнеиранской мифологии¹⁰. Среди последних особый интерес в этом плане вызывает кайанидский царь Кай Каус (авест. Кавай Усана). Неугомонный в своих честолюбивых помыслах и делах Кай Каус, как и Сулейман нашей легенды, строит с помощью дэвов дворцы на горе Альбурз¹¹. Как богоборец он в какой-то мере напоминает Сулеймана мусульманских легенд, единоличного хозяина и властителя в мире людей, духов и птиц. Влекомый духами трон падишаха, на котором Сулейман носится по воздуху, напоминает нам о центральном эпизоде мифологической версии о Кай Каусе — о его вознесении к небу на троне, уносимом прирученными орлами¹². Сохранились в нашей легенде и следы темы двух антагонистов, столь характерной для мифа о богоборце Кай Каусе, но здесь, возможно в результате мусульманской цензуры, уже не бог, а могущественный дэв Самандун выступает в качестве соперника легендарного падишаха.

Наше обращение к образу Кай Кауса в связи с разбором хазараспской легенды тем более оправданно, что в том же Хорезме широко бытуют еще два сказания, анонимные герои которых, без всякого сомнения, могут быть отождествлены с Кай Каусом.

Сюжет одного из них полностью повторяет вознесение Кай Кауса на небо. Во втором фигурирует некий «копир» (кофир, неверный), пытавшийся стрелой из лука поразить бога¹³. В некоторых вариантах этого сказания он имеет имя Нимруд. Это не кто иной, как библейский Нимрод, прославившийся как удачливый охотник¹⁴, он же древневавилонский царь Немврод, миф о котором, пройдя сквозь тысячелетия, сохранился в фольклоре многих переднеазиатских народов. Его черты воспринял нечестивый царь Кай Каус иранской мифологии; а Бируни прямо отождествляет Кай Кауса с Немвродом¹⁵. Не лишено вероятия, что даже имя кайанидского царя косвенно сохранила хазараспская легенда: вряд ли случайно имя Каус носит дэв, ближайший советчик Сулеймана.

Конечно, «покорителей дэвов», мифических царей и героев в Авесте и эпической традиции немало (достаточно вспомнить хотя бы Йиму, Хушенга, Тахмураса), однако нам представляется, что популярностью в Хорезме пользовался именно Кай Каус, и его популярность в предмусульманское время была столь значительна, что этому персонажу мифов с приходом ислама пришлось искать соответствующий эквивалент; и эту роль с успехом выполнил падишах Сулейман.

⁹ «Коран», Сура 34, стихи 11, 12; Сура 38; стихи 34—38.

¹⁰ Здесь внимание привлекают древние цари и герои (Хушенг, Тахмурас, Йима и др.), покорявшие дэвов и прочих духов и заставлявшие их служить себе.

¹¹ И. С. Брагинский, Из истории таджикской народной поэзии, М., 1956, стр. 141.

¹² Там же, стр. 281, 285 (рис. 16).

¹³ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 325.

¹⁴ Библия. Бытие, X, 8—9.

¹⁵ Бируни, Памятники минувших поколений, Избранные произведения, т. I, Ташкент, 1957, стр. 105.

Говоря о популярности в Хорезме Кай Кауса, нельзя не учесть еще одного обстоятельства. Если принять в той или иной форме версию о мифологической связи с Хорезмом героя древнеиранского эпоса Сиявуша — его появление в Хорезме и основание сиявушидской династии¹⁶, то и широкая известность здесь его отца — Кай Кауса — получает дополнительные обоснования.

Хазараспская легенда относится к серии фольклорных произведений демонологического характера. К сожалению, как ни ценна эта легенда в историко-культурном аспекте в целом, о дэвах она рассказывает довольно скупо; мы почти не извлекаем из нее никаких сведений о внешнем облике этих духов, об их повадках и взаимоотношениях с людьми.

Во всех вариантах легенды дэвы обладают только одним сверхъестественным свойством — способностью летать по воздуху. Во всем остальном они ничем, собственно, не отличаются от людей — слуг Сулеймана; наравне с челядью падишаха они выполняют его указания, строят город, они, как и люди, бессильны, когда речь идет о поимке крылатых лошадей. Но пожалуй, это и представляет интерес. Мы наблюдаем одну из линий трансформации первоначального образа духов, прослеживаемую еще в иранской мифической и эпической традиции и отраженную, в частности, в «Шах-Намэ». Здесь дэвы в большинстве своем вполне антропоморфны, они обороняются от людей за крепостными стенами, скачут на конях, пользуются оружием при поединках и т. п. Такие дэвы напоминают скорее какое-то враждебное племя, нежели сверхъестественные существа. Здесь, как и в нашей легенде, завершен процесс развития и трансформации этого образа. Исключение представляет, пожалуй, только дэв Самандун. Возможно, именно исконная идея двух антагонистов, о которых сказано выше, явившаяся характерной чертой зороастрийской мифологии¹⁷, сохранила в хазараспской легенде значительно более архаичный образ дэва в лице Самандуна-гиганта, лежащего под дном моря и напоминающего какое-то всесильное, быть может водяное, божество.

Еще один аспект демонологии, представленной в хорезмской легенде, привлекает наше внимание. Это — мотив дэвов-строителей, создателей крепости Хазарасп. Он, пожалуй, дает наиболее яркую функциональную характеристику дэвов в Хорезме, на чем нам уже приходилось останавливаться¹⁸.

Вряд ли найдется в Средней Азии другой оазис, который был бы столь же насыщен городищами и крепостями, связанными с деятельностью дэвов. Констатируя эту особенность Хорезма, мы не будем искать ее причины. Выскажем лишь предположение, что представление о сверхъестественных строителях городов и крепостей могло в древности возникнуть не среди населения культурных оазисов, а на широкой степной их периферии, в менее развитой этносоциальной среде; воображение степняка, кочующего со своими стадами и переносными жилищами, поражала жизнь оседлых оазисов, их развитая ирригационная система, города и крепости с мощной фортификацией, дворцы, храмы, сторожевые башни, создание которых казалось превосходящим человеческие возможности. Так рождалась легенда о дэвах-строителях. Южное Приаралье, где в древнейшие времена античная цивилизация соседствовала с примитивной культурой множества кочевых племен, создавало благоприятную почву для возникновения таких фантастических представлений. Наша гипотеза находит подтверждение в других хорезмских легендах, в которых первоначальное овладение всеми промыслами, ремеслами, искусством — приписывалось духам, дэвам и пари, передавав-

¹⁶ Б и р у н и, Указ. раб., стр. 47.

¹⁷ С. П. Толстов, Указ. раб., стр. 286 сл.

¹⁸ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 29, 30.

шим свои навыки культурным героям¹⁹. Дэвы в этой роли выступают в разных произведениях фольклора.

Теперь мы обратимся к легенде, в центре которой находится персонаж демонологии, принадлежащий к иной категории сверхъестественных существ, явно враждебных человеку. Приведем ее содержание полностью в том варианте²⁰, в котором легенда записана нами от одного из интереснейших информаторов — муллы Сейльхана Абдурасулева, 60 лет, из Куня-Ургенча, поведавшего ее нам на развалинах средневековой столицы Хорезма.

«При султানে Махмуде Газневи столица была не на месте теперешнего городища, а километрах в тридцати от него, там, где сейчас пески. А здесь обитали два страшных дракона аждархо, самец и самка. Они владели сорока сокровищницами с золотом и серебром, которые оберегали от людей.

Драконы ежедневно требовали жертву и съедали по одной девушке. Когда очередь дошла до трех дочерей самого султана Махмуда, визирь его по имени Кулубиджан пришел к владыке и сообщил об этом султану. Султан Махмуд решил отдать драконам старшую дочь Хурджамал.

Здесь недалеко есть кладбище, именуемое Хазрат Аюб. Туда и отвели вечером Хурджамал. Связав по рукам и ногам, ее оставили лежать в полном одиночестве.

Случайно на это кладбище зашли два джигита, прибывшие из Хафшистана (Эфиопии.— Г. С.),— Хоразм и Хабаш. У них были луки, стрелы, мечи. Видят юноши — лежит связанная девушка. Хоразм спросил ее, каким образом она здесь оказалась. Хурджамал рассказала о своем несчастье. «Большой или маленький этот дракон?»,— спросил Хоразм. «Сама я его не видела,— ответила девушка,— а народ говорит, что длина его 3 километра, ширина 200 метров и у него очень большая пасть».

Услышав это, Хабаш испугался и убежал. Но Хоразм остался: «Если я сумею, то убью аждархо, а если не сумею этого сделать, не бойся, я сам отдам себя на съедение аждархо!»

Хоразм развязал ее. Хурджамал сказала ему: «Раз ты не боишься, то и я не оставлю тебя одного: я буду здесь».

Хоразм застрелил поблизости джайрана, зажарил на костре кебаб и они поели. Потом Хоразм сказал: «Я много странствовал по разным городам и селениям, много боролся с разными палванами и очень устал. Можно мне отдохнуть, положив голову на ваши колени? Вы же, пока я сосну, следите — не придет ли аждархо».

Хоразм спал два часа. Сидя над ним Хурджамал заплакала и слеза ее упала на лицо юноши. Проснулся Хоразм и видит — девушка плачет. «Почему вы плачете?»,— спросил он. «Посмотрите,— сказала Хурджамал,— идет аждархо».

Со стороны солнечного заката подходил дракон. Оба глаза его горели и освещали все далеко вокруг. Своей пастью он издали втягивал в себя воздух.

Когда он приблизился, Хоразм кинулся к нему и, около самой пасти взмахнув мечом, разрубил пополам голову дракона. Дракон упал. Из его спины Хоразм вырезал кожаную тесьму. «Где ваш дом?» — спросил Хоразм девушку, и они пошли в город. У ворот собрались люди и смотрели на них, но в город их не пустили, отгоняя камнями от ворот — никто не знал, что аждархо уже убит. И Хоразм с девушкой вернулись назад. Издыхающий дракон сказал Хоразму: «Меня ты убил, но у меня есть подруга. Ты убьешь и ее. Отыщи тогда наши сокровищницы и построй на этом месте город. Назови его Хургандж». Хур — от имени девушки, гандж — это склад золота.

¹⁹ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 295.

²⁰ Вариант легенды в сильно обработанном виде опубликован в 1920-х годах. См.: Г. Костин, Куня-Ургенч, «Туркменоведение», 1925, № 10—11, стр. 113—119.

«Что же,— сказал Хоразм девушке,— надо строить город и назвать его в вашу честь».

Хоразм убил и второго дракона; голова его лежала в том месте, где находится откопанное основание минарета, хвост — там, где стоит сейчас большой минарет. Хоразм так и задумал построить эти минареты.

Хоразм и Хурджамал отправились к султану Махмуду, и в качестве доказательства своего подвига богатырь показал кожаную тесьму и обе отрубленные головы драконов. В городе открыли 40 ворот, которые до того были заложены камнями. Султан Махмуд отдал дочь Хоразму, и свадебный той длился 40 дней. Для постройки города Хоразм собрал мастеров с разных мест. В главе строителей старшим стоял мастер по имени Тарихи Акил».

Исторический фон легенды выглядит довольно беспомощно. Сюжет связан с именем Махмуда Газневи, что противоречит исторической действительности; уже до появления в Хорезме знаменитого султана Ургенч (Гургандж) существовал и был широко известен на Востоке как блестящая столица хорезмшаха Мамуна (999—1017), при дворе которого среди великих умов того времени нашел убежище Абу Али Ибн-Сина (Авиценна). И тем не менее Махмуд Газневи в связи с северной столицей Хорезма упоминают в легенде не случайно: вызванная его походом в 1017 г. утрата Хорезмом былой политической самостоятельности не могла не запечатлеться в народной памяти.

Не все сюжетные моменты легенды поддаются объяснению. Так несколько необычно в этой ситуации возникает название такой отдаленной страны, как Хабашистан (т. е. Эфиопии), откуда, якобы, прибыли юные богатыри нашей легенды; с ней же связано имя одного из них — Хабаш, что означает «эфиоп», «абиссинец». Может быть воспоминания об этой стране принес в Среднюю Азию ислам со своей родины, где сношения с Эфиопией — культурные, торговые, а также возникавшие на почве военных конфликтов, — были давними и весьма активными; всего за пятьдесят дней до рождения Мухаммеда, в знаменитый «год слона», эфиопы совершили неудачный поход на Мекку²¹.

Возможно, в легенде имеется намек на расовую принадлежность богатырей. Люди с темной окраской кожи издавна были известны в Хорезме. Достаточно вспомнить открытые археологами скульптурные изображения так называемых «черных гвардейцев» в залах Топрак-Кала²². Для более поздних периодов истории края в этом отношении любопытны некоторые легенды агиологического цикла; так народная традиция упорно называет «чернокожим» святого Зенги-ата (Зенги-Зинджи? Зинджи — арабское наименование чернокожих жителей Занзибара).

Привлекает внимание имя самого драконоборца, спасшего девушку. Хоразм — древнее и до наших дней сохранившееся название всего этого края. Имя юноши появляется в легенде в связи с сюжетом об основании города не случайно, если учесть, что в средневековых письменных памятниках и сам Гургандж нередко именовался Хорезмом.

В легенде для нас интересен прежде всего центральный демонический персонаж. Трудно себе представить народ, в верованиях и фольклоре которого не фигурировал бы чудовищный дракон. Распространенность этого образа столь широка, что можно предположить стадийный его характер. Поражает то постоянство, с которым в человеческой фантазии в самых различных уголках земного шара возникали сходные представления о драконе. Невольно рождается мысль о том, что память человечества сохранила смутные воспоминания о каких-то реликтовых ящерах,

²¹ Бируни, Указ. раб., стр. 46 и прим. 8 к ней.

²² С. П. Толстов, Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1949—1953 гг., «Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции», т. II, 1958, М., стр. 199.

с которыми человечество могло столкнуться на заре своей жизни, мысль, которую, к сожалению, невозможно как-либо аргументировать.

В верованиях народов Средней Азии дракон — аждархо — представлен очень широко. Мы вправе причислить его к образам демонологии, так как аждархо — не только сказочный персонаж; вера в существование драконов в горах и подземельях была жива еще совсем недавно²³.

Кавовы бы ни были глубочайшие истоки образа чудовищного дракона вообще, ближайшие прототипы среднеазиатского аждархо нам представляются бесспорными. Мы уже касались этого вопроса, высказав вслед за И. С. Брагинским²⁴ мысль о том, что эти прототипы следует искать в мифологии древнеиранского мира²⁵, где авестийское чудовище Ажи-Дахака, ипостась злого начала Ангро-Майнью, даже по имени идентичен среднеазиатскому дракону — аждархо.

То же относится и к образу героя-драконоборца, представленному в куня-ургенчской легенде. Богатырь Хоразм, «сражавшийся со многими паланами», — это одно из позднейших воплощений странствующих рыцарей иранской мифологии и иранского эпоса. Покоритель аждархо, он, один из последних драконоборцев, повторяет подвиг авестийских героев Трэтоны (Феридуна из «Шах-Намэ») и Керсаспа, эпического богатыря Рустама²⁶. Он близок мусульманским святым, воспринявшим черты древних героев — халифу Али и Клыч Бурханэддину, который, согласно легенде, записанной автором этих строк в г. Оше, освободил людей, победив страшного дракона.

Куня-ургенчская легенда интересна и тем, что она в деталях рисует облик чудовища, подчеркивая те характерные черты, которые известны по описаниям других средне- и переднеазиатских драконов — аждархо — огромные размеры, страшную пасть, издали втягивающую вместе с воздухом все, что попадет на встречу. В некоторых хорезмских вариантах легенды дракон — трехголовый, что еще ближе к древнейшему прототипу — авестийскому Ажи-Дахаке, «имевшему три пасти, три головы, шесть глаз, обладавшему тысячью сил»²⁷. Дракон позднейших персидских верований, как и наше куня-ургенчское чудовище, обладает святающимися глазами; здесь традиция связывает его с Заххаком, эпическим деспотом-змеем, побежденным Феридуном²⁸.

Надо полагать, что легенды с аналогичным сюжетом широко бытовали в домусульманской Средней Азии. Свидетельством этого служит хотя бы великолепная фреска, открытая археологами в Пенджикенте (VII в. н. э.)²⁹, сюжет которой (борьба с драконом) даже в ряде деталей совпадает с сюжетом куня-ургенчской легенды.

Если трудно установить, какие именно животные (учитывая зооморфный характер образа) легли в основу представлений о драконе, то о природной среде, с которой связан среднеазиатский аждархо, можно говорить с достаточной долей уверенности. Среднеазиатский дракон — обитатель подземного мира. В быту народов Средней Азии этот образ неизменно возникает, когда речь заходит о пещерах, расщелинах в земле, глубоких норах, подземельях. В том же Хорезме нами записано любопытное сказание о женщине, попавшей в глубокое подземелье, где жил дракон с похищенной им девушкой, своего рода хорезмской Персефоной.

²³ См., например: А. А. Семенов, Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза, М., 1903, стр. 77.

²⁴ И. С. Брагинский, Указ. раб., стр. 100.

²⁵ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 31, 32.

²⁶ И. С. Брагинский, Указ. раб., стр. 182, 212, 281.

²⁷ Там же, стр. 182.

²⁸ Садек Хедаят, Ирангистан, перевод Н. А. Кислякова, «Переднеазиатский этнографический сборник», I, М., 1958, стр. 330.

²⁹ А. М. Беленицкий, Работы Таджикской археологической экспедиции в 1956 году, «Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Ин-та истории материальной культуры», № 73, 1959, стр. 92—98.

Почти во всех легендах сферой обитания аждархо является подземный мир. В них, как правило, это мифическое чудовище охраняет сокровища, скрытые где-то в недрах земли. Любопытно, что здесь прослеживается пока для нас недостаточно ясная связь с образом Коруна³⁰, библейского Корея³¹, провалившегося сквозь землю вместе со своим имуществом. В частности, дракон, как страж сокровищ Корея (Кора), известен в поверьях персов³².

Может быть, подземный мир как сфера обитания аждархо возникает в результате широко бытующего представления о том, что дракон — некое производное от змеи, что аждархо постепенно вырастает из этого пресмыкающегося. Так, по материалам В. Н. Басилова, собранным в Туркмении, «если змея не услышит человеческого голоса семь лет, она становится драконом (аждархо), если четырнадцать лет — становится ювха, если двадцать один год — женщиной (принимает облик женщины)». Кстати, ювха — чудовищный оборотень, известный и в фольклоре Хорезма, видимо, не характерен для пандемониума ираноязычных народов. В хорезмских легендах и сказках уже заметно смешение двух образов — аждархо и ювха; в персидских поверьях³³, а также в Таджикистане ювха в демонологических представлениях отсутствует.

Образ дракона, в своем генезисе восходящий к непонятным и пугающим человека силам и явлениям природы, по мере своего последующего развития несомненно отразил столь же непонятные и грозные социальные силы, вызывающие чувство страха и бессилия. Так появился образ воинствующего чудовища, налагающего дань на жителей покоренного им города (страны). Именно эта линия трансформаций привела к превращению авестийского дракона Ажи-Дахака в эпического царя-деспота Заххока, так выразительно представленного в «Шах-Намэ» Фирдоуси.

Совсем иной характер имеет персонаж хорезмской демонологии, представленный в третьем, приводимом нами произведении фольклора, которое в большей степени, нежели предыдущие, соответствует жанру сказки. Это — пари, дух, в большинстве случаев рисующийся в облике прекрасной девушки (реже юноши). Пари принадлежит к разряду духов, по преимуществу доброжелательно относящихся к людям, помогающих им.

Повествование о су-пари (водяной пари), записанное нами в г. Ханки от Зулейхи Уруновой, 40 лет³⁴, как и вышеприведенные легенды, широко бытует в Хорезме и существует в нескольких более или менее полных вариантах. Вот ее краткое содержание.

Су-пари живут в реке (имеется в виду Амударья. — Г. С.). Один человек оказался на берегу реки и увидел там трех су-пари. Одна была в облике су-кизи, другая — пари с длинными волосами, третья в виде человека. На их вопрос, зачем он сюда явился, мужчина ответил, что ищет су-пари, чтобы на ней жениться. Одна из пари сказала: «Я пойду за тебя замуж, если только ты дашь слово, что не будешь смотреть на мой живот, когда я буду беременна, не будешь смотреть, когда я стану расчесывать свои волосы, а также на мои пятки, когда я буду ходить». Он согласился с этими условиями, женился на ней. Но после обманул ее, не сдержав обещания. Он увидел, что живот (плод) у нее на боку, что она снимает свою голову и кладет ее на колени, чтобы расчесывать волосы, и что у нее утиные лапы. Су-пари ушла от него. Она улетела, обернувшись птицей, и опустилась на чинар, растущий среди моря. Здесь она родила ребенка, завершила его в обрывки своего платья, пристроила

³⁰ Коран, Сура 28, ст. 76; Сура 29, ст. 38.

³¹ Библия, Бытие, XXXVI, 5; XXXVI, 15—16; Исход, VI, 21; Числа, XVI, 1—2, 32—33.

³² Садек Х е д а я т, Указ. раб., стр. 330.

³³ Там же.

³⁴ Рассказчица передала нам слышанное ею от некоей Салия-момо, 96 лет.

между ветвями дерева, а сама кинулась в воду и опять стала су-пари. Муж искал ее. Около моря он заметил тень, падающую на воду и услышал плач младенца. Снял его с ветвей чинара и принес ребенка домой.

Впоследствии ребенок этот стал пайхамбаром (пророком), кем именно — Зулейха не помнила, потом, видимо наугад, назвала Мусу, т. е. библейского Моисея, образ которого был заимствован Кораном.

Для исследователя среднеазиатского пандемониума легенда эта интересна прежде всего тем, что в ней очень ясно видна связь определенной категории духов с природной средой. Об этом говорит уже само название духа — су-пари, т. е. водяные пари. Утиные лапы су-пари, те самые, которые не должен был видеть женившийся на ней человек, — это намек на связь с водной стихией, которая еще более четко выступает при описании сходных духов у других народов (рыбы хвосты русалок).

Пари, как одна из категорий среднеазиатских духов, очень неоднородны. Пари бывают мужчины и женщины, есть мулло-пари, т. е. ученые пари, есть пари мусульмане и пари неверные. В рассказах особо выделяются кыз-пари; это нечто близкое водяным пари, но не одно и то же; пока этот образ остается для нас неясным. Возможно, он возник по тем же законам, по каким у славянских народов появились наряду с водяными русалками русалки, обитающие в лесах. Неоднородность этой категории духов подчеркивается и в нашей легенде (три разные облика пари). Особняком, видимо, стоит образ су-кизи, т. е. водяной девы.

В целом образ су-пари весьма архаичен, хотя этнография Хорезма знает еще более примитивный образ водяных духов. Это — арангляры, духи подводных течений, не имеющие определенного внешнего облика и всегда упоминающиеся во множественном числе³⁵. Они близки духам древних тюрков, именуемым в орхонских надписях «йерсуб», т. е. «земля-вода»³⁶; судя по названию, это не обязательно водяные духи. Любопытно, что и хорезмские арангляры, согласно некоторым свидетельствам, могут обитать в пустынях. Видимо, уже на более поздней стадии развития верований из среды этих аморфных духов выкристаллизовывается образ водяных девушек полуантропоморфного облика, широко распространенный в народных верованиях. О су-кизи, водяных девах, есть упоминание в чаготайской поэзии XV в.³⁷ К еще более раннему периоду истории Средней Азии относятся изображения водяных духов, открытые археологами при раскопках Пенджикента³⁸. В народных верованиях все эти духи водной стихии застыли надолго в своих архаичных формах, хотя уже в глубокой древности на основе этого конгломерата представлений в официальных государственных культах сложился образ божества воды, прекрасной богини плодородия Анахиты.

Легенда о су-пари интересна и в другом аспекте. Центральный сюжет ее довольно тривиален: в Средней Азии немало существует сказок и легенд, герои которых женятся на прекрасных духах³⁹. Но не этот сюжет привлекает наше внимание в легенде о су-пари, а некоторые детали, генезис которых нельзя понять, не обратившись и на этот раз к иранской мифологии и эпосу.

Су-пари нашей легенды, улетающая в образе птицы от обманувшего ее человека, заставляет нас вспомнить один из эпизодов авестийской истории: Хварна, превратившись в птицу Варган, покидает Йиму, кото-

³⁵ Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 236, 237.

³⁶ В. А. Гордлевский, Избр. соч., т. I, М., 1960, стр. 211.

³⁷ Там же.

³⁸ «Скульптура и живопись древнего Пенджикента», т. II, М., 1959, стр. 64—77.

³⁹ Например, легенда о «Золотом городе», построенном пари для изгнанника-царевича (мотив царевны-Лебеди и Гвидона в пушкинской сказке). Г. П. Снесарев, Об одном среднеазиатском варианте сюжета пушкинской сказки о царе Салтане, «Краткие сообщения Ин-та этнографии», вып. XXXV, М., 1960; сказка «Мужественный друг Гайрат», «Узбекские народные сказки», Ташкент, 1953, стр. 28—38.

рый согрешил, «связавшись со словом лжи»⁴⁰. Позднее, после ряда мытарств, Хварна, как и героиня нашей легенды, бросается в воды моря.

Чинар среди моря, на котором нашла приют и родила ребенка птица су-пари, напоминает «дерево всех семян», постоянное обиталище мифической птицы Сэнмурв (Симург)⁴¹.

С птицей Симург мы вступаем в область богатырского эпоса и не можем не вспомнить одного из его героев — Зола, который вследствие обмана (он и получил прозвище Дастон — обман, навет) лишился родительского дома и воспитывался в гнезде вещей птицы Симург, пока его, уже взрослого, не нашел отец — Сом⁴². Нельзя не признать, что какие-то детали нашей легенды перекликаются с этим эпизодом иранского эпоса.

К эпической традиции восходит даже наивное и сугубо мусульманское дополнение рассказчицы — упоминание о том, что ребенок, рожденный птицей су-пари, становится впоследствии знаменитым человеком.

Легенда о су-пари вследствие своей краткости не дает достаточного материала для обстоятельного разбора. Но не приходится сомневаться, что записи иных ее вариантов, более полных, могут дать нам ряд новых, интересных для анализа деталей.

Из бесценного фольклорного богатства Хорезма, тех произведений, которые уже известны этнографической науке, и тех, которые еще ждут анализа, мы взяли всего лишь три легенды, правда, очень любимые в народе, и попытались подвергнуть их по возможности детальному разбору. Мы хотели узнать, что можно извлечь из такого рода материала для исследования среднеазиатских верований и для истории религии в более широком плане.

В результате мы получили новые материалы о составе среднеазиатского пандемониума, общее представление о котором сложилось на основании материалов другого рода. Изучение среднеазиатского пандемониума представляет большой историко-этнографический интерес. Постепенное накопление материала о персонажах местных анимистических представлений, об их внешнем облике, функциональных особенностях, позволяет подойти к решению вопроса, который давно занимает исследователей среднеазиатских верований, — чем объяснить единство (за редким исключением) пандемониума у среднеазиатских народов разных исторических судеб, разных хозяйственно-культурных типов, разного антропологического типа и языковой принадлежности? Одни и те же персонажи демонологии мы встречаем у таджиков, узбеков, казахов, каракалпаков, туркмен. Является ли это только результатом интенсивных культурных контактов на протяжении столетий или, что нам кажется особенно перспективным в плане исследования, столь обширный ареал распространения персонажей демонологии объясняется наличием общего этнического пласта древнейших племен, вошедших пракомпонентом (в разных сочетаниях) в состав всех этих народов?

Вслед за первым вопросом и в прямой связи с ним возникает второй, который может быть сформулирован следующим образом: не следует ли именно в наличии общего праслоя в составе среднеазиатских народов и их соседей (мы имеем в виду обширный круг древнейших племен — усуней, саков, массагетов, скифов, сарматов, проживавших на территории Евразии и иранских по своей языковой принадлежности) искать объяснения того обстоятельства, что основные персонажи пандемониума среднеазиатских народов (дэвы, пари аждархо и проч.) принадлежат к кругу анимистических представлений древних ираноязычных народов. Эти представления в силу особых исторических судеб народов собственно

⁴⁰ Из сказаний Авесты предположительно бактрийского происхождения, см.: И. С. Брагинский, Указ. раб., стр. 137, 138.

⁴¹ К. В. Тревер, Сэнмурв-Паскудж. Собака-птица, Л., 1937.

⁴² И. С. Брагинский, Указ. раб., стр. 279, 280.

Ирана и прилегающих к нему территорий получили наиболее законченную форму (об этом можно судить по Авесте и более поздним изложениям мифологических представлений).

Оба эти тесно связанные между собой вопроса могут быть решены только после солидного накопления этнографического и археологического материала и тщательного его анализа, быть может с применением метода картографирования. А пока необходимо расширять источники информации и, в частности, активно использовать такую неиссякаемую сокровищницу сведений, как фольклор, который зачастую до нашего времени образы и сюжеты, своими корнями уходящие к древнейшим периодам в истории края⁴³.

Все три категории духов представлены в наших легендах в достаточно архаичном виде. Таков дэв Самандун, антагонист Сулеймана в хазараспской легенде. Аждархо куня-ургенчского повествования, несмотря на присутствие в образе кое-каких социальных черт, гораздо ближе к древнейшему образу чудовища Авесты, наделенному зооморфными атрибутами, нежели к царю-деспоту сложившегося раннесредневекового эпоса. Архаичен и образ су-пари. В легенде нет намеков на сложную иерархию пари, на существование их царства и подчиненного им войска. Су-пари нашей легенды весьма проста и примитивна со своими утиными лапами и способностью превращаться в оборотня; более других духов она «привязана» к природной среде — водной стихии.

Однако не приходится сомневаться, что широко привлекая фольклорные материалы, раскрывающие демонологические представления народов Средней Азии, мы получим возможность проследить все этапы развития того или иного образа и проникнуть к самым истокам его зарождения.

THREE LEGENDS FROM KHOREZM IN THE LIGHT OF DEMONOLOGICAL CONCEPTS

The folklore of peoples inhabiting the lower reaches of the Amu-Darya has retained up to our times many images from ancient demonology and consequently has extraordinary interest for the investigator of Eastern religions, their primordial sources and the subsequent transformations of mythological images. The demonological personages of Khorezm legends retain to a large extent their archaic features even in their latest pre-Islamic interpretation. In analyzing legendary material a particular interest attaches to the question of a common substratum in the ethnogenesis of Middle Asian peoples and their nearest neighbours; predominant importance belongs here to mythological images from the ancient Iranic sphere of beliefs. All the above aspects may be traced even on the material of the few legends whose contents are shown in the present paper.

⁴³ В качестве примера можно хотя бы сослаться на то, что в 1957 г. нами был записан вариант легенды о первоначальном заселении Хорезма, в X в. изложенной довольно кратко Макдиси (см. об этом в статье: Л. С. Толстова, Древнейшие юго-западные связи в этногенезе каракалпаков, «Сов. этнография», 1971, № 2, стр. 34), а в 1966 г. — поверья об образе «старухи холодов», над разгадкой которого ломал голову Ал-Бируни в XI в. (см. Г. П. Снесарева, Указ. раб., стр. 183—185).

Ирана и прилегающих к нему территорий получили наиболее законченную форму (об этом можно судить по Авесте и более поздним изложениям мифологических представлений).

Оба эти тесно связанные между собой вопроса могут быть решены только после солидного накопления этнографического и археологического материала и тщательного его анализа, быть может с применением метода картографирования. А пока необходимо расширять источники информации и, в частности, активно использовать такую неиссякаемую сокровищницу сведений, как фольклор, который зачастую доносит до нашего времени образы и сюжеты, своими корнями уходящие к древнейшим периодам в истории края⁴³.

Все три категории духов представлены в наших легендах в достаточно архаичном виде. Таков дэв Самандун, антагонист Сулеймана в хазараспской легенде. Аждархо куня-ургенчского повествования, несмотря на присутствие в образе кое-каких социальных черт, гораздо ближе к древнейшему образу чудовища Авесты, наделенному зооморфными атрибутами, нежели к царю-деспоту сложившегося раннесредневекового эпоса. Архаичен и образ су-пари. В легенде нет намеков на сложную иерархию пари, на существование их царства и подчиненного им войска. Су-пари нашей легенды весьма проста и примитивна со своими утиными лапами и способностью превращаться в оборотня; более других духов она «привязана» к природной среде — водной стихии.

Однако не приходится сомневаться, что широко привлекая фольклорные материалы, раскрывающие демонологические представления народов Средней Азии, мы получим возможность проследить все этапы развития того или иного образа и проникнуть к самым истокам его зарождения.

THREE LEGENDS FROM KHOREZM IN THE LIGHT OF DEMONOLOGICAL CONCEPTS

The folklore of peoples inhabiting the lower reaches of the Amu-Darya has retained up to our times many images from ancient demonology and consequently has extraordinary interest for the investigator of Eastern religions, their primordial sources and the subsequent transformations of mythological images. The demonological personages of Khorezm legends retain to a large extent their archaic features even in their latest pre-Islamic interpretation. In analyzing legendary material a particular interest attaches to the question of a common substratum in the ethnogenesis of Middle Asian peoples and their nearest neighbours; predominant importance belongs here to mythological images from the ancient Iranian sphere of beliefs. All the above aspects may be traced even on the material of the few legends whose contents are shown in the present paper.

⁴³ В качестве примера можно хотя бы сослаться на то, что в 1957 г. нами был записан вариант легенды о первоначальном заселении Хорезма, в X в. изложенной довольно кратко Макдиси (см. об этом в статье: Л. С. Толстова, Древнейшие юго-западные связи в этногенезе каракалпаков, «Сов. этнография», 1971, № 2, стр. 34), а в 1966 г. — поверья об образе «старухи холодов», над разгадкой которого ломал голову Ал-Бируни в XI в. (см. Г. П. Снесарев, Указ. раб., стр. 183—185).

Р. Я. Денисова

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СОСТАВ И ГЕНЕЗИС МЕЗОЛИТИЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЛАТВИИ

До последнего времени на территории Восточной Прибалтики была известна лишь одна мезолитическая находка хорошей сохранности — мужской череп из Кирсны (южная Литва)¹.

В 1960-е годы археологами под руководством Ф. Загорскиса полностью исследован могильник каменного века Звейниекы на северном берегу оз. Буртниеки в северной Латвии². Наиболее древние погребения этого могильника датируются поздним мезолитом — V тысячелетием до н. э. Сопровождающий погребения инвентарь из этого могильника и археологические находки синхронной мезолитической стоянки в Звейниекы относятся к культуре Кунда.

Краниологическая серия эпохи мезолита из Звейниекского могильника состоит из 6 женских и 14 мужских черепов (табл. 1). Они характеризуются средним продольным, малым поперечным и крупным высотным диаметрами, долихокранией. Однако в серии наряду с резко выраженными долихокранными формами имеются мезокранные и суббрахиокранные черепа (черепной указатель 77—81).

Лоб средней ширины, со средним наклоном и умеренно развитой глабеллой. Ширина затылка в обеих группах большая. Соотношение затылочной хорды и ширины свидетельствует о слабой изогнутости затылка. Мышечный рельеф в этой области выражен отчетливо, затылочный бугор средне развит. Лицевой отдел имеет средние размеры. Обращает на себя внимание большой размах вариаций верхней высоты лица и в мужской, и в женской группах (63—80 и 61—71 мм соответственно).

Переносе у мужчин и женщин высокое: дакриальный и симотический указатели в женской группе более крупные, чем в мужской. Угол носовых костей определен на девяти мужских и трех женских черепах. Размах вариаций очень большой. На мужских черепах угол носа варьирует от 25 до 39°, на женских — от 14 до 31°.

Горизонтальная профилировка лица в мужской группе средняя, в женской группе углы горизонтальной профилировки имеют несколько более крупные величины. В мужской группе назомаллярный угол варьирует очень сильно — от 127,6 до 144,9°, в шести случаях из восьми он находится в пределах 139,4—144,9°. У зигмаксиллярного угла размах вариаций гораздо меньше — от 121 до 131°. Среди мужских черепов только в двух случаях ослабленная горизонтальная профилировка лица на уровне орбит сопровождается некоторой уплощенностью в среднем ее отделе.

¹ К. Ю. Марк, Новые палеоантропологические материалы эпохи неолита в Прибалтике, «Изв. АН Эстонской ССР», 1956, т. 1; В. П. Якимов, Начальные этапы заселения Восточной Прибалтики, «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XXXII, М., 1956.

² Ф. Загорскис, Раскопки могильника и стоянки каменного века Звейниекы, «Археологические открытия 1968 года», М., 1969; его же, Стоянка и могильник каменного века Звейниекы, «Археологические открытия 1970 года», М., 1971.

В женской группе в четырех случаях из пяти назомаллярный угол находится в пределах $140-149,4^\circ$. Зигомаксиллярный угол, измеренный в пяти случаях, варьирует в пределах $123-131^\circ$. У трех женских черепов из пяти ослабленная горизонтальная профилировка отмечена одновременно в верхнем и среднем отделах лица, и среди мужских, и среди женских черепов ослабленная горизонтальная профилировка сопровождается, как правило, умеренно или слабо выступающим носом.

Чтобы выявить внутригрупповую неоднородность серии нами вычислено 120 коэффициентов корреляции по 16 признакам в мужской и женской группах отдельно.

В мужской группе высокая отрицательная связь ($-0,404$) проявляется между продольным и поперечным диаметрами черепа. Отрицательный знак указывает на то, что в серии имеются черепа и удлиненной и укороченной формы. Этим, по-видимому, вызвана и высокая положительная связь между продольным диаметром и длиной основания черепа.

В мужской группе выявляется очень высокая положительная корреляция между продольным диаметром и верхней высотой лица ($0,806$), что свидетельствует о наличии в серии длинноголовых высоколицых и короткоголовых низколицых форм. Как и следовало при этом ожидать, поперечный диаметр связан с высотой лица отрицательной корреляцией ($-0,330$). Обычно же между поперечным диаметром и высотой лица имеет место небольшая положительная корреляция³.

Обращает на себя внимание весьма высокая положительная связь между продольным диаметром и углом выступания носа ($0,590$), а также довольно тесная отрицательная корреляция между продольным диаметром и назомаллярным углом ($-0,475$). Таким образом, уплощенность лица в верхнем отделе характерна для черепов с более высоким черепным указателем. Корреляция продольного диаметра с зигомаксиллярным углом незначительна, но тоже имеет отрицательный знак. Следует добавить, что в мужской группе черепов также выявляется тесная отрицательная связь назомаллярного угла со степенью выступания носа ($-0,690$) и симитической высотой ($-0,740$). Зигомаксиллярный угол связан с углом носа слабее ($-0,266$).

Основываясь на характере корреляции между признаками, мужские и женские черепа были разделены на две группы, для каждой из которых свойственен определенный типологический комплекс (табл. 2). Одна из них имеет резко долихокранную форму черепа, высокое и сильно профилированное лицо, выступающий нос и высокое переносье, вторая — более короткую мозговую часть черепа, более низкое с ослабленной горизонтальной профилировкой лицо, слабее выступающий нос и более низкое переносье. Следует отметить, что в целом связь между признаками в мужской и женской серии носит сходный характер, но она проявляется неодинаково. Так, в мужской группе обнаруживается зависимость между продольным диаметром, с одной стороны, и целым рядом признаков — с другой. В женской группе связь продольного диаметра с другими признаками менее выражена. Здесь сильнее выражена зависимость от них скулового диаметра и углов горизонтальной профилировки лица с другими признаками. Такая зависимость указывает на наличие в серии широколицых, низколицых черепов с ослабленной горизонтальной профилировкой и узколицых высоколицых с сильной профилировкой лица. В мужской группе аналогичная связь скулового диаметра с перечисленными выше признаками не выявляется.

Как расценивать эти два антропологических типа? Являются ли они одновременными или восходят в своем генезисе к населению разных

³ Я. Я. Рогинский, Величина изменчивости измерительных признаков черепа и некоторые закономерности их корреляции у человека, «Уч. зап. МГУ», 1954, вып. 166.

предшествующих эпох? Такая постановка вопроса вполне обоснованна, если учитывать характер Звейниекского могильника, где имеются захоронения разных периодов. В этой связи представляют интерес два женских черепа из 16-го и 57-го погребений, которые по сопровождающему инвентарю относятся к позднему мезолиту. Представлен долихокранный тип с высоким, среднешироким, хорошо профилированным лицом и выступающим носом черепом из 16 погребения. Второй женский череп из 57 погребения характеризуется мезокранией, низким, широким лицом с

Т а б л и ц а 2

Антропологические типы мезолитического населения Латвии

Признаки	Мужские черепа		Женские черепа	
	долихо-кранный вариант	долихо-мезокранный вариант	долихо-кранный вариант	долихо-мезокранный вариант
1. Продольный диаметр	193,2(5)	183,3(7)	183,0(2)	180,5(4)
8. Поперечный диаметр	134,0(4)	137,0(9)	132,0(2)	136,8(4)
17. Высотный диаметр ва-вг	140,8(4)	139,4(8)	141,0(2)	134,0(3)
20. Высотный диаметр от ро-ро	115,7(2)	113,2(6)	113,3(2)	114,4(3)
9. Наименьшая ширина лба	96,0(5)	97,4(7)	93,0(2)	92,5(4)
45. Скуловой диаметр	137,5(4)	136,6(7)	125,0(2)	131,2(4)
48. Верхняя высота лица	76,0(3)	68,0(7)	72,0(2)	64,3(3)
54. Ширина носа	25,5(4)	24,5(8)	23,5(2)	23,7(3)
55. Высота носа	55,3(3)	50,3(7)	51,5(2)	47,7(3)
51. Ширина орбиты от m1	45,0(4)	43,1(7)	43,9(2)	41,7(3)
52. Высота орбиты	32,3(4)	32,0(7)	33,5(2)	30,7(3)
77. Назомалярный угол	135,3(3)	142,5(5)	137,0(2)	144,1(3)
Зигомаксиллярный угол	124,7(3)	125,9(6)	123,0(2)	129,6(3)
75 (1). Угол носа	37,3(3)	28,7(6)	30,5(2)	23,0(3)
SS Симотическая высота	4,6(3)	4,6(7)	4,7(2)	3,7(3)
SS : SC Симотический указатель	48,6(3)	52,1(7)	53,2(2)	54,0(3)
8 : 1 Черепной указатель	69,6(4)	74,2(7)	70,5(2)	76,1(4)
48 : 45 Верхний лицевой указатель	54,8(3)	49,7(7)	57,6(2)	49,7(3)
54 : 55 Носовой указатель	45,9(3)	48,7(7)	45,6(2)	48,9(3)
52 : 51 Орбитный указатель	71,6(4)	75,8(7)	76,3(2)	73,6(3)

ослабленной горизонтальной профилировкой и слабо выступающим носом. Нетрудно понять, что этими черепами представлены те типы, которые выделены в результате анализа корреляционной связи. Сопровождающий инвентарь из 16-го и 57-го погребений позволяет считать эти антропологические типы одновременными и датировать их поздним мезолитом — V тысячелетием до н. э.

Выяснение генезиса этих двух антропологических типов требует сравнительного анализа синхронного материала соседних территорий. Крачиологически сериями представлена Украина (могильники Волошский, Васильевка I, Васильевка III), юг ФРГ (Офнетская пещера) и Франция (Тевьек, Гоэдик). Отдельные находки известны из области Заале (Боттендорф) и северных районов ГДР и ФРГ (Притцбергер, Оберхаузен, Плау, Шпандау, Демитц). В Дании и Швеции синхронные находки представлены племенами культуры Эртебелле.

Сравнительный анализ найдем с гипердолихокранного типа, который представлен пятью мужскими и двумя женскими черепами.

Выделенный нами резко долихокранный антропологический тип мезолитического населения Латвии характеризуется высоким, среднешироким и сильно профилированным в горизонтальном направлении лицом, сильно выступающим носом и высоким переносьем. Его принадлежность к европеоидной расе не может вызвать сомнений.

Ближайшей аналогией резко долихокранному типу в первую очередь является череп мезолитического периода из Кирсны, который обнаружен

в торфянике на юге Литвы. Эта находка была подробно описана в работах многих антропологов⁴.

При сопоставлении долихокраничных черепов из Звейниекского могильника с черепом из Кирсны выявляется большое сходство между ними. Размеры и пропорции мозговой части черепа в обоих случаях совершенно одинаковы. В строении лица сходство также большое. Различается только ширина лица. Череп из Кирсны имеет более узкое лицо, однако это, возможно, индивидуальная особенность. В этой связи следует указать на один череп (погр. без номера) из мезолитической серии Звейниекского могильника, где ширина лица тоже небольшая (129 мм). Интересно, что и по остальным особенностям строения лица этот череп очень напоминает мезолитический череп из южной Литвы — ослабленная горизонтальная профилировка лица на уровне орбит, средневыступающий нос с высоким переносьем и другие особенности.

Череп из Боттендорфа⁵ обнаружен на мезолитической стоянке, расположенной на берегу р. Унстрит, левого притока Заале. В целом этот череп похож на резко долихокраничные черепа из Звейниекского могильника. Сходство в первую очередь проявляется в гипердолихокрании и акрокрании. Но лицо у черепа из Боттендорфа несколько уже и ниже.

В краниологической серии из пещеры Офнет, где преобладают мезо- и брахикраничные формы⁶, имеются отдельные черепа, напоминающие череп из Боттендорфа и долихокраничный вариант из Звейниекы.

Представляет большой интерес и находка из быв. Гросс-Тинц в Силезии, которая опубликована О. Рехе⁷. Мужской череп из Гросс-Тинц датируется V тысячелетием до н. э. и характеризуется долихокраничным (черепной указатель 71) и акрокраничным черепом, среднешироким и высоким лицом. Антропологический тип, представленный мужским черепом из Силезии, сходен с долихокраничным типом мезолитического населения Латвии.

Два женских черепа из Притцерберского озера, расположенного к северо-западу от Бранденбурга, датируются анциловым периодом⁸, что соответствует VII—V тысячелетию до н. э. Эти черепа характеризуются выраженной долихокранией, большой высотой, сравнительно узким и средневысоким лицом. Сопоставление этого антропологического типа с долихокраничным типом, представленным женскими черепами из Звейниекского могильника, обнаруживает большое сходство в размерах и пропорциях лица и мозгового отдела черепа. Аналогичный комплекс признаков прослежен и у черепа из Оберхаузена⁹.

Резко долихокраничный антропологический тип выявляется и в краниологическом материале из Бретани в Западной Европе¹⁰.

⁴ J. Žilinskis, Akmens periodo žmogus Zemaitijoje ir Suvalkijoje, Kaunas, 1931; К. Ю. Марк, Указ. раб., стр. 44, 45; В. П. Якимов, Указ. раб.

⁵ G. Heberer, F. K. Bicker, Der mesolitische Fund von Bottendorf a. d. Unstrit, «Anthropologischer Anzeiger», 1961, Bd 17; G. Heberer, Der mittelsteinzeitliche Fund von Bottendorf und seine rassengeschichtliche Bedeutung. Die Umschau, Frankfurt am Main, 1943; M. Jahn, Die kulturgeschichtliche Bedeutung der alt- und mittelsteinzeitlichen Menschenfunde von Weimar — Ehringsdorf und Bottendorf, Kr. Querfurt, «Jahresschrift für Mitteldeutsche Vorgeschichte», 1949, Bd 33; E. Vlček, Die Anthropologie der mittelsteinzeitlichen Gräber von Bottendorf, Kreis Artern, «Jahresschrift für Mitteldeutsche Vorgeschichte», 1967, Bd 51.

⁶ K. Saller, Die Ofnet Funde in neuer Zusammensetzung, «Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie», 1962, Bd 52, Hf 1.

⁷ O. Reche, Das frühneolithische Skelett von Gross-Tinz in Schlesien, Leipzig, 1933.

⁸ O. Reche, Die Schädel aus der Anzyluszeit vom Pritzerber See und ihre Beziehungen zu den steinzeitlichen Rassen Europas, «Archiv für Anthropologie», N. F., 1928, Bd XXI, Hf. 3—4.

⁹ H. Virchow, Der menschliche Schädel von Oberhausen im Rheinland, «Zeitschrift für Ethnologie», 1911, Bd 43.

¹⁰ A. В. Валуа, Палеоантропологические материалы из мезолитических могильников в Бретани, «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», 1957, вып. XXVIII.

Перечисленными выше материалами практически исчерпываются все известные нам резко долихокренные мезолитические формы Средней и Западной Европы. Мезо-брахикренные формы мезолита Европы мы пока намеренно опускаем, так как они будут охарактеризованы в связи с анализом второго антропологического типа, выявленного среди мезолитического населения Латвии.

Мезолитическое население Восточной Европы представлено тремя краниологическими сериями с Украины. Наше внимание в первую очередь привлекли черепа из могильников Васильевка I и Васильевка III¹¹. Для черепов из могильника Васильевка I характерны гипердолихокрения (чер. указатель 68,4), среднеширокое, средневысокое горизонтально профилированное лицо и выступающий нос. Размеры и пропорции мозгового отдела черепа очень близки соответствующим величинам долихокренного варианта из Звейниекки. Но лицо у черепов из Васильевки I несколько более широкое и более низкое. Разница в ширине лица между звейниекским долихокренным вариантом и типом, представленным могильником Васильевка I, составляет 3,5 мм. В серии из Звейниекки в трех случаях скуловой диаметр 138—139 мм и только в одном — 134 мм. Есть основание полагать, что в действительности средняя ширина лица у долихокренного варианта должна была быть около 139 мм. Все это свидетельствует о том, что европеоидное население Латвии по своему антропологическому типу было очень близким населению Украины того периода (могильник Васильевка I).

Сходный комплекс признаков обнаружен и на черепах из могильника Васильевка III. У последних еще более низкое лицо. В остальном они так же, как и черепа из Васильевки I, обнаруживают сходство с резко долихокренным вариантом из Звейниекки.

Для сопоставления всех рассмотренных здесь краниологических серий и отдельных черепов с резко долихокренным вариантом из Звейниекки, нами был применен математический метод Пенроуза. Наиболее близкими долихокренному европеоидному типу, представленному черепами Звейниекского могильника, оказались краниологическая серия из Васильевки I (0,21), череп из Боттендорфа (0,36), черепа из Васильевки III (0,50) и череп из Кирсны (0,51).

Таким образом, сравнительный анализ мезолитических краниологических серий и отдельных находок позволяет сделать один общий вывод. Комплекс признаков, характерный для мезолитических черепов из Звейниекского могильника — резко выраженная долихокрения, обусловленная малым поперечным и очень крупным продольным диаметром черепа, большая высота *basion-bregma*, высокое, среднеширокое лицо и сильно выступающий нос — прослеживается среди синхронного населения на довольно большой территории к юго-западу и юго-востоку от Восточной Прибалтики. Этот антропологический тип был характерен для мезолитических племен, населявших северные области Средней Европы и западные районы Восточной Европы. Возможно, что в мезолите он был распространен по всей территории от Подднепровья до Рейна, включая и современную Польшу.

Второй антропологический тип мезолитического населения, по материалу из могильника Звейниекки, имел слабо долихокренную или мезокренную форму черепа (черепной указатель для мужчин — 74,2, для женщин — 76,1), низкое, широкое и с ослабленной горизонтальной профилировкой лицо и слабо выступающий нос. Он представлен 9 мужскими и 4 женскими черепами. При решении вопроса о расовой принадлежности долихо-мезокренного типа мезолитического населения Латвии следует учесть некоторые особенности строения лица и носа. Как уже было

¹¹ Т. С. Кондукторова, Палеоантропологические материалы из мезолитического могильника Васильевка I, «Сов. антропология», 1957, № 2; И. И. Гохман, Население Украины в эпоху мезолита и неолита, М., 1966, стр. 21—95.

показано, при анализе корреляционной связи между признаками у долихо-мезокранного антропологического типа обнаружена ослабленная горизонтальная профилировка лица — назомаллярный угол у 5 мужских черепов $142,5^\circ$, зигомаксиллярный — $125,5^\circ$. Последняя величина небольшая. Но в женской серии эти углы имеют более крупные величины — $144,1$ и $129,6^\circ$ соответственно, что позволяет считать ослабленную горизонтальную профилировку характерной и для среднего отдела лица. В мужской группе в двух случаях из шести, а в женской во всех случаях ослабленная горизонтальная профилировка лица в верхнем отделе сопровождается и увеличением зигомаксиллярного угла.

Второй характерной особенностью долихо-мезокранного антропологического типа является слабее выступающий нос и несколько пониженное переносье. У шести мужских черепов угол носа $28,7^\circ$, у женщин — 25° . Более низкое переносье выявляется только на женских черепах, где симиотическая высота равняется $3,7$ мм (у женщин с резко долихокранным черепом $4,7$ мм). Однако симиотический указатель довольно большой, что обусловлено незначительной шириной в месте наибольшего сужения носовых костей.

Таким образом, следует признать для долихо-мезокранного типа характерным ослабленную горизонтальную профилировку лица и умеренно выступающий нос.

Выявленный комплекс признаков — ослабленная горизонтальная профилировка лица и средне выступающий нос — имеет большую таксономическую значимость. Именно это сочетание признаков существенно при дифференциации двух крупных рас первого порядка — европеоидной и монголоидной. Поэтому есть основания сделать вывод о наличии среди долихокранных черепов Звейниекского могильника монголоидного компонента.

В поисках аналогий долихо-мезокранному варианту в первую очередь следует остановиться на брахикранных находках мезолита Средней Европы. Это черепа из Плау, Яниславиц, Демитц и Шпандау¹² в Польше и северных районах ГДР и ФРГ. К сожалению, оценить надлежащим образом характер соотношения долихо-мезокранного типа из Звейниекки с резко брахикранным типом указанных находок не представляется возможным, так как в программе, по которой обследовались все мезолитические находки в зарубежной Европе, многие важные расово-диагностические признаки отсутствуют. К тому же только у черепов из Плау и Яниславиц хорошо сохранились лица.

Однако, несмотря на все эти недостатки сравнительного материала, сопоставление все же может быть проведено. Оно позволяет установить одно вполне реальное различие — все средневропейские черепа имеют значительно более высокий черепной указатель ($79,8$ — $88,4$).

С точки зрения современных знаний черепному указателю не придается большого расово-диагностического значения. Однако это оправдано только применительно к поздним эпохам в силу эпохальной изменчивости этого признака. Для оценки древних материалов черепной указатель очень важен.

Исходя из этого, мы вправе сделать вывод о различии брахикранного антропологического типа мезолитического населения Средней Европы и синхронного ему долихо-мезокранного населения Латвии. Но различие между этими группами населения, очевидно, не только в черепном указателе. У резко брахикранного черепа из Плау высокое лицо и сильно выступающий нос¹³, что не характерно для долихо-мезокранного вариан-

¹² T. Krupinski, W. Steslicka, Odtworzenie czaszki człowieka z Janislawic, «Przegląd antropologiczny», 1958, t. XXIV, z. 2; O. Reche, Die Schädel am der Anzyszeit, S. 164, 165.

¹³ H. Schliz, Die steinzeitlichen Schädel des Grossherzoglichen Museums in Schwerin, «Zeitschrift für Anatomie und Entwicklungsgeschichte», Bd 90, Hf. 3—4, S. 276—278.

та из Звейниекки. Нет никаких объективных данных, свидетельствующих и об уплощенности лица. Х. Шлиц, описавший этот череп, указывает на генетические аналогии в западных районах. К. Заллер брахикранию офнетских черепов также объясняет западным происхождением, сопоставляя их, в частности, с верхнепалеолитическими находками из Солютре¹⁴.

Нет никаких оснований рассматривать происхождение долихо-мезокранного варианта, представленного черепами Звейниекского могильника, как результат контакта с брахикраним мезолитическим населением Средней или Западной Европы. Такие характерные особенности долихо-мезокранного типа, как ослабленная горизонтальная профилировка лица и слабо выступающий нос, не были характерны для племен, населявших северные области Средней Европы. Исключение, возможно, составляет мужской череп из Яниславиц, который, по мнению польских антропологов, характеризуется чертами лапоноидного типа¹⁵. К сожалению, остаются неизвестными такие особенности этого черепа, как горизонтальная профилировка лица и угол носовых костей. Это лишает нас возможности сопоставить по этим признакам череп из Яниславиц с долихо-мезокранным вариантом из Звейниекки. Однако по абсолютным размерам и пропорциям они различаются очень сильно.

Прежде чем перейти к поискам аналогий на востоке, попытаемся оценить долихо-мезокранный вариант, представленный мужскими и женскими черепами. Дело в том, что долихо-мезокранный вариант среди мужских черепов несколько отличается от того же варианта среди женщин. Это легко обнаружить по проявлению полового диморфизма. Так, коэффициент полового диморфизма по продольному и поперечному диаметрам, по наименьшей ширине лба и ширине лица значительно занижен. Мужские черепа, представленные долихо-мезокранным вариантом, в сравнении с женскими черепами того же типа имеют относительно более короткий, более узкий череп и менее широкое лицо. Наблюдаемую разницу можно, вероятно, объяснить небольшим числом черепов в каждой из этих групп. Если так, то возникает вопрос: какой из типов ближе к реально существовавшему — более узколицый, представленный мужскими черепами, или более широколицый тип, выявленный на женских черепах? Если мезолитическую популяцию из Звейниекки рассматривать как смешанную, то можно предположить, что ее смешение шло через женскую половину. В таком случае в женской группе черепов должны сильнее проявиться характерные особенности обоих типов, так как здесь большая вероятность обнаружить первый этап смешения — механическую смесь, когда наряду с женщинами коренной популяции в серии имеются женщины из чужой популяции.

Итак, можно предположить, что характерные особенности долихо-мезокранного типа сильнее проявились в женской группе черепов. Возможно, на это указывает и сильнее выраженная в женской группе уплощенность лица и более высокий черепной указатель. В таком случае поиски аналогии долихо-мезокранному типу следует основывать на данных женской группы черепов.

К сожалению, в лесной зоне Восточной Европы нет материала, синхронного звейниекской мезолитической краниологической серии. Можно обратиться к серии черепов из Оленеостровского могильника на Онежском озере¹⁶. Н. Н. Гурина¹⁷, исследовавшая этот могильник, датирует его серединой — концом III тысячелетия до н. э. В последнее время высказана и другая точка зрения о датировке Оленеостровского могильни-

¹⁴ K. Saller, Указ. раб., стр. 24.

¹⁵ T. Grupinski, W. Stesicka, Указ. раб., стр. 501.

¹⁶ В. П. Якимов, Антропологические материалы из неолитического могильника на Южном Оленьем острове, «Сб. Музея антропологии и этнографии», т. XIX, 1960.

¹⁷ Н. Н. Гурина, Оленеостровский могильник, «Материалы и исследования по археологии СССР», 1956, вып. 47.

ка. В. Ф. Филатова¹⁸ относит его к первой половине V тысячелетия до н. э. Это позволяет нам произвести сопоставление оленеостровской краниологической серии с долихо-мезокранным вариантом мезолитического населения Латвии.

Сопоставление долихо-мезокранного варианта из Звейниекы с женским антропологическим типом Оленеостровского могильника показало большое их сходство.

Между мужскими черепами Оленеостровского и Звейниекского могильников такого сходства не наблюдается. При сопоставлении мы воспользовались коэффициентами полового диморфизма и показатели женской группы долихо-мезокранного варианта пересчитали на мужские. В результате были получены средние величины основных признаков псевдомужской группы.

Сравнение долихо-мезокранного варианта со средними величинами мужских черепов Оленеостровского могильника обнаруживает очень большое сходство между ними, что проявляется в абсолютных размерах и в пропорциях мозговой части черепа и лица.

Нами проведено сопоставление серий и отдельных находок методом Пенроуза. Полученные результаты свидетельствуют, что различия между антропологическими типами женщин, представленными краниологическим материалом Оленеостровского и долихо-мезокранными черепами звейниекского могильника, очень малы и выражаются величиной 0,19. Между соответствующими мужскими черепами из этих же могильников расстояние Пенроуза несколько больше (0,58). Следует добавить, что расстояние Пенроуза между этими сериями получено на основании сопоставления 10 признаков, что с достаточной полнотой отражает соотношение сравниваемых серий.

Расстояние Пенроуза между долихо-мезокранным вариантом из Звейниекы и мезолитическими черепами из Плау, Шпандау и Яниславиц значительно больше — 2,88; 3,94 и 1,16 соответственно, что говорит о значительном больших различиях между ними.

Следовательно, на основании произведенного сопоставления можно сделать вывод, что у мезолитического населения Латвии, представленного долихо-мезокранным вариантом, ближайшие аналогии имеются на востоке. По-видимому, о непосредственном родстве мезолитического населения Латвии с населением, представленным Оленеостровским могильником, говорить преждевременно, так как до сих пор у археологов нет единого мнения о датировке некрополя на Оленьем острове Онежского озера. Но обнаруженное сходство одного из антропологических типов мезолитического населения Латвии с ослабленной горизонтальной профилировкой лица с типом оленеостровцев, несомненно, указывает на проникновение в Восточную Прибалтику населения с востока уже в мезолите.

Таким образом, анализ краниологического материала показал, что в Латвии мезолитическое население не было однородным. Оно состояло из двух резко различающихся антропологических типов. Первый — гипердолихокранный европеоидный тип со среднешироким и высоким лицом, ближайшие аналогии имеет на юго-востоке (Васильевка I и Васильевка III) и юго-западе (Притцбергер, Боттендорф, Гросс-Тинц), второй — долихо-мезокранный тип с широким и уплощенным лицом обнаруживает ближайшую связь с племенами в восточном направлении.

Возникает вопрос: который из этих двух антропологических типов проник первым на территорию Восточной Прибалтики? Иными словами, какой путь заселения этой территории человеком был более древним? На имеющемся краниологическом материале этот вопрос решить нельзя. Проникновение человека в Восточную Прибалтику, в том числе Латвию,

¹⁸ В. Ф. Филатова, Комплекс орудий Оленеостровской стоянки на Онежском озере, «Краткие сообщения Ин-та археологии АН СССР», 1971, вып. 126.

судя по археологическим исследованиям¹⁹, произошло уже в IX тысячелетии до н. э. Наиболее древние погребения Звейниекского могильника относятся всего лишь к V тысячелетию, т. е. к позднему мезолиту. Таким образом, разрыв во времени между первым проникновением человека в Латвию и мезолитическим населением, представленным Звейниекским могильником, огромен и составляет по меньшей мере три тысячелетия.

Археологическими исследованиями установлено, что древние находки пребореального периода (IX—VIII тысячелетия до н. э.) на территории Латвии имеют аренсбургские и свидерские традиции²⁰. Мезолитическая культура Кунда Восточной Прибалтики датируется более поздним временем — бореальным и ранним атлантическим периодом (VII—V тысячелетием до н. э.). Проблема генезиса этой культуры до сих пор полностью не решена. По мнению Р. Индреко²¹, ближайше аналогии следует искать в западном направлении. Позже археологами было высказано мнение о восточном происхождении этой культуры²². В настоящее время формирование культуры Кунда, согласно новейшим археологическим исследованиям, можно рассматривать как дальнейшее развитие свидерских и аренсбургских традиций под сильным влиянием восточных мезолитических культур лесной зоны Восточной Европы²³.

Мезолитические погребения могильника Звейниекского относятся к заключительному этапу культуры Кунда. Антропологический тип населения этой культуры, представленный наиболее древними погребениями Звейниекского могильника, складывался в результате метисации двух антропологических типов, проникших на территорию Латвии с востока и с юга. Основываясь на последних археологических исследованиях, южный путь следует признать более древним. Возможно, что резко долихокранный европеоидный тип, обнаруженный среди мезолитических черепов Звейниекского могильника, был представлен уже среди первых обитателей Восточной Прибалтики, проникших сюда с юга.

THE ANTHROPOLOGICAL COMPOSITION AND ORIGIN OF LATVIA'S MEZOLITHIC POPULATION

Analysis of late Mesolithic craniological material from Latvia has permitted the establishment of two anthropological types. The first — Caucasian, dolichocephalic is related in its origin to the Mesolithic population of the northern regions of Central Europe and adjacent regions of Eastern Europe; the second — racially mixed dolicho-mezo-cranial, flat-faced finds its closest analogies among the tribes to the east of the Baltic region.

The Mesolithic burial grounds in Zveinieki belong to the closing stage of the Kund culture. The anthropological type of this culture's population was formed through mixed-breeding of two anthropological types that entered the Baltic territory from different directions — the southern and the eastern. The southern route of populating the Eastern Baltic region was probably the earlier one and this is the way that the Caucasoid dolichocephalic population penetrated here.

¹⁹ I. Zagorska, Archeologiskās liecības par Latvijas senāko apdzīvotību, «Zinātniskās atskaites sesijas materiāli par arheologu, antropologu, un etnogrāfu 1971 gada pētījumu rezultātiem», Rīga, 1972.

²⁰ I. Zagorska, Указ. раб.

²¹ R. Indreko, Die mittlere Steinzeit in Estland, «Handlingar», Stockholm, 1948, Bd 66.

²² А. Я. Брюсов, Очерки по истории племен Европейской части СССР в неолитическую эпоху, М., 1952; Х. А. Моора, Некоторые вопросы этногенеза эстонского народа в свете археологических данных, «Сов. археология», 1954, вып. XXI.

²³ S. K. Kozłowski, Północno — wschodni krąg kultur mezolitycznych, z polskich badan nad epoka kamienia, Wrocław — Warszawa — Krakow — Gdansk, 1971, S. 67—68, 101.

Ю. В. Кнорозов

ЗАМЕТКИ О КАЛЕНДАРЕ МАЙЯ. 365-ДНЕВНЫЙ ГОД

365-дневный год был введен по II реформе календаря¹ и сохранялся у майя до испанского завоевания. Такой же год был принят у всех народов Месоамерики, следовавших календарю II реформы, в том числе у астеков. Подробное описание годовых праздников дал Д. де Ланда², записи которого относятся к 1552—1553 гг. и сделаны в основном в Ицмале. Имеются подробные описания годовых праздников у астеков.

Несмотря на то что материалы, связанные с описанием годовых праздников, широко использованы в различных работах (особенно по религиѳ майя), они до сих пор не изучены последовательно, т. е. как годовой цикл. Между тем именно годовые праздники дают ключевой материал для изучения религии и являются незаменимым историческим источником, сохраняя пережитки глубокой древности.

По положению в солнечном году у майя были праздники трех родов: циклические, подвижные и неподвижные.

Циклические праздники приходились на определенные дни 260-дневного цикла. Они повторялись каждые 260 дней и не имели никакого определенного положения в солнечном году. Датировались они числом 13-дневки и названием дня двадцатидневки. 260-дневный цикл, бывший первоначально неподвижным земледельческим периодом, начинался, по традиции, в день I *Имиш*. Это был первый день трехдневного праздника. Д. де Ланда указывает, что с этого дня начинался «счет календаря», но не дает никакого описания обрядности. По-видимому, первоначально это был земледельческий праздник, связанный с началом посева. Второй большой трехдневный праздник начинался VII *Ахав*, т. е. в последний день первой двадцатидневки 260-дневного цикла. Описания обрядности у Д. де Ланда нет и в этом случае, по-видимому, не случайно. Вероятно, эти древнейшие земледельческие праздники, превратившись в циклические, утратили древнюю обрядность. Праздник VII *Ахав*, по-видимому, первоначально был связан с окончанием первых полевых работ (посев, охрана всходов, прополка).

Среди неподвижных праздников особо выделяются три пятидневных, довольно сходных между собой.

Первый пятидневный праздник справлялся в последние пять дней года, которые не входили в состав 20-дневного месяца, а составляли особый «микромесѳц» перед новым годом, начинавшимся в день 0 *Пооп*. Эти пять дней были добавлены к 360-дневному году, чтобы получить фактическую продолжительность солнечного года в целых сутках. В течение этих 5 дней, которые, по старинной традиции, назывались *ишма к'аба к'ин* «дни без имени» (потому что до II реформы календаря действительно не имели названий, так как не включались в 260-дневный цикл), справлялся праздник в честь «бога-распорядителя», именовавшегося *Мам* «дед», а также *У Ваайѳб Хааб*, «дух (знамение) года»

¹ Общая схема реформ календаря майя изложена в статье: Ю. В. Кнорозов, Заметки о календаре майя. Общий обзор, «Сов. этнография», 1971, № 2—3.

² Д. де Ланда, Сообщение о делах в Юкатане. М.—Л., 1955, стр. 177—191.

(поэтому и сам пятидневный праздник также назывался *У Ваайеб, Хааб, Вайеб Хааб*). Ритуал этого праздника был связан с 4-летним циклом и подлежит особому рассмотрению. Существо его сводилось к церемониалу передачи власти на год очередному богу. Власть передавал «бог-распорядитель», поэтому это был праздник в его честь. Церемониал праздника был, очевидно, более или менее точной копией церемониала передачи власти во времена сменных правителей. Таким образом, пятидневный праздник перед началом года связан с чисто «политическим» событием — приходом к власти нового бога. На время праздника избиралось особое должностное лицо, у Д. де Ланда «князь» (*ип ргисре*), в доме которого происходила церемония. Этот выборный князь соответствовал древнему выборному правителю (в его доме устанавливалась статуя очередного бога-правителя), а функции древнего распорядителя, по-видимому, выполнял жрец.

Второй пятидневный праздник начинался 0 *Паш*. Ритуал состоял в том, что выборному военачальнику (*након*) воздавали божеские почести в храме бога *Кит Чак Кох* (букв «бог (отец) больших пум»). В празднике участвовали только знатные и жрецы, которые собирались со всей округи и пять ночей бодрствовали в храме, возжигая курения вновь избранному военачальнику и танцуя танец воинов (*холкан ок'от*). Военачальник избирался не на год, а на три года, в течение которых должен не общаться с женщинами, не опьяняться и питаться рыбой и игуанами, пользуясь отдельной посудой, т. е. выполнять ритуальные запреты. Этот выборный военачальник по традиции участвовал в походах, но фактически командовал, по-видимому, уже постоянный и наследственный военачальник³. По окончании пятидневного бодрствования в храме устраивался общий праздник, во время которого, после жертвоприношений огню, знатные обносили накона на плечах вокруг храма, затем приносили в жертву богу *Кит Чак Кох* сердце собаки и разбивали несколько больших сосудов с жертвенным напитком. После этого праздник продолжался в доме накона с участием только знати и жрецов. На следующее утро након давал указания о проведении праздников в каждом селении, «чтобы год был изобилен пищей».

В ритуале этого праздника сохранилась древняя церемония избрания должностного лица, по-видимому, тождественного правителю. Он избирается на собрании знати, точнее начальников селений (*сепогес*), пользуется божескими почестями и соблюдает ритуальные запреты. В заключительном поучении он инструктирует начальников селений и жрецов, заботясь об изобильном урожае (что простому военачальнику совершенно незначителен). Титул *након* (= *нак-ом*, причастие от глагола *нак*, «поднимать») означает «поднимающий» (в смысле «несущий знамя», ср. ст. *ах нак*, несущий какой-либо знак) и подходит и для военачальника, и для правителя. Сам праздник назывался *Пакум Чак*. По Р. Ройсу⁴ это неясное название означает «вознаграждение [бога дождя] Чаака». Такой перевод, однако, невозможен. Во время праздника вообще нет речи о боге дождя *Чаак*. *Чак* в данном случае, по-видимому, просто сокращение от *чак кох*, большая пума, титул военачальника-правителя. Праздник происходит в храме бога *Кит Чак Кох*, отца (т. е. родоначальника и покровителя) больших пум. В Дрезденской рукописи (стр. 26) бог *Чак Кох*, большая пума, олицетворяет военную знать⁵. Если же здесь и нет сокращения из *чак кох*, то *чак* в данном случае все равно означает титул «большой» «великий», а отнюдь не бог дождя *Чаак*.

³ Д. де Ланда, Указ. раб., стр. 153, 156.

⁴ Толкования Р. Ройса приведены в комментариях к указанному выше изданию работы Д. де Ланда.

⁵ Ссылки на страницы иероглифических рукописей майя даны по изданию: Ю. В. Кнорозов, Письменность индейцев майя, М.—Л., 1963. В настоящей статье употребляются те же сокращения, что и в этом издании: др. (древний язык), ст. (старый язык), аст. (астекский язык).

Далее *пакум*, очевидно, восходит не к *пак-ум* (от глагола *пак*, «вознаградить»), а к *па-кум*, где *па* — корень древнего глагола «делать» (сохранившегося, например, в сложном суффиксе — *па-хал*). Корень *кум* означает «сидеть» и употребляется в выражениях, означающих «посадить на трон правителя». В целом название праздника *Пакум Чак*, по-видимому, означает «возведение на трон великого пумы», букв. «делание сидящим великого» (заметим, что по ритуалу накона действительно усаживают в храме).

Третий пятидневный праздник начинался 15 *Шул* (у Д. де Ланда — 16, так как он указывает числа месяцев по-европейски, без нулевого числа). В нем участвовали знатные люди (начальники селений) и жрецы. Собравшись в доме главного начальника, они шли к храму *К'ук'улкана*. Там приносили в жертву тушеное мясо (без соли и перца) и напитки из бобов и семечек тыкв (древние кушанья, подходящие для собирателей полупустынь; у диких бутылочных тыкв мякоть очень горькая, поэтому использовались только семечки) и проводили пять дней и ночей в молитвах и танцах, затем возвращались в дом начальника и расходились. Д. де Ланда указывает, что после разрушения Майялана и распада Юкатана на независимые города-государства праздник справлялся только в г. Мани (резиденции правителей из династии Тутул Шив), а другие города поочередно присылали 4—5 знамен из перьев, которые во время праздника помещались на крыше храма *К'ук'улкана*.

Хотя во время этого праздника никого не избирали, он очень похож на предыдущий пятидневный праздник в честь накона, что отмечает сам Д. де Ланда. Главными лицами на празднике был правитель и его бог-покровитель. Древний ритуал, вероятно, видоизменен в связи с тем, что тольтекские правители Юкатана связали этот праздник со своим богом-покровителем и мифическим родоначальником *К'ук'улканом* (букв. «кецаль-змея», до этого у майя неизвестный, который изображался в виде гремучей змеи, обросшей перьями кецалья). Очевидно, до тольтекского завоевания это тоже был праздник в честь правителя и его бога-покровителя. Праздник назывался *Чик Каб Ан* букв. «большое землетрясение» (*каб ан*, букв. «гул земли», означает также «гроза»), очевидно, в честь завоевания Юкатана, которое тольтеки и их союзники сравнивали также с наводнением.

Обращает на себя внимание значительная близость церемониала всех трех пятидневных праздников. Выбранный или постоянный, фиктивный или действительный начальник (у Д. де Ланда «князь», «капитан», «сеньор») утверждается в должности (даже в празднике *К'ук'улкана* фигурируют знамена, присылка которых подтверждает его право на власть) и чествуются целых пять дней.

В празднике перед новым годом «князь» избирается каждый год. Д. де Ланда не указывает в этом случае, кем именно, но в празднике, а тем самым и в «выборах» участвуют все мужчины селения. Статуя очередного бога-правителя устанавливается в доме «князя», куда является процессия со статуей бога-распорядителя. Навстречу ей выносят напиток из жареной кукурузы. После церемонии вручения власти статую бога-распорядителя уносят на холм будущего очередного бога-правителя, а статую пришедшего к власти бога переносят в храм.

Судя по этому церемониалу, правитель избирался на год, по-видимому, народным собранием (в котором в древности могли участвовать и женщины), но из определенного рода (очевидно, генеалогического), после чего особый распорядитель официально передавал ему власть, а сам удалялся в место жительства очередного рода.

В празднике *Пакум Чак* «капитан» (*након*) избирался только знатью (начальниками селений) на три года, причем его носили на плечах и воздавали ему божеские почести в храме. Этот церемониал, очевидно, отражает более поздний порядок выборов, а также рост престижа правителя.

В празднике *Чик Каб Ан* участвует реальный правитель с постоянной властью. Церемониал вручения знамен только подтверждает его права на власть, а заодно подчеркивает его военные функции.

Таким образом, в трех пятидневных, чисто политических праздниках отразился статус правителя в различные периоды развития государства, причем наиболее архаические особенности сохранились в новогоднем церемониале. Возникает, однако, вопрос, для чего понадобились три сходных праздника в разные месяцы.

Праздники *Пакум Чак* и *Чик Каб Ан* делят год пополам. Период от месяца *Паш* до месяца *Шул* как раз и составляет девять 20-дневных месяцев, т. е. половину 18-месячного года. Остается, однако, неясным, почему эти праздники пятидневные, хотя пять добавочных дней, доводящие год до 365 дней, включены перед новым годом. Дело в том, что эти праздники заняли указанное Д. де Ланда положение после II реформы календаря (когда был введен 365-дневный год). До этого они занимали почти такое же положение, но в 364-дневном году. Деление года на две половины — реликт очень древних времен, когда понятия «год» вообще не существовало, а различались два сезона (в тропиках обычно сухой и дождливый). В дальнейшем каждый сезон превратили в полугод, разделив на 6 лунных месяцев по 29—30 дней. Даты по этим лунным полугодам входят в классическую дату майя, утвержденную по II реформе календаря. Шесть лунных месяцев (попеременно с 29 и 30 днями) составляют 177 дней, а два лунных полугода — 354 дня, т. е. на 10 дней меньше, чем 364-дневный год, употреблявшийся до II реформы календаря. Чтобы согласовать 364-дневный год с лунными полугодами, к каждому из них добавили по 5 дней ($177+5+177+5=364$), к которым и были приурочены рассматриваемые праздники. В результате этой операции полугода перестали быть фактически лунными, т. е. не соответствовали из-за этих добавочных 10 дней наблюдаемым фазам луны. Можно показать, что эта операция была проделана еще при неподвижном 260-дневном земледельческом периоде.

Праздник *Пакум Чак* начинается 0 *Паш* (др. *Тун-кул*), через 10 дней после начала месяца посева *К'анК'ин* (др. *Цу-аан*). В 260-дневном цикле на 40-й день 1 *Ахав* (др. *Ла*) приходится праздник знатных с человеческим жертвоприношением, первоначально тождественный празднику *Пакум Чак*. На 222-й день 360-дневного цикла 1 *Ехекатл* (-1 *Ик'*) у астеков приходится праздник Кецалькоатля (тождественного *К'ук'улькану*)⁶. Интервал между двумя праздниками составляет 182 дня (т. е. $177+5$, лунный полугод и 5 добавочных дней). Округление полугодом сместило их и по отношению к сезонам.

Два полугодовых праздника восходят ко временам, когда племенем правили два вождя, сменяясь по сезонам. Отметим, что на XIV в. было именно два — один «выборный капитан» праздника *Пакум Чак*, а обязанностью второго (постоянного) было принесение человеческих жертвоприношений с вырыванием сердца. В XVI в. эта должность не пользовалась уважением, как отмечает Д. де Ланда, однако в древности принесением таких жертв занимались, вероятно, именно высшие должностные лица. К тому же летний полугодовой праздник включал вырывание сердца у человека (1 *Ахав*) или собаки (*Пакум Чак*), а во время походов приносили в жертву взятых в плен вражеских военачальников. Титул *након*, «поднимающий (знамя)», первоначально носили, по-видимому, два равнозначных должностных лица, соответствовавшие летнему (сезона дождей) и зимнему (сезона засухи) племенным вождям⁷. В ритуале праздников выбор кушаний, по-видимому, связан с очень древними традициями: летний *након* питается игуанами

⁶ А. Саго, *El calendario mexicano*, México, 1958.

⁷ Сезонные вожди сохранялись и у степных индейских племен, см.: Ю. П. Аверкиева, *Индийское кочевое общество XVIII—XIX вв.*, М., 1970, стр. 122, 123.

и рыбой (которую ловят в сезон дождей во время разлива рек), а на празднике *Чик Каб Ан*, в начале сезона засухи, в жертву приносят мясо без соли и болтушку из бобов и тыквенных семечек. Возможно, что сезонные вожди, как и выборный након, избирались на три года, однако сама церемония избрания явно позднего происхождения. В дальнейшем сезоны связали с лунными полугодиями и округлили до 6 лунных месяцев (177 дней), затем связали с 364-дневным годом и округлили до 177+5 дней (поэтому древние сезонные праздники стали пятидневными; ночные бдения, вероятно, были первоначально связаны с наблюдениями за движением и фазами луны) и, наконец, связали с 365-дневным годом, поместив в начале месяца Паш и в конце месяца Шул. Следует подчеркнуть, что *након* избирался не на 6 месяцев (лунный полугод), а на 3 года, т. е. на 6 лунных полугодов.

Пятидневный праздник перед новым годом более позднего происхождения и связан с периодом ожесточенной борьбы за власть в возникающем государстве, когда правители избирали на год поочередно из четырех соперничающих родов. Об ожесточенной борьбе свидетельствует своеобразная фигура бога-распорядителя, следившего за правильностью смены правителей. Бывшие сезонные вожди, в дальнейшем превратившиеся в након, по-видимому, уже потеряли политическое значение. Отметим, что единый правитель, по традиции, восходящей к «ольмекам», связан с ягуаром, иногда носит титул «ягуар» (например, трон правителя назывался *пооп ти балам*, букв. «циновка ягуара») и плащ из шкуры ягуара. Связь накона с пумой восходит к иным традициям и, возможно, относится ко временам жизни в северных степях, где ягуар не водится.

Новый год, по II реформе календаря, был приурочен к 0 *Пооп*. Возникает вопрос, почему был избран именно этот месяц и когда начинался новый год до II реформы календаря. Суммируя имеющиеся данные, можно наметить следующую схему. С незапамятных времен (уходящих в верхний палеолит) различались два сезона, начало которых определялось природными явлениями (зима — лето, засуха — дожди). В дальнейшем деление на два основных сезона сохранилось, было увязано с социальной организацией племени (сезонное правление двух вождей фратрий) и отразилось в позднейших религиозных представлениях — сезонное владычество бога солнца и бога дождя (раньше «хозяина» тепла и «хозяина» холода и смерти). Однако количество различаемых сезонов резко возросло, дойдя в конце концов до 18. По-видимому, увеличение числа сезонов было вызвано переходом в основном к собирательству после отступления ледника. Дикое растительное, которыми приходилось питаться в это время, были годны в пищу в разное время года и росли в разных местах. Бродячие собиратели должны были точно знать, когда и в какое место следует переходить, причем в случае опоздания могли лишиться «урожая». Одновременно нужно было знать микросезоны и местности, благоприятные для охоты на разные виды дичи, рыбной ловли, сбора личинок и дикого меда, съедобных улиток, черепаших яиц и т. п. С переходом к начаткам земледелия, т. е. к посеву тыкв, бобов, перца, кукурузы, хлопчатника, бродячие собиратели должны были знать не только время сбора урожая, но и время посева. Проблема создания точного календаря выдвинулась на первый план.

Простейшие наблюдения за фазами луны привели к появлению счета времени по луне задолго до земледелия. Популярности его особенно способствовали совпадение лунного и женского циклов, удобство рассчитывать по луне период беременности, а на морских берегах также и связь луны с приливами и отливами. Древнейший лунный цикл (синодический месяц) исчислялся по фазам. Трудность, однако, состояла в том, что продолжительность лунного месяца нельзя было

установить в целых сутках — новолуния повторялись то через 29, то через 30 дней.

В результате совмещения двух основных сезонов со счетом по луне возник лунный полугод. Продолжительность его древние астрономы определяли в 6 лунных месяцев попеременно в 29 и 30 дней, т. е. всего в 177 дней. При этом можно было определить начало сезона по фазе луны, но на следующий раз сезон начинался уже с другой фазы, так как солнечный год длиннее 12 и короче 13 лунных месяцев (синодических).

Последовало уточнение, сыгравшее решающую роль в перестройке календаря. Оно состояло во введении понятия звездного (сидерического) лунного месяца в результате наблюдений за движением луны среди созвездий. При этом выяснилось несколько важных обстоятельств. Оказалось, что в течение месяца луна проходит через определенный ряд созвездий (пояс Зодиака), но возвращается в то же созвездие раньше, чем повторяется одинаковая фаза. Продолжительность звездного лунного месяца оказалась равной в целых сутках 27 дням (точно 27, 32).

Подсчет дней (суток) при всех этих наблюдениях велся определенно с помощью камешков, которые так и назывались *ам*, «промежуток времени». В дальнейшем так же назывались гадательные камешки (непременная принадлежность колдунов-гадателей) и игральные кости (два омонима — *ам*, «паук» и *ам*, «волна» никакого отношения к счетным камешкам не имеют, хотя могли использоваться в порядке игры слов). Отметим, что в дальнейшем аналогичным образом стали отмечать камнями, но уже большими, года и другие хронологические единицы (стелы в честь двадцатилетий и т. п.).

Для лунного календаря определение продолжительности сидерического месяца ничего не давало. Лунный полугод, если считать по звездным месяцам, даже с поправкой (1 лишний день каждые 3 месяца), оказывался на целых 13 дней короче (164 дня) полугода с фазами (177 дней). Но зато древние наблюдатели установили, что солнце проходит через те же созвездия, что и луна, только не за месяц, а за два сезона, что в конечном счете привело к появлению понятия солнечного года и созданию солнечного календаря. Звезды зодиакального пояса были разделены на 13 созвездий. Звезды у майя сгруппированы в созвездия, конечно, не так, как у других народов, хотя наиболее приметные группы звезд одни и те же (например, созвездие Плеяд, которое майя называли Гремучей змеей, или Блинецов, у майя Черепаха). Разумеется, звезды можно было сгруппировать и по-иному, например, по месту луны на каждую ночь и на несколько ночей, что, по-видимому, и делалось, но основными остались 13 зодиакальных созвездий.

Так как увидеть место солнца среди созвездий можно разве что при затмении, наблюдения велись при восходе, когда можно было видеть ближайшее к солнцу созвездие и по нему определить зодиакальное («дом солнца»). При этих наблюдениях выяснилось, что солнце восходит в разных точках горизонта, в пределах некоторой дуги. В середине этой дуги солнце восходит в дни равноденствий, в крайних же точках — справа в самый короткий день (зимнее солнцестояние), слева в самый длинный день (летнее солнцестояние). Тем самым были определены четыре опорных дня в солнечном году и заложена основа солнечного календаря. Наблюдение за точкой восхода солнца с подсчетом дней в конце концов показали, что продолжительность солнечного года в целых сутках составляет 365 дней. Однако год такой продолжительности был принят только по II реформе календаря.

Если фазы луны видели и знали все, то за движением солнца и луны с точным подсчетом дней следили уже специалисты-астрономы из числа ученых жрецов, которые связывали свои наблюдения с определенными религиозно-философскими системами, используемыми в политичес-

ких целях. Можно предполагать, что между жрецами, сторонниками лунного и солнечного календарей, велась ожесточенная борьба, исход которой был предрешен необходимостью солнечного календаря для нужд земледелия. Однако колебания в определении продолжительности официального года, очевидно, свидетельствуют о принятии компромиссных решений.

С необходимостью введения единого года вместо двух сезонов в конце концов согласились все (вероятно, понятие такое было и гораздо раньше, в связи с разукрупнением лета и зимы на множество микросезонов). Официальное введение года означало переход власти от двух «полугодовых» вождей к одному правителю. Таким образом, сторонники солнечного календаря подготовили идеологическую базу для прихода к власти правителя. Им стал, возможно, военный вождь с титулом «ягуар» (учитывая, что этот зверь «охранял» поля, расправляясь с травоядными), а бывшие сезонные вожди заняли при нем подчиненное положение (након XVI в. тоже выполнял военные функции).

Продолжительность года сначала определили в 360 дней, очевидно, в порядке компромисса между сторонниками лунного (354 дня) и солнечного (365 дней) года. При этом к каждому лунному полугоду следовало добавлять по 3 дня, чтобы сбалансировать расхождение.

По первой реформе календаря продолжительность года была принята в 364 дня, опять в порядке компромисса. Звездный месяц (фактическая продолжительность 27, 32 дня) был округлен до 28 дней. В году оказалось ровно 13 звездных месяцев, по числу зодиакальных созвездий. При этом к каждому лунному полугоду следовало добавлять по 5 дней, что и сохранилось в календаре XVI в. в виде пятидневных праздников *Пакум Чак* и *Чик Каб Ан*.

Наконец, по II реформе календаря, продолжительность года была доведена до фактической в целых сутках — 365 дней. Лунный календарь, сохранение которого было признано необходимым, остался в первоначальном виде, т. е. как полугод из 6 месяцев в 29—30 дней. Этот полугод, естественно, передвигался по всем сезонам солнечного года, с которым он никак не был связан.

Для понятия «год» употреблялся термин *тун*, что значит «пора». Омоим *тун* означал «камень», что было удачно по игре слов, так как каждый год при счете отмечался камнем (*акан тун*). Однако понятие «год» в силу привычки (как и у многих других народов) ассоциировалось с одним из сезонов, сначала, видимо, с зимой (у некоторых североамериканских племен «зима» также означает «год»), которая называлась *к'ин тун*, «пора солнца», а затем и с летом, сезоном дождей, в связи с чем появились синонимы *ку* и *хааб*, первоначально относившиеся только к лету.

Таким образом, до введения года отмечалось начало двух сезонов неравной продолжительности (в дальнейшем подогнанных под полугод). Неподвижный земледельческий период в 260 дней начинался тогда же, когда и сезон дождей (день I *Имиш*), но был длиннее его, так как оканчивался со сбором урожая, уже в сезон засухи. Начало 360-дневного года по I реформе было отнесено, однако, не к I *Имиш*, а к IV *Ахав*, 160-му дню 260-дневного периода, очевидно, по традиции, восходящей ко времени введения года. Принимая во внимание, что солнечный календарь был разработан в области «ольмеков» (штат Веракрус), где летний сезон дождей начинается в конце мая, а зимний сезон начинается в ноябре, можно определенно считать, что начало года совпадало с началом зимнего сезона. Например, если день I *Имиш* приходился на 26 мая, то IV *Ахав* — на 31 октября. После превращения по I реформе календаря неподвижного 260-дневного земледельческого периода в повторяющийся блуждающий цикл день IV *Ахав* утратил первоначальный сезонный смысл.

По II реформе календаря, согласно которой год был разделен на 18 двадцатидневных месяцев, новый год был отнесен к началу месяца *Пооп*. Согласно записям Д. де Ланда, месяц *Пооп* начинается по юлианскому календарю, 16 июля, т. е. 26 июля по современному григорианскому календарю. Если считать, что даты в месяцах года записи Д. де Ланда (1552/1553) сместились ровно на 30 дней, то тогда начало месяца *Пооп* приходилось первоначально на 15 августа. Однако же при любых условиях этот день не приурочен ни к началу сезона, ни к астрономической дате солнечного года (равноденствию или солнцестоянию).

По-видимому, новый год был отнесен к началу месяца *Пооп* по соображениям иного порядка, прямо с календарем не связанным. По празднику «роковых дней» ясно, что к новому году была приурочена смена власти. Это имело очень важное значение не только чисто политическое, но и хозяйственное. В месяц *Пооп* начиналась расчистка новых участков для посевов, т. е. начало очередного периода земледельческих работ. Правителя нужно было переизбрать (или переутвердить), чтобы он с самого начала руководил этими ответственными и тяжелыми работами. Новые участки распределялись между общинниками, но правитель и знать имели собственные, конечно, наиболее плодородные участки⁸. Отметим, что один из популярных титулов правителя — *ахав* (= *ахав*) — означает «имеющий участок». От удачного выбора новых участков в лесу зависел урожай. Таким образом, переизбрание правителя и новый год были приурочены к выбору и распределению участков для посева.

День нового года считался праздником всех богов. Новогодний ритуал сводился к двум пунктам — обновлению вещей и зажиганию нового огня. Обновлению подлежала бытовая утварь — мебель (т. е. циновки и скамеечки), посуда и одежда. Обновлялась также одежда на статуях богов. Новый огонь добывали помощники жреца во дворе храма, после этого все присутствующие в пылающую курильницу бросали шарики благовонной смолы. Таким образом, новый год был праздником обновления и нового огня.

Примечательно, что был второй праздник обновления (не связанный с новым огнем), который справлялся в месяц *Чееп* или *Иаш*, в указанный жрецом день, т. е. по согласованию с какими-то циклами. К этому празднику было приурочено обновление изображений богов и курильниц, а также храма (строительство нового или ремонт), о чем делалась запись на стене. Праздник назывался *Ок На*, букв. «вход в дом», что Д. де Ланда переводит как «обновление храма».

Кроме обновления, во время этого праздника смотрели «предсказания *Бакабов*». Речь идет о предсказаниях на очередной год, связанных с четырьмя богами-правителями *Бакабами*. Сам праздник был посвящен Чаакам, второй четверке богов-правителей. Таким образом, праздник *Ок На* по существу дублирует предновогодний праздник *Вайеб Хааб* в честь передачи власти очередному богу, статую которого вносили в храм (что соответствует названию праздника *Ок На*, «вход в дом», хотя, возможно, имеется в виду вход бога-распорядителя в дом «князя», где стояла статуя бога-правителя).

Перед праздником *Ок На*, в месяц *Моол* мастера-скульпторы делали новые статуи богов. Изготовление статуй считалось делом очень опасным. Скульпторы запирались в уединенной хижине и приносили жертвы своим покровителям *Акантунам*, изображения которых помещались в четырех углах хижины (жертвы состояли в смазывании *Акантунов* кровью из надразов на ушах и курениях). Эти *Акантуны* также были чет-

⁸ Известный археолог М. Д. Ко указывает, что могущество «ольмекской» знати основывалось на владении участками у речных берегов, которые давали гораздо более высокий урожай и требовали сравнительно недолгих работ. См.: Michael D. Coe, America's first civilization, New York, 1968, p. 107.

веркой правящих богов, причем о них ничего неизвестно. Изображений у них, собственно, не было. Их символизировали камни. Камень очередного *Акантуна* приносили в дом «князя» во время предновогоднего праздника: *Вайеб Хааб*, помещали около статую правящего бога и смазывали жертвенной кровью. Название *Акантун* (= *ак-аан тун*) означает «установленный камень». Первоначально это был счетный камень, которым отмечался новый год. Такой камень был символом правящего бога и, так сказать, начальной формой его изображения, в связи с чем *Акантуны* и стали покровителями скульпторов. При этом заметим, что ежегодно необходимо было изготовлять заново или ремонтировать именно статуи очередного бога-правителя и бога-распорядителя для предновогоднего ритуала смежных властей.

Очевидно, праздник *Ок На* первоначально, т. е. до II реформы календаря, был новогодним (конечно, неподвижным). Этой традиции следовали астеки, у которых новый год приходился на начало месяца *Атл-кавалло*, соответствующего месяцу *Чуен*. По времени это был праздник сбора урожая.

Таким образом, праздник нового года не раз переносился. При введении года он был отнесен, по-видимому, в связи с древней племенной традицией счета по зимам, к IV *Ахав*, началу зимнего сезона, затем, вероятно, по I реформе календаря, был приурочен к празднику урожая и, наконец, по II реформе календаря — к началу месяца рубки деревьев. При этом реформы проводились таким образом, что началом 360-дневного года продолжал оставаться день *Ахав*.

Перед сбором урожая, в месяце *Моол*, в день, указанный жрецом, справлялся общий праздник в честь всех богов, по-видимому, восходящий к древнему празднику инициаций. Ритуал состоял в нанесении подросткам на суставы тыльной стороны рук девяти голубых мазков. Помазанием девочек занималась старуха, имевшая титул *иш моол*, букв. «собирающая», и носившая одежду из перьев. Праздник назывался *Олоб Саб К'ам Иаш*, «получение зелени подростками». *Иаш* означает и «зеленый» и «голубой», а кроме того, «новый»; по смыслу речь идет о получении права на новую жизнь. Инициация со сходными обрядами в XVI в. могла устраиваться и вне этого праздника, причем она называлась *капут сих-ил*, «второе рождение» и давала право вступать в брак. В ней участвовала также старуха-распорядительница.

Кроме помазания подростков, во время этого праздника смазывались голубой мазью все орудия и инвентарь, от жреческого до домашнего, включая столбы домов.

Аналогичное смазывание инструментов и орудий происходило во время четырехдневного праздника в месяц *Сип*, однако на этот раз отдельно, по профессиям. Обряд смазывания, по словам Д. де Ланда, понимался как очищение. Мазь делалась из окиси меди, разведенной «девственной» водой, взятой в лесу, где не было женщин, из углубления в скале или дупла. По-видимому, имелось в виду восстановить нормальные свойства инвентаря и его владельцев после лишаящего силы прикосновения женщины. Однако в XVI в. в празднике участвовали и женщины.

В первый день праздника, 5 *Сип*, в доме правителя собирались жрецы. Этот день назывался *Пок Ам*, «очищение счетных камешков». Однако древние счетные камешки *ам*, которыми когда-то пользовались жрецы-астрономы, в это время превратились в гадательные камешки, а смазывать стали обложки жреческих книг. Жрецы плясали «танец пищи» (*ок'от вишл*), из чего можно заключить, что они считали себя представителями земледельцев и их руководителями. Покровителем жрецов был бог *К'ин Ич Ахав Ицамна*, букв. «солнечноглазый владыка Ицамна», явно позднее сочетание бога солнца и *Ицамны*.

Во второй день, 6 *Сип*, собирались врачи и предсказатели в одном из своих домов. Этот день назывался *Ичкил Иш Чел*, «омовение [богини]

Иш Чел». Смазыванию подлежали статуэтки этой богини, свертки лекарств и гадательные камешки *ам*. Богиня радуги *Иш Чел* считалась покровительницей при родах (ее статуэтки клали около роженицы). Участники приносили жертвы, однако же другим богам — *Ицамне* (как покровителю наук), *Кит Болон Тун* (букв. «отец множества камней», по-видимому, сначала покровитель астрономов, а затем и гадателей) и *Ахав Чам Ах Ес* (букв. «владыка смерти, колдун»; *ах ес*, «колдун» в данном случае, по-видимому, эпитет бога смерти, от которого зависело выздоровление больного). Участники плясали танец «большой болезни» (*чак-тун йах*); общее название, которое может означать рану, отраву, боль и т. п.).

В третий день, 7 *Сип*, в одном из своих домов собирались охотники, смазывали у каждого голубой мазью стрелу и череп оленя и продевали через разрезы в ушах и языке 7 листьев травы *ак*. Смысл этого обряда неясен, но можно отметить, что число 7 входило в состав имени древнего бога охоты; кроме того, омоним *ак* означает «кабан», которого также называли «7 ожерелий». Трава *ак*, по игре слов, могла ассоциироваться с именем бога охоты *Ак Арум*, «поселяющий новую [дичь]». Других охотничьих богов звали *Сухуй Сип*, «[совершающий] невинный грех» и *Табай* (возможно, «обманщик»). У охотников был свой танец (название не приведено). Кроме помазания, праздник имел целью смягчить гнев богов за кровь, пролитую на охоте, что считалось грехом (*сип*). Второй праздник охотников справлялся в месяц Сак (очевидно, в связи с началом охотничьего сезона), без обряда очищения. При этом лицо статуи бога охоты смазывали кровью дичи.

В последний, четвертый день праздника, 8 *Сип*, собирались рыбаки в одном из своих домов, смазывали принадлежности рыбной ловли, делали надрезы на ушах и плясали танец «после прилива» (*чохом←то х'ом*; имеется в виду сбор «даров моря» и ловля рыбы в углублениях при отливе). В заключение освящали и устанавливали стойкой высокой толстое бревно (возможно, имелось в виду что-то вроде маяка). Праздник дублировался на морском берегу. Богов-покровителей рыбаков звали *Ах К'аак Не Шок*, «акула с огненным [флюоресцирующим] хвостом», *Ах Пуа* (= *ах пу хаа*), «владеющий текущей водой» и *Ах Кит Ц'амал Кум*, «хозяин вершей» (букв. «погруженных в воду сосудов»).

Судя по описанию этого четырехдневного праздника, речь идет как будто о разных профессиях, представители каждой собираются отдельно от остальных, причем среди них нет земледельцев (которых представлял жрец). В древности, по-видимому, это был всеобщий праздник, так как общинники занимались и земледелием, и охотой, и рыбной ловлей (профессионалами были только «интеллигенты»), с разделением по отраслям хозяйства, причем во времена возникновения праздника земледелие фигурировало как одна из трех отраслей, т. е. играло еще подсобную роль.

Чисто земледельческий праздник «Тушения огня» (*Тун' К'аак'*) справлялся в один из дней месяца *Маак* (перед посевом) в честь *Ицамны* и *Чааков* (в данном случае как богов ветра и дождя). По ритуалу, в костер из поставленных стойкой (как лес?) пучков сухих прутьев бросали вырванные сердца всех животных (включая ягуаров, пум, кайманов, птиц и т. д., недостающие вылепливали из благовонной смолы). Затем четыре помощника жреца, символизировавшие *Чааков*, заливали костер водой из кувшинов. Этот чисто магический обряд имел в виду обеспечить своевременное начало дождей (сухой лес на участках сжигали перед самым наступлением дождей, которые тушили недогоревшие костры). Кроме того, во дворе храма смазывали голубой мазью ступени небольшой пирамиды, а нижнюю ступень натирали тиной из водоема, что также должно было обеспечить дождь для посевов.

Владельцы пчельников справляли в одном из своих домов два праздника (оба подвижные), один в месяц *Моол* (для изобилия нужных пче-

лам цветов), второй в месяц *Сеек* (для изобилия меда). Покровителями их считались *Хобнил* и другие *Бакабы*, а также *Чааки*, которым подносили блюда с шариками курений и изображениями меда (сот?).

Кроме того, особо справлялся праздник владельцев плантаций какао в честь богов *Ек'Чуах*, *Чаак* и *Хобнил*. Два последних вообще были покровителями всех земледельцев. *Ек'Чуах* — покровитель купцов. Он фигурирует на этом празднике в связи с тем, что зерна какао употреблялись в качестве единиц обмена («денег»).

NOTES ON THE MAYA CALENDAR. THE 365-DAY YEAR

The paper deals with Maya seasonal festivities that have come down to us through XVI-th century records. Two half-yearly festivities are of particular interest; they are evidently connected with the ancient lunar half-yearly periods. Vestiges of various periods, including those of great antiquity, may be traced in the festival rituals.

М. С. Бутинова

КУЛЬТ КАРГО В МЕЛАНЕЗИИ

(К ПРОБЛЕМЕ МИЛЛЕНАРИСТСКИХ ДВИЖЕНИЙ)

В последние двадцать лет проблеме милленаристских движений уделяется большое внимание в этнографической литературе. Главной причиной этого внимания является быстрый распад колониальной системы после второй мировой войны; вступление на путь самостоятельного развития многих бывших колоний и полукolonий в Азии, Африке, Латинской Америке, Океании; появление реальных надежд на освобождение у тех племен и народов, которые пока еще томятся под колониальным игом.

Многие десятилетия колониального бытия не просто тормозили развитие народов Меланезии; они уродовали их экономику, культуру, сознание. В частности, современные религии этих народов представляют собой беспорядочное смешение местных («языческих») и христианских (католических, протестантских и др.) элементов. Низкий уровень экономического развития, массовая неграмотность, отсутствие квалифицированных кадров, зависимость от резко колеблющихся цен на мировом рынке и многие другие неблагоприятные факторы создают огромные трудности на пути развития народов Меланезии; некоторым слоям населения они подчас кажутся непреодолимыми.

Нет ничего удивительного в том, что мечта о лучшей жизни принимает в этих условиях иррациональные формы, она получает выражение, например, в поддержке пророков, предсказывающих скорый приход корабля с «карго» (от cargo, англ. — судовой груз), т. е. с теми товарами и продовольствием (в первую очередь европейского происхождения), в которых местное население остро нуждается и которые будто бы посланы ему предками. Движения, называемые культом карго, при всех их особенностях имеют общие черты. «Одной из самых ярких общих черт является убеждение, что карго европейских товаров посылается предками или духами умерших, — пишет австралийский этнограф Р. Берндт. —...Здесь проявляется верование, что все товары посланы предками или духами в дар их потомкам, но незаконно перехватываются на полпути европейцами»¹.

Рассмотрим на конкретном примере, что представляет собой культ карго. Речь пойдет о событиях, происходивших среди племени джате (Новая Гвинея, Восточное Нагорье) в 1943—1949 и последующих годах. Благодаря публикации Р. Берндта мы можем изучить эти события не только по описаниям автора, но также по высказываниям самих папуасов и по донесениям патрульных офицеров. Обратимся к документам. Говорит папуас племени джате (его рассказ записан на языке джате и сопровождается подстрочным переводом и примечаниями):

«Мы построили большой дом. Мы назвали этот дом магазином. Мы положили в него камни, палки, белый песок, листья. Они изображали товары, ружья, соль, письмо. У нас мало этих товаров. Люди сказали: мы теперь имеем ружья (сделанные из дерева) и будем убивать из них европейцев. Если придут патрульные офицеры, мы будем с ними

¹ R. M. Berndt, A Cargo movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea, «Oceania», vol. XXIII, № 1, 1952, p. 48.

даться. Люди верили, что палки превратятся в ружья, а камни в товары, когда придут духи предков и когда все европейцы будут убиты»².

«Два старика, — рассказывает другой папуас того же племени, — построили «магазин» около могилы своего отца. Они расчистили тропинку, ведущую от могилы к «магазину», и внутри него разложили разные предметы, изображающие товары. Ночью они сидели и ждали, когда же придет дух их отца и положит на могилу деньги. Тогда бы они пошли в магазин, эти предметы уже превратились бы в реальные «товары» и они стали бы покупать их. Время от времени старики смотрели на могилу, но там ничего не было»³.

Интересные детали приводит еще один папуас из племени джате:

«Наши отцы говорили: когда папуас умирает, он превращается в белого человека. Умирает мой брат — он возвращается обратно в образе белого человека. Умирает мой отец — то же самое. Вы, белые люди, этого не понимаете. Мы же это понимаем. Мы знаем, что вы — это наши умершие родственники и предки, которые к нам вернулись. А вы этого не знаете. Мы знаем больше, чем вы. Нам стыдно за вас, вы так мало знаете. Деньги, товары, которые предназначены для нас, присваиваете себе вы. Нам нужны деньги и товары».

Ту же мысль очень кратко выразил другой его соплеменник:

«Белые люди дают нам товары, но очень мало. Все эти вещи духи мертвых посылают нам, но белые люди присваивают их себе. Мы хотим сами получить все, что посылают духи»⁴.

Теперь обратимся к донесениям служащих колониальной администрации, патрульных офицеров. Сообщает патрульный офицер лейтенант Эвинг:

«25 сентября 1943 г. констебль Накалор после возвращения в Вомпур из патрульного похода сообщил, что во время пребывания в Арау он увидел новый большой дом, сделанный из туземных материалов. Около дома стояли два высоких столба, и между ними была протянута туземная веревка. Та же веревка шла через травяную крышу и была прикреплена к концу бамбукового цилиндра, находящегося в доме. Здание рассматривалось туземцами как «телеграф». Констебль не смог узнать у жителей деревни что-либо о его назначении... 26 сентября 1943 г. констебль и мой личный слуга Потул... пробрались в этот дом ночью, когда в нем никого не было. Они ждали всю ночь до утра. Утром жители деревни собрались вокруг дома, вооруженные палками. Один из туземцев обучал; палки употреблялись в качестве ружей. Констебль и Потул вышли из дома. Туземцы убежали в лес. Констебль поймал двух из них, привел на станцию. После долгих расспросов они рассказали следующее: туземцы узнали, что скоро придет Иисус, они должны построить большой дом со столбами и телеграфом, чтобы Иисус мог заблаговременно известить их о своем приходе и все были готовы встретить его в каждой деревне. Тогда все туземцы, обученные применению ружей, получают оружие и выгонят белых»⁵.

Патрульный офицер сообщает далее, что он прошел по деревням и разрушил все построенные в них дома-«телеграфы». Потом он приказал созвать папуасов, отобрал у них палки-«ружья» и сказал, что Иисус известит о своем приходе в первую очередь губернатора, но это будет не скоро, и если случится, то знать об этом будет губернатор, и только он⁶.

Характеристика карго-культуры дается и в донесении патрульного офицера лейтенанта Стивенсона от 28 октября 1944 г.:

«Папуасы уничтожили все свое оружие, движимое имущество; пища была выброшена, деревня была лишена всего самого необходимого для жизни и таким образом была готова принять карго. Были воздвигнуты высокие столбы со ступеньками на них, чтобы те, кто умрет, лезли по ним к христианскому богу; кусок тростника мыслится как фонарь; после смерти надо было лезть по лестнице вместе с ним, чтобы увидеть бога... Каждый день все туземцы, мужчины и женщины, входили в этот дом, сидели там молча, а лидер беседовал по „телеграфу“ с праотцами»⁷.

² R. M. Berndt, Указ. раб., «Oceania», vol. XXIII, № 3, 1953, p. 219—222.

³ Там же, стр. 222—223.

⁴ Там же, стр. 205—206, 220—221.

⁵ Там же, стр. 227—228.

⁶ Там же, стр. 230.

⁷ Там же, p. 231—232.

И еще одно сообщение Стивенсона:

Слухи, которые распространялись, подобно огню и поселяли беспокойство в людях, касались перспектив на будущее. Говорилось, что с тех пор, как белый человек пришел на нашу землю, мы видели много „хороших вещей“ — железные топоры, laplap (одежду), кастрюли и т. д. и хорошую пищу, и все это пришло в нашу страну извне... Те хорошие вещи всегда посылались нам нашими праотцами, но не попадали к нам, потому что белые знали, как перехватить их, и делали это. Тогда эти товары, вместо того чтобы попасть к нам, попадали в магазины и мы должны были очень много работать, чтобы получить хотя бы часть их. Однако наши праотцы узнали о том, что происходит со всеми теми товарами, и теперь они будут доставлять их прямо к нам... Был лидер движения. Он сносился с праотцами по „телеграфу“ — туземной веревке в несколько сот ярдов длиной; один конец ее был в лесу, а другой — в доме, где находился бамбуковый „приемник“⁸.

Так выглядит одно из движений, называемых культом карго, по рассказам самих участников этого движения и по сообщениям патрульных офицеров. В данном случае, собственно, движение еще только начиналось и было подавлено колониальными властями весьма быстро: лидеры его были арестованы, дома-«телеграфы» и дома-«магазины» разрушены, палки-«ружья» отобраны. Но в других случаях события принимали более острые формы: участники движений неделями ждали прибытия корабля или самолета с грузом, посланных предками или духами мертвых. Предварительно они разрушали свои хижины, закалывали свиней, уничтожали урожай на огородах и т. д., полагая, что духи мертвых, увидев их бедственное положение, скорей придут им на помощь. Такой характер носили, например, события, происшедшие в 1944 г. на островке Нриол (одном из островов Адмиралтейства). Туземец по имени Ваней созвал жителей своего островка и сообщил им, что ему во сне явился Иисус и сказал, что в воскресенье жители Нриола получают карго (аэропланы, корабли, бульдозеры, железо, деньги, продовольствие). В этот день Иисус в сопровождении духов умерших придет на землю. Все поверили Ваней; он стал пророком и лидером культа карго. Он приказал взять все, что есть в домах, и выбросить в море или сжечь: собачьи зубы, раковинные деньги, горшки и другие местные ценности, а также европейские товары. Все было сделано, как велел Ваней; люди верили, что так приказал Иисус. Затем Ваней приказал уничтожить лодки и паруса. Для жителей острова это было равносильно принесению в жертву самих себя, но и этот приказ Ваней был выполнен.

Прошло несколько дней, наступило воскресенье. Но корабль с карго не прибыл. Ваней сказал, что неверно понял Иисуса: корабль с грузом придет в следующее воскресенье. Люди продолжали ждать, долгие часы проводя в деревенской церкви и уничтожая то, что еще не было уничтожено. Наконец была снесена и сама церковь. Настала пятница. Все стояли на берегу и ждали корабль с грузом. Никто не спал по ночам. Одному казалось, что он видит корабль, другому слышался шум самолета. В ночь на воскресенье Ваней выстроил всех жителей островка на берегу — сторожить прибытие карго. Но ничего не прибыло. Тогда Ваней понял, что ошибался и сказал своим братьям: «Братья мои, Мули и Нрейе, я искажил слова бога. Это послание от бога — не ложь. Это истина..., а я искажил то, что он сказал. Потом я следовал этому до конца, думая, что это верно; но это было уже неверно, я ошибался. Что теперь делать? Я не могу вернуть то, что уничтожено. Братья мои, убейте меня». Ваней еще продолжал, стоя на берегу, свою речь, когда Мули раскроил ему череп большим железным ножом⁹.

Одной из основных черт движений, которые называют культом карго, является их антиевропейская направленность, т. е. борьба против коло-

⁸ Там же, стр. 231.

⁹ C. Schwartz, *The Paliu movement in the Admiralty Islands, 1946—1954*, N. Y., 1962, p. 268—270.

ниального гнета. После второй мировой войны число этих движений в Меланезии сильно возросло. Всего их зафиксировано около 100, но можно полагать, что было много больше. Для примера можно указать на движение среди племени каоверабедьи (Западный Ириан) в 1950—1961 гг. Люди этого племени верят в страну мертвых, где все варриа (духи мертвых) богаты, а все женщины красивы. Главная в стране мертвых — женщина по имени Дьевме, она построила там для варриа большую деревню. Когда умирает человек, душа его не сразу становится варриа; чтобы она превратилась в духа, родственники умершего должны возвести домик над могилой, накопить там много пищи и устроить празднество. Варриа за это оплатят сторицей. Когда папуас убивает в лесу дикую свинью, он верит, что ему помог варриа. В 1955 г. в племени каоверабедьи прошел слух, что варриа скоро пришлют корабли с грузом. Признаком их прибытия явится плеск воды из могил. Затем мертвые восстанут из могил. Появятся варриа, у них будет карго. Варриа построят новую деревню, заведут новые порядки. Всем будет всего хватать. Никто не будет болеть, никто не будет умирать. Все будут богаты, как европейцы¹⁰. В ожидании варриа папуасы построили домики на могилах, чтобы духи мертвых складывали там карго. В течение двух месяцев люди не работали на огородах, по ночам исполняли магические пляски, пели песни. Вот одна из них:

Когда солнце зайдет,
Мы бьем в барабаны.
А при свете солнца
Мы не можем петь.
Под бой барабанов
Мы пляшем на могиле.
Ты, Дьевме, пляшешь под домом.
А живые тоскуют,
Они не слышат твой голос.
Дьевме придет с варриа,
Принесет карго для нас.
Когда мертвые встанут из могил,
Они дадут нам карго¹¹.

Прошло четыре года. Домики на могилах начали разрушаться. Но люди продолжали верить в приход Дьевме с карго, и почти ежедневно в каждой из деревень пелись об этом песни. Когда к людям каоверабедьи приехал голландский этнограф Г. Остервал, папуас по имени Банни, указывая на различные европейские товары, со злобой спрашивал его: «Откуда люди получают все эти вещи? Почему вы не показываете нам, как их изготавливают? Почему у нас нет никаких фабрик?»¹². В 1961 г. вновь вспыхнул культ карго, и Банни стал его лидером. Все хижины были сожжены, свиньи убиты. Люди много ночей плясали и пели. Банни говорил: «Пока европейцы здесь, Дьевме и варриа не придут». Местный учитель, боясь расправы, покинул местность. Когда все продовольствие было съедено, наступил голод. Двое умерли от голода. Люди вернулись к своим обычным занятиям. Но еще целый год по ночам папуасы плясали и пели на могилах предков. Хижины потом были построены вновь, но во многих деревнях долгое время не было свиней. Люди говорили: «Пока Дьевме и варриа не придут, мы не хотим иметь свиней»¹³. Остервал, заключая свой рассказ о событиях в племени каоверабедьи, пишет, что

¹⁰ G. Oosterwal, A Cargo cult in the Mamberamo area, «Ethnology», vol. 2, № 1, 1963, p. 4.

¹¹ Там же, стр. 7, 8.

¹² Там же, стр. 9.

¹³ Там же, стр. 13.

культ карго вызван у них стремлением «быть хозяином в своем собственном доме», стремлением изгнать колонизаторов¹⁴.

Немецкий этнограф Г. Эккарт еще до второй мировой войны, когда культуры карго были менее распространены, изучил эти движения в пяти районах: на о. Сайбэй (Торресов пролив), на побережье Папуасского залива, в районе Мили-Бэй, на о. Эспириту-Санто (Новые Гебриды) и на о. Бука (Соломоновы острова). В районе Мили-Бэй папуас по имени Токаруа предсказал потоп, после которого в живых останутся будто бы только его последователи; потом придет корабль с духами умерших и с карго. На побережье Папуасского залива, после долгих и бесплодных ожиданий корабля с карго, папуасы воздвигли высокий столб и послали Христу по «радиотелеграфу» весть о том, что они его ждут. На о. Эспириту-Санто прогнали европейцев, одного убили. На о. Бука готовили оружие для борьбы с европейцами и т. д. Обобщая эти данные, Эккарт составил любопытную таблицу¹⁵.

Черты культа карго	Сайбэй	Побережье Папуасского залива	Мили-Бэй	Остров Эспириту-Санто	Остров Бука
Верят в приход корабля	+	+	+	+	+
На корабле — духи предков (мертвых)	+	+	+		
На корабле — оружие и продовольствие	+	+		+	+
Островитяне строят большой дом		+		+	+
Устанавливают столбы с флагами		+			+
Прекращают работы на огородах	+	+	+	+	+
Враждебно относятся к европейцам	+	+	+	+	+
Верят, что духи мертвых прогонят или убьют европейцев	+	+			
Верят, что будет потоп			+	+	+
Верят, что поднимется остров из моря	+		+		

Изучение этой таблицы показывает, что основными чертами культа карго являются: враждебное отношение к колонизаторам, вера в приход корабля с грузом и в приход духов-предков или мертвых, прекращение работ на огородах, вера в необходимость изгнать европейцев. Незаполненные графы таблицы свидетельствуют, по-видимому, чаще всего не об отсутствии тех или иных черт культа, а об отсутствии сведений, об этих чертах, о недостаточной изученности движений.

Интересные сведения о следах карго-культа у папуасов Берега Маклая собрали советские этнографы, участники экспедиции на острова Океании в 1971 г. Члены экспедиции посетили деревню Бонгу на Новой Гвинее. Сопровождавший их представитель местной колониальной администрации К. Саймонс в первый же день настоятельно попросил наших ученых не ходить группами на мыс Гарагаси, где установлена мемориальная плита в память о пребывании здесь Н. Н. Миклухо-Маклая в 1871—1872 гг., а главное — не устраивать там никаких торжественных церемоний. Некоторые папуасы, предупредил он, могут истолковать эти церемонии по-своему, в свете идей карго-культа, они подумают, что под плитой зарыты товары, присланные им предками, и начнут здесь раскопки. К. Саймонс опасался, что на побережье может вспыхнуть культ карго, как это случилось несколькими неделями раньше в районе р. Сеник; там во время волнений были разрушены геодезические знаки¹⁶.

¹⁴ G. Oosterwal, Указ. раб., стр. 13.

¹⁵ G. Eckert, Prophetentum in Melanesien, «Zeitschrift für Ethnologie», Bd. 69, Hf. 4—5, 1938, S. 140.

¹⁶ В. Н. Басилов, Через сто лет после Маклая, «Сов. этнография», 1972, № 4, стр. 151.

В деревне Бонгу, по свидетельству участников экспедиции, и сейчас имеется «немало последователей папуаса Ялли — основателя карго-культы с ярко выраженной антиколониальной направленностью»¹⁷. Однажды в воскресный день члены экспедиции наблюдали в деревне любопытную сцену: папуасы с утра должны были отправиться в церковь на богослужение, а вместо этого многие из них сидели у своих хижин и занимались повседневными делами — готовили пищу, ели, о чем-то спокойно беседовали. В церкви присутствовала лишь небольшая часть жителей деревни. На вопрос наших этнографов, почему люди не идут в церковь, один из папуасов ответил, что туда не пошли последователи Ялли. Под большим секретом, соблюдая массу предосторожностей, папуасы рассказали советским друзьям о Ялли и его учении, проявив тем большое доверие и расположение к посланцам из страны Маклая¹⁸.

* * *

В исследовании милленаристских движений в колониях уже достигнуты известные успехи. Во-первых, накоплен довольно большой материал по конкретным движениям среди многих племен. Вышли в свет не только статьи, но и книги об отдельных движениях (П. Лоуренса, К. Бэрриджа, Т. Шварца и др.)¹⁹, т. е. собран солидный фактический материал, опираясь на который можно делать сопоставления и обобщения, находить сходные черты и подмечать локальные особенности. Во-вторых, проделана значительная работа по анализу и обобщению этих фактических данных (в трудах Т. Бодроги, П. Уорсли, Ж. Гиара и др.)²⁰. Из всех работ на первое место, несомненно, следует поставить труды итальянского религиоведа Витторио Лантернари. Статьи В. Лантернари, посвященные милленаристским движениям, стали появляться в итальянских журналах с начала 1950-х годов. В 1960 г. вышла в свет его монография «Религиозные движения за свободу и спасение угнетенных народов»; в 1962 г. в Париже был издан французский перевод этой книги, а в 1963 г. в Нью-Йорке — английский²¹. К сожалению, английский перевод полон неточностей, даже название книги «The religions of the oppressed», как отмечает сам Лантернари, «было выбрано издателем вопреки моему требованию найти что-либо более подходящее»²². Издатель, видимо, решил несколько сократить объем книги и довольно свободно выбрасывал части текста из оригинала и примечания к основному тексту.

В 1965 г. журнал «Current Anthropology» провел дискуссию по этой книге Витторио Лантернари, к сожалению, не по оригиналу, а по англий-

¹⁷ Д. Д. Тумаркин, По островам Океании, «Сов. этнография», 1972, № 2, стр. 122.

¹⁸ В. Н. Басилов, Указ. раб., стр. 148, 150, 155—156.

¹⁹ K. B u r r i d g e, Mambu: a Melanesian millenium, London, 1960; P. L a w r e n c e, Road belong Cargo: a study of the Cargo movement in the Southern Madang District, New Guinea, Manchester, 1964; T. S c h w a r t z, Указ. раб.; R. F. M a h e r, New men of Papua: a study in culture change, Madison, 1961; A. L o m m e l, Der «Cargo-Cult» in Melanesien, «Zeitschrift für Ethnologie», Bd. 78, 1953.

²⁰ T. B o d r o g i, Colonization and religious movements in Melanesia, «Acta Ethnographica», vol. 2, № 1—4, 1951; J. G u i a r t, «Cargo cults» and political evolution in Melanesia, «Mankind», vol. 4, 1951; P. W o r s l e y, The Trumpet shall sound: a study of «Cargo» cults in Melanesia, London, 1957 (И. Уорсли, Когда вострубит труба. Исследование культов Карго в Меланезии, М., 1963); R. L i n t o n, Nativistic movements, «American Anthropologist», vol. 45, № 2, 1943; S. C l e m h o u t, Typology of nativistic movements, «Man», vol. 64, № 1—2, 1964; J. I n g l i s, Cargo cults: the problem of explanation, «Oceania», vol. 27, № 4, 1957; J. C. J a r v i e, Theories of Cargo cults, «Oceania», vol. 34, № 1, 1963; W. E. H. S t a n n e r, On the interpretation of Cargo cults, «Oceania», vol. 29, № 1, 1958; A. W a l l a c e, Revitalization movements, «American Anthropologist», vol. 58, № 2, 1956; P. C h r i s t i a n s e n, The Melanesian Cargo cult, Copenhagen, 1969.

²¹ V. L a n t e r n a r i, Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi, Milan, 1960; егo же, Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés, Paris, 1962; егo же, The religions of the oppressed, N. Y., 1963.

²² V. L a n t e r n a r i, Reply, «Current Anthropology», vol. 6, № 4, 1965, p. 460.

скому переводу. В дискуссии выступили С. Бельшоу, К. Берндт, Р. Фэрт, В. Мюльман, Р. Рибейро, М. Судзуки, У. Уоллес и другие ученые²³. Невершенство английского перевода сыграло в дискуссии коварную роль: на многие замечания и даже удивление рецензентов Лантернари отвечал: «Я сам удивлен. Простите, но эта мука не из моей мельницы»²⁴, после чего восстанавливал подлинный текст своей книги и добавлял: «Переводчик дал не столько перевод, сколько свою ошибочную интерпретацию»²⁵.

Но в целом дискуссия была полезной. Были отмечены как сильные стороны теоретической позиции Лантернари (например, выделение милленаристских движений в колониях в особую группу и обособление их от милленаристских движений в развитых странах), так и слабые стороны его позиции (например, попытка связать милленаризм с земледелием и почти полное отрицание таких движений у охотничьих и скотоводческих народов). Были отмечены также многие фактические ошибки. Среди рецензентов были и такие, кто отрицал правомочность выделения милленаристских движений в колониях в особую группу и призывал искать причины этих движений не в колониальном гнете, а в местных социальных и религиозных институтах. Такая тенденция сейчас довольно широко представлена в зарубежной науке. В частности, именно эта тенденция преобладала на чикагской конференции 1960 г., посвященной милленаристским движениям²⁶.

Конечно, местные социальные и религиозные институты играют свою роль: милленаристские движения возможны не в любой социальной и религиозной среде, а лишь в той, которая таит в себе условия для их возникновения и, главное, распространения среди широких масс. Отмечено, например, что в Меланезии не было таких движений в городах — все они разворачивались в деревнях, преимущественно в глухих районах. Отмечено также, что культы карго, столь частые в Меланезии, редко встречаются в аборигенной Австралии, с одной стороны, и в Микронезии и Полинезии — с другой. На все это есть свои причины, о которых будет сказано ниже. Но перенесение акцента при поисках основных причин возникновения милленаристских движений в колониях с колониального гнета на местные социальные и религиозные институты в целом ошибочно, явно связано с тенденциозной колонизаторской трактовкой этих движений и не может быть научно обосновано. Гораздо более перспективным и плодотворным представляется высказанное в ходе дискуссии по книге Лантернари пожелание перейти к следующему этапу изучения милленаристских движений — к выявлению, наряду со сходными для всех них чертами, также и черт, их различающих; к установлению и, по возможности, объяснению их религиозной специфики.

Начало этому уже положено. Так, Уоллес выделил три региона, для каждого из которых характерен свой вариант милленаристских движений:

1. Северная Америка — здесь среди индейцев милленаристские движения имели целью чаще всего возрождение традиционной культуры, прежних обычаев и вообще доброго старого времени, когда индейские земли еще не были отняты белыми (Revival Area);

2. Южная Америка — в этом индейском регионе преобладала мысль о миграции в такие отдаленные места или даже на небо, только бы подальше от испанцев (Migration Area);

3. Меланезия — здесь преобладал и до сих пор преобладает культ карго, идея о том, что предки придут на корабле или самолете и

²³ См. «Current Anthropology», vol. 6, № 4, 1965, p. 447—465.

²⁴ Там же, стр. 460.

²⁵ Там же.

²⁶ Доклады, прочитанные на этой конференции, изданы в виде сборника: Millennial dreams in action (ed.— S. L. Thrupp), Chicago, 1962.

привезут необходимые для местных жителей товары (Importation Area)²⁷.

Разумеется, в каждом из отмеченных регионов характерный для него вариант милленаристских движений не является чем-то единственно возможным. Речь может идти лишь о преобладании этого варианта по сравнению со всеми остальными. Однако факт преобладания подмечен правильно, и эти региональные особенности надо учитывать хотя бы для того, чтобы не называть все милленаристские движения «нейтивистскими», как это делал американский этнограф Р. Линтон, распространявший североамериканский вариант на весь мир²⁸, а также для того, чтобы не называть культом карго такие не связанные с ним движения, как культ табо у орокаива или культ тука у фиджийцев, как это делают Лантернари и Уорсли.

Прежде всего необходимо попытаться объяснить, почему в Меланезии преобладает именно культ карго, а не какой-либо другой вариант милленаристских движений; ответить на вопрос, почему здесь не получили широкого распространения те варианты милленаристских движений, которые преобладают в Северной и Южной Америке.

В Северной Америке индейцы составляют меньшинство населения. Они почти полностью утратили свою землю и самобытную культуру. Прошлое кажется североамериканским индейцам «золотым веком»; они мечтают о том, чтобы вернуться в прошлое, к своим обычаям, пытаются на практике возродить эти обычаи, видя в этом путь к спасению и даже процветанию.

Южноамериканские индейцы в ряде стран еще не все утратили: здесь есть не освоенные европейцами территории, есть скрывающиеся в джунглях и сохраняющие традиционную культуру племена. Вот почему здесь возникает миф о миграции в счастливую страну, где индейцы будут жить мирно, обеспеченно и безбедно.

Иная обстановка характерна для Меланезии. Здесь ничтожное меньшинство составляют, напротив, европейцы, а коренное население решительно преобладает; оно в значительной мере сохраняет свои земли и свою культуру. Между тем колониальный гнет и здесь ощущается все сильнее; аборигены думают о том, как добиться лучшей жизни. Они видят, что европейцы живут неплохо, причем все товары и продовольствие получают откуда-то извне (в Меланезии почти нет обрабатывающей промышленности), в виде карго — груза, доставляемого на кораблях и самолетах. Значит, думают люди, путь к лучшей жизни просто в том, чтобы этот груз получили не европейцы, а меланезийцы. Так различия в характере колонизации, неодинаковые условия современной жизни коренного населения в разных регионах порождают различные варианты милленаристских движений, в том числе в Меланезии — культ карго.

Участники дискуссии по книге Лантернари неоднократно возвращались к вопросу о причинах возникновения милленаристских движений в колониях и неодинаковой степени их распространения в разных регионах. У. Станнер спрашивал, например, почему не было никакой религии угнетенных на островах Тонга? Лантернари уклонился от ответа на этот вопрос, заявив, что к милленаристским движениям надо подходить с позиции истории, а история изучает лишь то, что было, и не изучает того, чего не было²⁹. Нельзя отказать Лантернари в данном случае в остроумии. Однако остроумный ответ еще не объяснение. Между тем историзм в марксистско-ленинском его понимании может объяснить и объясняет не только то, что было, но и то, почему отдельных явлений, соответственно закономерностям того или иного уровня социально-экономического развития, не могло быть и поэтому не было. Дело в данном случае

²⁷ A. F. C. Wallace, Указ. раб., стр. 276.

²⁸ R. Linton, Указ. раб., стр. 230—240.

²⁹ См. «Current Anthropology», vol. 6, № 4, 1965, p. 457—463.

именно в том, что аборигены Австралии по уровню своего социально-экономического и духовного развития стояли ниже меланезийцев, и поэтому культ карго у них еще не мог возникнуть, а микронезийцы и полинезийцы — выше меланезийцев, и поэтому культ карго для них был уже, как правило, не характерен.

Для того чтобы культ карго возник и охватил широкие массы населения, необходим целый ряд условий, в том числе наличие культа недавно умерших предков, т. е. вера в то, что эти предки заботятся о живых, помогают им во всех хозяйственных и прочих делах, посылают хороший урожай, удачный улов, обильную охотничью добычу. Между умершими предками и живыми людьми существует как бы взаимообмен, притом вполне материальный: живые приносят умершим предкам различные жертвы; умершие предки посылают живым урожай, улов и добычу. Такова основа, на которой колониальный гнет, европейские товары и христианство вызывают взрывы карго-культа.

Такой основы еще не было у австралийских аборигенов. У них господствовал тотемизм — представление о сверхъестественной связи между тотемами (определенными видами животных и растений), с одной стороны, и живыми людьми — с другой. От тотемов же можно было ожидать всего, что есть в Австралии, только не иноземных товаров, доставляемых на кораблях и самолетах. Четко выраженного культа недавно умерших предков уже не сохранилось у полинезийцев и также, по-видимому, у микронезийцев (традиционные религиозные верования которых, правда, еще недостаточно изучены). У полинезийцев господствовал политеизм — вера в пантеон божеств, создавших острова, растительный и животный мир, людей, их обычаи и обряды. От первопредков, отдаленных на 25—30 поколений от живых людей, вели происхождение вожди, жрецы и члены их семей, у которых не было, как правило, оснований жаловаться на земную жизнь. Простой же люд не имел прямой генеалогической связи с первопредками; он был связан с ними лишь косвенно, через вождей и жрецов, и не мог поэтому ждать от первопредков присылки каких-либо материальных благ. Вот почему в Австралии, в Микронезии и Полинезии культ карго не получил большого развития.

Однако следует отметить, что наличие в Меланезии культа недавно умерших предков само по себе еще недостаточно для возникновения культа карго. До прихода европейцев таких движений в Меланезии не было (хотя некоторые исследователи безуспешно пытаются доказать обратное). В самом деле, как мог возникнуть у папуасов Берега Маклая культ карго, если они, как пишет Миклухо-Маклай, считали себя единственными людьми на земле³⁰? Им просто неоткуда и не от кого было ждать присылки материальных благ в виде европейских товаров. Да и сам характер отношений между живыми людьми и недавно умершими предками был не таков, чтобы люди могли бросать работу на огородах или на море, разрушать хижины, уничтожать ритуальные предметы, закалывать всех свиней и прочую живность и пассивно ждать милости от предков.

Поясним нашу мысль на примере верований жителей островов Адмиралтейства. Здесь у каждой семьи — свой предок-покровитель (моен палит); это отец главы семьи, хозяина хижины, и череп его хранится на почетном месте (подвешен под крышей в резной деревянной коробке). Когда хозяин хижины умрет, его сын выбросит в море прежний череп (череп своего деда) и положит на его место череп своего отца. Предок-покровитель, по мнению аборигенов, охраняет дом и семью, отгоняет болезни и смерть, посылает удачный улов. Если же случается какое-нибудь несчастье, то члены семьи призывают медиума, который, по их представлениям, обладает способностью вызвать предка-покровителя и,

³⁰ Н. Н. Миклухо-Маклай, Собр. соч., т. I, М.—Л., 1953, стр. 322.

поговорив с ним, узнать, на что тот разгневался. Вот разговор, записанный в апреле 1928 г.:

«Медиум (просителю): Твой моен палит явился. Он спрашивает, что именно ты хочешь знать?

Проситель: Почему рыба у меня не ловится? В чем я провинился?

Медиум: Он говорит, что ты сам знаешь. Ты скрываешь это.

Проситель (грубо): Что я сделал? Я ничего не знаю. (Обращается непосредственно к моен палит). Ты, чего молчишь? Говори! Я хочу слышать! Я хочу знать!

Медиум: Он говорит, что ты должен сказать первый; ему не нравится твое лицемерие.

Проситель (вне себя от ярости): Я не буду говорить первым! Пусть он говорит. Он испортил мне рыбную ловлю. Это он виноват, а не я. Я ничего не сделал такого, чего нельзя делать. Я уплатил все долги. А он испортил мне рыбную ловлю. Пусть он говорит!

Медиум: Он говорит — нет, ты должен сказать первый.

Проситель: О чем? Что я скрыл? Я ничего не скрываю. Ты (злится на моен палита, ищет его взглядом за медиумом), что же ты, выскажись! Должен говорить и объяснять ты, а не я. Что я сделал?

Голос просителя переходит в крик. Жена его, находящаяся тут же, не в состоянии более переносить эту сцену.

Жена просителя: Может быть, все это потому, что не отдали жене Талираку горшки?

Медиум (просителю): Моен палит говорит, что твое лицемерие оскорбляет его. Но он знал, что ты не отдашь жене Талираку горшки. Он ждал от тебя признания. Рыба не будет у тебя ловиться, пока ты не отдашь горшки. Но как только ты отдашь ей горшки, у тебя будет удачный улов.

Проситель (все еще в гневе): Да, но я должен сначала купить эти горшки. А на что я куплю, если рыба не ловится?

Медиум (строго): Рыба будет ловиться, но не раньше, чем ты отдашь долг»³¹.

В этой сцене все действующие лица проявляют свои качества весьма ярко и выпукло: и медиум, который еще не разобрался в обстановке (проситель пришел из другой деревни; медиум не в курсе его дел) и поэтому пытается нащупать какой-либо проступок просителя; и сам проситель, не чувствующий за собой никакой вины и недовольный предком-покровителем; и жена просителя, выбалтывающая нужные медиуму факты; и предок-покровитель, вызванный почти как на допрос и выступающий чуть ли не в роли подсудимого. Отношение просителя к предку-покровителю, как это нетрудно видеть, — весьма непочтительное и фамильярное. Житель островов Адмиралтейства больше верит в себя и свои силы, в помощь родственников и соседей, чем в помощь предка-покровителя. К последнему он обращается только в крайних случаях, и то не с мольбами, а с вопросами и претензиями. Возможности предка-покровителя, по верованиям местных жителей, весьма ограничены; во-первых, предок способствует только улучшению реальной земной жизни и ничего не обещает и не может обещать для жизни загробной; во-вторых, он не в состоянии творить чудеса на земле; он является лишь катализатором обычных событий, которые в принципе могут совершаться и без него; в-третьих, он и в этих обычных делах должен соблюдать чувство меры — так, он не имеет права наказывать смертью людей даже за тяжкие проступки. Если, например, в семье умирает ребенок, то глава семьи обвиняет в этом предка-покровителя, вынимает череп из коробки, разбивает его на куски, потом куски дробит в порошок и бросает этот порошок в огонь или в море. После этого он раскапывает могилу кого-либо из своих старших родственников, вынимает из нее череп и подвешивает коробку с новым черепом в своей хижине — в надежде, что новый предок-покровитель окажется к нему и его семье более доброжелательным.

В религиозных верованиях жителей островов Адмиралтейства и вообще меланезийцев обращает на себя внимание прежде всего пренебрежение к жизни загробной (о ней просто не заботятся) и акцент на улуч-

³¹ R. Fortune, *Manus religion*, Philadelphia, 1935, p. 292—293.

шение жизни реальной, земной, а также активность людей в воздействии на предков, вплоть до угроз в их адрес и до замены в ряде случаев провинившегося предка другим. Здесь существуют те же самые демократические порядки, какие имеются или недавно были в самом меланезийском обществе. При столь «активном» отношении людей к предкам, при столь ограниченных, по их представлениям, возможностях предков, не способных творить чудеса, при таком, наконец, страстном стремлении людей улучшить свою земную жизнь — при всем этом совершенно невозможны были бы такие события, как уничтожение людьми всего, что есть ценного в земной жизни (хижин, свиней, собачьих зубов, раковинных денег, лодок, весел, горшков и т. д.) и пассивное ожидание прихода корабля с грузом. Ни пассивное ожидание, ни уничтожение добытого с таким трудом не было свойственно папуасам и меланезийцам в доколониальные времена.

Тем новым, что привнесено было в сознание людей и создало почву для появления культов карго, было христианство. Папуасы и меланезийцы видели две категории европейцев: с одной стороны, плантаторов и патрульных офицеров, у которых всегда много товаров (карго); с другой — миссионеров, проповедующих смирение, покорность, отказ от земных радостей, воздаяние в загробном мире. Они видели также, что эти две категории европейцев тесно связаны и составляют вместе единое целое. Более того, в их сознании укрепились мысль (и миссионеры сыграли в этом не последнюю роль), что карго может иметь лишь тот, кто верит в бога. Народы Меланезии восприняли христианство в надежде, что у них будет много карго. Для них христианство было не утешением за страдания на земле, не надеждой на счастье после смерти, а средством улучшить свою реальную, земную жизнь, получить достаточное количество европейских товаров. Но вместе с этой идеей в их сознание постепенно проникла и другая идея — идея смирения, покорности, пассивности, столь чуждая их собственным верованиям и столь ревностно пропагандируемая миссионерами. Карго, как представляли себе аборигены, получит лишь тот, кто нищ и гол, кто беспредельно верит в бога, кто стоит перед богом на коленях и пассивно ожидает милостей. И все же люди не могли не заметить, что даже при соблюдении всех условий и выполнении всех требований карго прибывает только к европейцам, а у папуасов и меланезийцев его нет. Людям, работающим в поте лица на огородах и в море, трудно, конечно, понять, почему они живут в нищете, а европейцы — в роскоши, хотя европейцы на огородах не работают и рыбной ловлей не занимаются. В этих условиях рождаются мысли о том, что европейцы скрывают какой-то секрет, который известен только им; что европейцы вырвали из библии первую страницу, где сказано, что Христос был человеком не с белой, а с черной кожей; что товары посылают духи предков для коренных жителей, а европейцы незаконно присваивают их себе и т. п. Так складывается та напряженная психологическая обстановка, когда любое событие — падение цен на копру, смерть ребенка в деревне, кем-либо о чем-либо пущенный слух — может вызвать появление «пророка», скопление вокруг него последователей и очередной взрыв культа карго.

Движения, известные под названием культов карго, часто имеют целью не только улучшение материальных условий жизни, но и завоевание политической независимости. Недаром свою статью об этих движениях Жан Гиар назвал «Предшественники меланезийского национализма»³². На это указывал в своей книге и П. Уорсли, назвавший одну из последних ее глав «От миллениума к политике». Проследивая эволюцию миллениаризма в Меланезии, он пишет, что «главная тенденция в разви-

³² J. Guiart, Forerunners of Melanesian nationalism, «Oceania», vol. 22, № 1, 1951.

тии культовых движений заключалась в переходе от апокалиптического мистицизма к светской политической организации, от религиозного культа к политической партии и кооперативам»³³.

Действительно, с течением времени культовые движения в Меланезии претерпевают известную эволюцию: религиозно-мистические элементы в них постепенно ослабевают, на первый план выступают освободительные идеи, участники движений вырабатывают вполне рациональную программу борьбы за политические, социальные, и экономические права коренного населения. Движения становятся одной из распространенных форм борьбы против колониализма. Примером могут служить массовые выступления на Соломоновых островах, начавшиеся еще до войны, но особенно усилившиеся в послевоенный период. Долгое время они носили религиозную оболочку. Соответственно представлениям культа карго, островитяне надеялись, что скоро к ним прибудет большое количество европейских и американских товаров, которые будут бесплатно розданы населению. Однако вместо долгожданных грузов в конце 1947 г. к острову подошли британские военные корабли; начались многочисленные аресты. Движение ушло в подполье, но не заглохло³⁴. Более того, оно приобрело ясные социальные цели: коренное население требовало повышения заработной платы, улучшения условий жизни, а в качестве формы протеста применяло по отношению к колониальной администрации метод гражданского неповиновения. Другой пример — развернувшееся после второй мировой войны движение Палиау на островах Адмиралтейства. Религиозные моменты в нем постепенно отступили на задний план; на первое место выдвинулась борьба против колониального гнета, носившая очень длительный и упорный характер. Восставшие бойкотировали местные органы власти, торговые компании и миссии. Движение стало массовым; его руководитель Палиау неоднократно подвергался арестам и тюремному заключению. Таким образом, карго-культы часто являются лишь ранней стадией национально-освободительных движений, направленных против колониализма.

В последние годы удельный вес культов карго в общей массе антиколониальных движений в Меланезии явно уменьшается. Все чаще и чаще борьба против колониального гнета принимает здесь более зрелые формы, в которых на первый план выдвигаются экономические и политические требования.

THE «CARGO CULT» IN MELANESIA (TOWARDS THE PROBLEM OF MILLENARIAN MOVEMENTS)

Concrete examples of «Cargo Cults» from New Guinea and Melanesia are shown in the paper; testimony given by participants — aborigines and patrol officers who combated the cults are drawn upon for characterizing the movements. The author singles out certain features common to all «Cargo Cults»: the hostile attitude of their followers towards the colonial administration; their belief in a prospective arrival of a ship loaded with cargo sent by spirits of ancestors; discontinuance of work in garden plots; destruction of valuables, etc. A brief survey of the study of the «Cargo Cult» is given in the paper; concepts of various researchers regarding the causes of millenarian movements in colonies and their irregular spread over the various regions of the globe are analyzed. The author criticizes the tendency of certain bourgeois researchers to seek the causes of the «Cargo Cult» only in local social and religious institutions. Without denying the importance of these factors the author, however, sees the main cause of these movements in colonial oppression. In conclusion it is noted that the role of «Cargo Cults» within the totality of anti-colonial movements is manifestly diminishing, the struggle against colonialism is assuming more mature forms in which economic and political demands are coming to the fore.

³³ П. Уорсли, Указ. раб., стр. 287.

³⁴ J. Guibert, Forerunners of Melanesian nationalism, p. 85.

К. Вилкуна

КАК ПАХАЛИ ПОЛЕ ДО ПОЯВЛЕНИЯ ПЛУГА

Основной отличительной чертой древнего европейского полеводства было то, что после жатвы и пара земля — т. е. ее питающий растения слой — переворачивалась: жнивье с корнями и сорными травами оказывалось под землей, где они перегнивали, а на поверхность выдвигался новый плодородный слой. Одного только разрыхления поверхности было недостаточно, в отличие от подсеки, где после пожара почва была готова под посев (надо было только смешать золу с землей). Для этого поверхность почвы разрыхлялась ралом или сохой, но пласт земли не переворачивали. На старопахотных полях было недостаточно даже перевернуть пласт. Почву еще и удобряли — после пара в землю запахивался навоз — это вторая характерная черта древнего полеводства. Жнивье перепаживалось осенью, после чего год отдыхало под паром. Запахивание навоза производилось следующей весной.

Как же переворачивание пласта могло производиться до изобретения плуга и распространения его в районе Балтийского моря? Вопрос этот очень интересен. Нам хорошо известно, что только полеводство создало постоянные, круглый год обитаемые поселения и, таким образом, поставило общество на совершенно новую, более прочную основу. Пашни оставались в течение столетий на одних и тех же местах и тучнели от вспашки и удобрений, в то время как при подсечно-огневом земледелии захватывались, наоборот, все новые участки, и гумус их выжигался на десятки лет вперед. Полеводческая система была тем, что издавна подразумевалось под словом «культура», в то время как пожар был хищническим использованием земли, изнурявшим почву.

Рассмотрим сохранившиеся древние пахотные орудия и некоторые относящиеся к ним термины, а также соответствующие исторические источники. Попытаемся выявить древние культурные связи и одновременно выскажем соображения о возрасте пахотного земледелия в районе Балтийского моря. За исходный пункт примем два термина, известных по средневековым документам — шведский «*varardher*» и русский «обжа» — и попытаемся показать их происхождение.

В составленном в 1444 г. инвентаре имения Ариё, принадлежащего упсальскому архиепископу и находившегося в провинции Упланд, упоминаются четыре *traedesaarder* и восемь *war aarder*¹. В инвентаре имущества замка Грипсхольм в провинции Сёдерманланд упоминалось в 1529 г. 12 *trädes (årder) billar* и 10 *vår (årder) billar*², а в находящемся в Южной Похъянмаа замке Корсхольм было в 1657 г. три *wårårlder medh bilder* и, кроме того, два *plogbilder*³.

Таким образом, в имениях и крупных дворах было иногда по два различных пахотных орудия — одно, возможно, более тяжелое, для вспашки

¹ S. Erixon, *Skultuna bruks historia*, II, Stockholm, 1935, s. 295.

² R. Jirlow, *Plog och årder i Södermanland*, «*Saga och sed*», Kungl. Gusav Adolfs Akademiens Årsbok, 1956, Uppsala, 1957, s. 21.

³ R. Jirlow, K. Vilkuна, *Västiga plogdon i Finland*, «*Finski Museum*», 64, 1957, s. 66—81.

пара (как указывает его название — древнешведское *traedh*), а другое, более легкое, использовали либо для повторной пахоты, которой предотвращали зарастание пара сорными травами, или для запахивания навоза, или же для заделывания семян. Как Сигурд Эрикссон, так и Рагнар Йирлов показали, что под *traedesaarder* и *trästock* подразумевалось рало, которое тянула пара волов, причем между ними от ярма к рабочей части рала шло дышло — *ås*, *stock* или *dragstång*, по-фински *vehmägo* или *valin*. *Vårårder* было, наоборот, ралом, которое тянула одна лошадь и которое весило меньше предыдущего. Конструкция его была такой же, за тем исключением, что вместо дышла оно было снабжено особым приспособлением, называвшимся *vårskidor*. Это название, употреблявшееся в народных говорах, сохранилось до настоящего времени в долине озера Мелар в провинциях Сёдерманланд и Вестманланд⁴. В языке финляндских шведов подобные оглобли древнего рала часто называются *skida*, *årdsskidor* и даже *årderskidajso*⁵ (ставший ненужным префикс *vår* исчез). Письменное упоминание об особом оглобельном приспособлении для

рала имеется в своде законов провинции Сёдерманланд (ок. 1300 г.): *ardhaskedher*. Хорошее изображение его сохранилось на плафоне церкви в Тенста в провинции Упланд. Фреска написана в 1437 г. известным художником Йоханнесом Розенродом⁶.

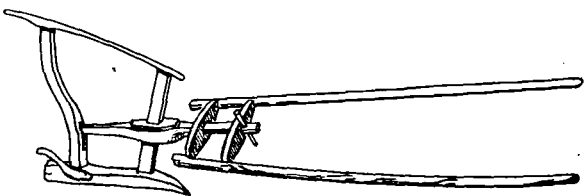


Рис. 1. Рало с рядилом, вращающимся в «поворотных досках»; приход Седерманланд, Скандинавский музей (Стокгольм), экспонат № 75292

оглоблях вокруг своей оси. В Южной Похъянмаа это приспособление называется поэтому по-фински *ryögäinlaudat* («поворотные доски») или просто *ryögät* (колеса). Приспособление состоит из двух обыкновенных боковых оглобель, которые соединены сзади двумя довольно широкими и прочными перекладинами. В середине каждой перекладки на одной и той же линии имелось круглое отверстие, в которое вставлялся круглый рядило рала, на внешнем конце он закреплялся клином. Когда лошадь тянула рало, оглобли оставались неподвижными по бокам лошади, рало же могло наклоняться в ту или другую сторону. Естественно, что все рало получило название по этому приспособлению. Упоминаемое в документах *varardher* является, таким образом, нормальным сокращением формы *varskidoardher*, а в народном финском языке употреблялся термин *ryögäinlauta-auga* — рало с поворотными досками.

В Швеции, Норвегии и Западной Финляндии оглобли с поворотными досками были связаны с тем типом пахотного орудия, для которого шведские исследователи употребляют название *högårder* («высокое рало»), в говоре Южной Похъянмаа оно называется *aagga* или *aaga*, с Юго-Западной Финляндии (*seka*) *aog*, *aiga* и т. д. Финское название может, таким образом, быть средневековым заимствованием, перешедшим из Цен-

⁴ S. Eriхon, Указ. раб., стр. 294; R. Jirlow, K. Vilkuна, Указ. раб., стр. 65—66, 81; R. Jirlow, Указ. раб., стр. 22.

⁵ H. Vendell Ordbok över de östsvenska dialekterna, Helsingfors, 1907, s. 811, 1138; V. E. V. Wessman, Samling av ord ur östsvenska folkmål, II—1932, s. 185, 578, 579.

⁶ R. Jirlow, Från svedjande till plogbruk, в кн. «Uppland», Uppsala, 1953, s. 43.

тральной Швеции в Западную Финляндию. Что касается «высокого рала», то, по-видимому, это так и было. Но в отношении оглобел с поворотными досками проблема осложняется. В источниках сообщается, что на Карельском перешейке настоятель прихода Эвропя имел в 1445 году лошадь и два пахотных орудия под названием *waag ardhög*⁷ следовательно, пахотное орудие, снабженное оглоблями с поворотными досками, обнаруживается далеко на востоке, в центре обширного района, где бытовала обыкновенная соха, причем это единственное для этого района сообщение о рале западного типа. Высказывались предположения, что здесь мы имеем дело с уникальным явлением — пахотным орудием шведского типа⁸. Я не склонен согласиться с такой точкой зрения. Дело в том, что в Финляндии оглобли с поворотными досками являются, по всем данным, весьма древним приспособлением для тяги; изображение их можно видеть в копии кодекса законов короля Магнуса Эрикссона, сделанной, видимо, в 1420-х гг. в Турку или в монастыре Наантали. Лошадь здесь имеет упряжь финского типа с дугой. Но для датировки этого еще

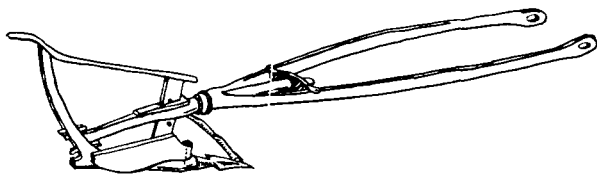


Рис. 2. Старый тип рала с вращающимся грядилем; Финляндия, Сатакунта; рис. А. Рейнхольма, архив Финского литературного об-ва (1879 г.)

недостаточно. Дело в том что оглобли с поворотной доской мы встречаем в Западной Эстонии, отличавшейся многими архаичными чертами. Там еще совсем недавно применялось старое рало, близким аналогом которому можно считать рало из области Вакка-Суоми. В эстонском языке оглобли с поворотными досками имеют точно такое же название, что и в финском: *röögilaud*⁹. Ни в том ни в другом языке речь не может идти о заимствовании термина, а следует искать общий исходный пункт в одной из местностей древней Западной Эстонии, где занимались полководством и где тяглым скотом была лошадь.

На основе финско-эстонско-шведского материала мы можем также восстановить более старый тип оглобел с поворотными досками. В провинции Сатакунта (Финляндия) примерно в десяти волостях грядиль известен под названием *torviruu* («трубное дерево»). Какая же «труба» может относиться к ралу? Ответ найдем, ознакомившись с коллекциями музеев и со старыми рисунками. Дело в том, что имеются и такие оглобли с поворотными приспособлением, которые изготовлены из одного целого дерева. Ствол расколот, передние концы обеих половин обтесаны, выструганы в виде оглобел и изогнуты, в задних концах вырезаны глубокие желобы с полукруглым дном. Когда половины ствола вновь складываются вместе, сзади получается «труба», в которую можно было вставлять грядиль рала. Задняя часть ствола крепко связывалась. Для распорки оглобел между ними вставлялась перекладина. Ее название на эстонском языке было *võrulaud, varu ~, vahr ~, vorelaud*. Этому слову соответствует финское *varho*. Вероятно оба термина имеют общее происхождение. Интересно в этой связи напомнить, что основное значение скандинавского слова *skida* (древнешведское — *skidh*, исландское — *ski-*

⁷ «Finlands medeltids urkund»; III, Helsingfors, s. 368.

⁸ R. Jirlov, K. Vilkuна, Указ. раб., стр. 66.

⁹ G. Ränk, Eesti aeder, «Eesti Rahvamuuseumi Aastaraamat», IV, Tartu, 1928, lk. 23; A. Saareste, Eesti keele mõisteline sõnaraamat, I, Stockholm, 1958, lk. 22.

da) — это расколота́я половина дерева¹⁰. Это, а также сказанное ранее объясняет, каким образом термином «skida» стали обозначать оглобли. Префикс *vår* обозначает, по-видимому, именно только что упомянутую связывающую перекладину. Он встречается уже в средневековом своде законов провинции Сконе, а затем и в говорах провинций Сконе и Юлланд в сложном слове *vårtrå*, которое обозначает жерди, применяемые для пригнетания дерна, положенного для защиты конька соломенной крыши¹¹; эти жерди также связаны между собой перекладинами. Никакой связи со словом «весна» указанный префикс не имеет (как ошибочно предполагали многие исследователи, начиная с К. Ф. Сёдервалля¹²); по-видимому, он относится к совершенно иному индоевропейскому лексическому гнезду¹³.

Какую же особую функцию выполняли оглобли с поворотной доской по сравнению с обыкновенными оглоблями? Только та, что при пахоте они позволяли держать рало в наклонном положении, в то время как сами оглобли оставались горизонтальными. Было ли это настолько важным, что приходилось мириться с приспособлением, трудоемким и сложным по конструкции? Конечно, для перевертывания земли оно просто необходимо. При прокладке борозды рало держали перпендикулярно к земле, и тогда земля падала равномерно на обе стороны. Но когда проведенную борозду надо было запахивать; т. е. перевернуть землю так, чтобы она сыпалась слева направо, рало наклоняли вправо, причем широкий ральник отрывал землю косо и отваливал ее в борозду; если борозда запахивалась справа налево, рало наклоняли влево. Такой способ пахоты требует рала с широким ральником и возможность легко наклонять рало в ту или другую сторону. При пользовании ралом, которое тянули волю, это не представляло затруднений, потому что запряжка применялась с дышлом, подвижно соединенным ярмом.

Что касается широкого ральника, то я уже раньше анализировал это важное изобретение. Это новое техническое дополнение к крюку из одного дерева могло прийти к прибалтийским финнам из района расселения древних германцев уже в глубокой древности. Происхождение его восходит к плодородным районам пахотного земледелия в Дании. Данные о таком ральнике восходят к концу бронзового века, а каменные клинообразные наральники, так называемые *Schuhleistenkeilen*, уже существовали в Северной Германии и в Дании в неолитическую эпоху¹⁴. Тогда как вещественные доказательства существования широкого наральника относятся только к началу нашей эры. Значит тогда уже перевертывание слоя земли и пахотное земледелие были возможны. Перевертывание земли достигалось при помощи широкого ральника и наклона рала. Что так действительно поступали, видно по наральникам, найденным в болотах Дании: они изношены только с конца и с одного бока, с той стороны, которая взрывала землю, когда рало наклонялось в одну сторону.

Воловья запряжка не требовала такого приспособления, как оглобли с поворотными досками, поэтому возникает вопрос о времени его возникновения, а также о времени начала использования лошади в качестве тягла.

¹⁰ E. Hellquist, *Svensk etymologisk ordbok*, Lund-Malmö, 1948, s. 930, 934.

¹¹ C. J. Schlyter, *Glossarium ad corpus iuris sueo-gotorum antiqui*, Lund, 1877, s. 691; S. Erixon, A. Nyman, *Halmtakstyper i Sverige*, «Folk-Liv», 1948—49, XII—XIII, s. 73—75; к. 5, 6, 27, 30, tafel 3a, 10a; F. H. Feilberg, *Bidrag til en ordbog over jyske almuesmål*, III, Kjøbenhavn, 1911, s. 1012.

¹² K. F. Söderwall, *Ordbok över svenska medeltids-språket*, Lund, 1900, s. 928; «Kulturhistoriskt Lexikon för nordisk medeltid», XIII, Kjøbenhavn, 1968, s. 343.

¹³ K. Vilkkuna, *Vårskidor. Ett bidrag till åkerplöjningens historia*, «Festskrift till Olav Ahlbäck 28.3.1971», Helsingfors, 1971, s. 315.

¹⁴ K. Vilkkuna, Aura, vannas ja ojas, «Kalevalaseuran vuosikirja», 48, 1968, Helsinki, s. 116—124.

Я уже давно показал, что в Юго-Западной Финляндии, Эстонии, Южной Швеции (к югу от линии Стокгольм — Гетеборг) и Дании еще в древности применяли волов в качестве тяглового скота. Южная часть этого района была связана с Центральной и Южной Европой. Пара волов, тянущих рало, известна по многочисленным наскальным рисункам бронзового века как в Южной Швеции, так и в Альпах Северной Италии. Напротив, по Норвегии, Северной Швеции, Восточной и Северной Финляндии, Карелии, Ингрии, Северной России и большей части литовско-латышского района Прибалтики не имеется никаких данных, касающихся применения волов в качестве тяглового скота. Литовское название лошади *arklys* — производное от древнего названия сохи *arklas*¹⁵; это, возможно, указывает на то, что в древности для пахоты там использовалась только лошадь. Другое достоверное доказательство использования лошади в качестве тягловой силы восходит к позднему бронзовому веку (Швеция). На одном из наскальных рисунков в лесу Тегнебю (волость Танум, лен Бохус) изображен пахарь с ралом, где в упряжку вместо волов, как обычно, запряжена только одна лошадь¹⁶. Следовательно, уже в бронзовом веке лошадь применялась для пахоты ралом и была, по-видимому, единственным тягловым животным в указанных местах. Это говорит о том, что пахарь должен был пользоваться оглоблями с поворотными досками, иначе земля не переворачивалась.

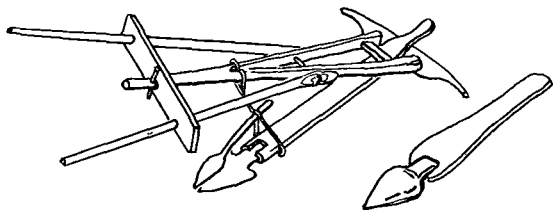


Рис. 3. Литовская соха с тремя рукоятками, по: J. Lingis. Указ. раб. (см. сноску 15), стр. 157

Таким образом, мы выяснили, во-первых, каким способом в районе Балтийского моря происходила пахота земли с переворачиванием ее, во-вторых, установили, что этот способ восходит к бронзовому веку. Но эти данные не разрешают поднятого ранее вопроса, о том, каким образом у настоятеля прихода Эвропя могло быть два пахотных орудия, названных *vāgārde*. Чтобы разобраться в этом, нам следует обратиться к той территории, где в древности возникла соха — к польско-литовско-белорусскому региону на восточной и южной стороне верховьев Немана. Там еще недавно для пахоты использовалось орудие, рабочая часть которого была такой же, как у древней сохи, т. е. имела двузубую рассоху — (польск. *soha*, русск. соха, финск. *sahta* или *sahtat*; множ. число, так как рассоха имела два зуба).

В польско-литовско-белорусском пограничном районе эта соха применялась на старопашотных полях. Когда ее тянула лошадь, то приспособлением для тяги были уже знакомые нам оглобли с поворотными досками. Здесь так же, как и в Западной Эстонии, Финляндии и Швеции, при пахоте соху держали большей частью в наклонном положении и вся конструкция сохи отвечала этой цели: концы рассохи, разрыхляющие землю, были разной длины — правая короче левой. Нижние концы защищались железными сошниками и, кроме того, соха была снабжена двумя полицами, которые отбрасывали землю в сторону. Пахарь держался за рукоятки, которых было три: две, так называемые «рога» (польск. *gogi*), были сделаны из той же копани, что и корпус сохи. Третьей рукояткой была изогнутая палка (польск. *gaczka*, *melica*, *medlica*), которая

¹⁵ J. Lingis. *Akerns beredning i östra Litauen*, «Folk-Liv», 1943—1944, VII—VIII, s. 158; A. Schwaabe, *Grundriss der Agrargeschichte Lettlands*, Riga, 1928, S. 32.

¹⁶ P. V. Glob, *Ard og Plov i Nordens Oldtid*, Aarhus, 1951, s. 54—56.

соединяла корпус с левым «рогом» и немного выступала за него назад в виде ручки¹⁷.

Когда на поле проводили борозду, причем соха шла перпендикулярно к поверхности земли, то с левой стороны земля заполняла ее как бы сама собой. Пахарь вжимал левый длинный конец рассохи с сошником в землю и он приходился тогда на край или дно борозды. Когда лошадь начинала тянуть соху, соха сразу наклонялась в сторону короткого сошника и сошники косо подрезали землю; концы же их по отношению к земле были на одном уровне. При этом пахарь отпускал рога и брался за третью рукоятку, которая теперь была высшей точкой сохи на середине проводимой борозды. Левый, более длинный сошник подрезал землю, изогнутая полица-лопатка отваливала землю направо в борозду, а правая полица подталкивала и подравнивала ее, и потому борозда делалась такой, что ее можно было снова заполнять перевернутой с правой стороны землей.

Следы этого старого типа сохи сохранились в Эстонии, на восток от ареала рала, на границе провинции Ляанемаа. В Финляндии ее можно было видеть в провинции Хяме и в особенности в провинциях Сатакунта и Южная Похъянмаа. Конечно, она значительно изменена, но тождественна по основной конструкции. Возможно, этот тип сохи был раньше широко распространен среди прибалтийских финнов. Это предположение подтверждается двумя древними терминами.

Рукоятки сохи называются как в Эстонии, так и во многих местностях Финляндии *kurki*, *kuret*, *kured* («журавль, журавли»), хотя в них не видно ничего журавлиного. Но если мы взглянем на профиль старой сохи, то она, действительно напоминает крупную птицу — журавля; от корпуса ее поднимаются напоминающие шею рукоятки, третья рукоятка образует клюв, рассоха — ноги, а оглобли — хвост. Другой термин — *oja*, *ojat*, он обозначал в обширном саво-карельско-ижорско-вепском районе оглобли сохи. Других оглобель им не называли. Этот термин также восходит к польско-белорусской сохе. Дело в том, что в Польше оглобли с поворотными досками, в которые запрягали лошадь, называют *oje*; это же слово является общеславянским термином для обозначения оглобли сохи. Это название восходит к глубокой древности¹⁸.

Весьма вероятно, что оглобли с поворотными досками применялись в свое время и в районе древней Карелии, на что, возможно, указывает название *ojat*. Эти оглобли исчезли, однако остались свидетельства об их существовании. Теперь становится ясным, почему у настоятеля прихода Эвропя могла в 1445 г. быть *waag adher*. Эта была соха, снабженная оглоблями с поворотными досками, которую тянула лошадь.

Почему же это весьма сложное и трудоемкое оглобельное приспособление исчезло из возможного восточного района его распространения? Коротко говоря, его функцию как вспомогательной части орудия для перевертывания земли переняло новое изобретение — перекладная полица. Для освящения этого факта следует сказать следующее: в каждом древнем хозяйстве должны были иметься по крайней мере два пахотных орудия — одно для подсеки, другое для старопашотного поля. Первым, которым бороздили поверхность почвы и смешивали ее с золой и семенами, была соха с прямой рассохой и высоко прикрепленными оглоблями, чтобы пни и корни меньше мешали пахоте. В сохе, которой пахали, тяговое усилие прилагалось низко, и поэтому ее было легко держать в наклонном положении. Но однажды какому-то гениальному изобретателю пришло в голову приспособить к рассохе перекладную полицу, нижний конец кото-

¹⁷ Описание сделано главным образом по труду: E. Frankowski, *Sochy, raddla, pluzycy i plugi w Polsce*, «Publications de l'institut d'ethnologie a l'université de Poznań», № 1, Poznań, 1929, s. 5—9, а также по моим записям, сделанным в СССР в 1970 г.; см. также описание белорусской (Полесье) сохи, которую тянула пара быков и которая относится к тому же типу: А. Сержпутовский, *Земледельческие орудия белорусского Полесья*, «Материалы по этнографии России», I, СПб., 1910, стр. 49—51.

¹⁸ K. Vilkin a. Aura, *vannas ja ojas*, s. 125—133.

рой можно было переключать с одного сошника на другой, верхний же конец ее, прикрепленный к рассохе, оставался приблизительно в одном и том же положении. Таким образом изогнутая полица, имевшая форму лопатки, переворачивала землю и отваливала ее в борозду; кроме того, полицей можно было перевертывать землю как направо, так и налево, и поэтому пахарь, переложив в конце поля полицу на другой сошник, мог идти назад по краю только что приведенной борозды. Переключная полица известная во всем балтийском и прибалтийско-финском районе распространения сохи, а также довольно широко в России, в том числе в районе Новгорода.

В Эстонии такая соха называется *sahk*, этот термин является весьма древним заимствованием русского слова «соха». Интересно отметить, что эстонский термин еще в раннем средневековье перешел через Финский залив в шведский говор провинции Усимаа в Финляндии, в котором соха называется *såka*; в соответ-

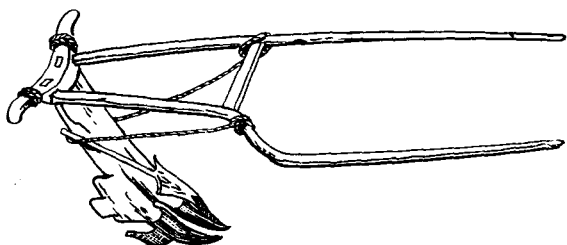


Рис. 4. Русская соха с гнутой правой оглоблей («Русские, Историко-этнографический атлас», 1967, стр. 273, табл. III, рис. 2)

ствии с законами фонетики более старая форма этого слова была *saka*. Заимствование произошло еще до выпадения гласной, типичного для эстонского языка. В обширном финско-карельском районе полица носила характерное название *luotin*, т. е. орудие, которым переворачивают землю (*luoda maata* — переворачивать землю). Это техническое нововведение сделало ненужными оглобли с поворотными досками, соха обычной конструкции с полицей и оглоблевой запряжкой могла теперь применяться и на старопашотном поле. Оглобли сохранили свое прежнее название — *ojat*. То же произошло и тогда, когда соха вытеснила западное рало: название пахотного орудия в обширном восточном районе не изменилось, соха стала называться так, как прежде рало — *aatra* или *atra*.

До изобретения переключной полицы в районе Новгорода применялся, по-видимому, другой своеобразный способ перевертывания земли сохой, при котором пахотное орудие наклонялось сразу же, как только лошадь начинала его тянуть, несмотря на то, что зубья рассохи были одинаковой длины и сошники стояли рядом. Очевидно, обжа — это оглобля сохи, но не обыкновенная, а выгнутая наружу таким образом, что одна оглобля была длиннее другой, прямой. На востоке старых новгородских владений, в районе Вологды и Вятки, вплоть до нынешнего столетия встречались сохи с такими оглоблями. Кроме того, к левому зубу рассохи прикреплена неподвижная выгнутая полица. Когда запряженная в такую соху лошадь начинала тянуть ее, тяга приходилась сначала и главным образом на левую, более короткую оглоблю, и тогда соха наклонялась вправо до тех пор, пока более длинная правая оглобля получала такую же нагрузку, что и левая. При помощи такой изогнутой оглобли можно было вспахать все поле, не поворачивая лошади, земля переворачивалась всегда направо, так же как при пахоте сохой, снабженной оглоблями с поворотными досками. В русском языке эти оглобли носят в множественном числе название «обжи, обгали»; одна оглобля называлась «обжа» или «обга». Это слово связано с общеславянским глаголом, представленным в русском языке формой «бгать», т. е. сгибать, как мною указано в другой статье¹⁹.

¹⁹ M. V a s m e r, Russisches etymologisches Wörterbuch, II, Heidelberg, 1955, S. 239; K. V i l k u n a, Aura, vannas ja ojas, s. 134—135.

Итак, мы констатировали, что технические предпосылки к пашенному земледелию имелись в северных странах уже в доисторический период; на плодородных черноземных почвах Дании — уже в конце неолита. Найденные в Западной Эстонии и Юго-Западной Финляндии рала и наральники имеют много общих черт с древними ралами Нижней Швеции и Дании. Древнейшие заимствованные термины, обозначающие рало — *atra* (*aatra*, *auga*) и *vaapas* («ральный»), также связаны с тем же районом Швеции. Оглобли же с поворотными досками были известны во всем районе Балтийского моря; о них имеется одно свидетельство из местности, расположенной к югу от Балтийского моря — из Вендланда (Нижняя Саксония)²⁰, являющегося, в соответствии с его названием, древним славянским районом; европейских параллелей оглоблям с поворотными досками вряд ли стоит искать. Достаточно отметить, что эта конструкция предполагала применение лошади в качестве тягла и что она использовалась и с ралом и с сохой.

Интересно отметить, что древнейший тип сохи, применявшейся для пахоты, рано распространился из западнославянского района, северо-восточного угла Балтийского моря, в Эстонию и Финляндию, вплоть до Южной Похьянмаа, и что позднейшая соха, которая представляла собой комбинацию подсечной и пахотной сохи, распространилась из района Новгорода в Карелию и в обширные районы Средней и Северной Финляндии. Следует упомянуть, что некоторые древнейшие славянские заимствования в финском языке восходят к западным славянам. Наиболее поздние заимствования — результат влияния русского Новгорода. Характерно в этой связи, например, название рукояток сохи *sarvikko*, *sarvet* («рога»); район распространения его охватывал владения старого Новгорода — там оно было известно как «роги». Таким образом, дело идет о заимствовании термина, вытеснившего старое название *kurki*.

Указанные выше наслоения и связи культурных нововведений, а также направления их распространения мы можем реконструировать на основе дошедших до нас крупных и мелких фактов. Такие, казалось бы незначительные, бытующие в народе термины, как *torvipuu* и *pyöriäinlaudat*, а также положение пахотного орудия при пахоте и оглобли с поворотными досками могут превратиться в ценные источники.

HOW THE SOIL WAS TILLED BEFORE THE PLOUGH CAME INTO USE

Methods of soil cultivation improved continuously with the development of agriculture. This improvement took place in different directions. One of them was the evolution of the form of tilling implements. The author shows that in studying the tilling implements of by-gone times their technological possibilities should be carefully investigated; these depend not only upon the shape of the working part of the implement but also upon the characteristic features of the harnessing gear. Some of these features, especially certain peculiar shaft designs, permitted the tilling implement to be directed in such a way that in drawing the furrow the soil was turned over as it happens in tilling with a plough.

²⁰ G. R ä n k, Die Hakenpflüge Estlands, «Suomen Museo», 1955.

Г. Е. Марков

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАННИХ ЭТАПОВ КОЧЕВНИЧЕСТВА В АЗИИ

Трудно переоценить значение кочевничества в истории народов Азии, Северной Африки и Восточной Европы. Уже вскоре после появления кочевников на исторической арене они стали грозной силой, существенно влиявшей на экономические, политические, культурные и этнические процессы в сопредельных областях. Еще в большей мере сами кочевники испытывали воздействие культурных земледельческих народов, с которыми они находились в тесных разносторонних связях.

Истории возникновения и ранних этапов кочевничества посвящена значительная научная литература. Однако до сих пор большинство входящих в эту проблему вопросов далеки от разрешения. Это касается хронологических рубежей и этапов развития кочевничества; не установлено, развивался ли этот процесс моно- или полигенетически, моно- или полицентрически. Вызывают споры причины становления кочевничества. Наконец, проблема осложняется тем, что в литературе отсутствует до настоящего времени общепринятое понимание терминов «кочевничество», «кочевое», «полукочевое», «полуоседлое» скотоводство. Остается неясным, какие типы и виды скотоводческого хозяйства объединяются понятием «кочевничество», а какие находятся за его пределами¹.

Одни авторы полагают, что к числу кочевников следует относить только «чистых», очень подвижных скотоводов; другие — и полукочевников, полуоседлых. К кочевникам относят иногда также пеших и конных охотников. Определение понятия «кочевничество» ставится зачастую в зависимость от амплитуды кочевания или отсутствия земледелия, полуоседлых жилищ и т. п.²

Представляется, что при определении такого типа скотоводческого хозяйства, как «кочевническое», перечисленные выше признаки существенны, но второстепенны. Так, степень подвижности скотоводов — вели-

¹ См., например: Б. Б. Плотровский, Развитие скотоводства в древнейшем Закавказье, «Сов. археология», т. XXIII, 1955; М. П. Грязнов, Некоторые вопросы истории сложения и развития ранних кочевых обществ Казахстана и Южной Сибири, «Кр. сообщения Ин-та этнографии АН СССР» (далее КСИЭ), вып. 24, М., 1955; С. С. Черников, О термине «ранние кочевники», «Кр. сообщения Ин-та истории материальной культуры» (далее КСИИМК), вып. 80, М., 1960; K. Jettmar, Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Viehzucht, «Wiener Völkerkundliche Mitteilungen», 1 J., Wien, 1953.

² См.: С. Е. Толыбеков, Кочевое общество казахов в XVII — начале XX вв., Алма-Ата, 1971, стр. 40 и др.

чина непостоянная и зависит от количества скота, сезона, природно-климатических условий в данном году, ландшафта и т. п. Одна и та же скотоводческая группа, сохраняя свой хозяйственный тип, может кочевать в разных местностях на различные расстояния.

Отнесение к числу кочевников только «чистых» скотоводов вообще необоснованно. Как известно, ни один хозяйственный тип, в том числе и кочевничество, никогда не существовал в чистом виде. Хозяйство всегда комплексно, но при этом одни виды деятельности занимают подчиненное положение, тогда как другие — составляют основные способы добывания средств к существованию. Они-то и определяют хозяйственный тип. Так, у кочевников на разных этапах их истории и в разных местах земледелие, ремесло, торговля, обмен, транспортировка караванов и т. п. играли то большую, то меньшую роль, но, и это следует подчеркнуть, основу их существования всегда составляло экстенсивное скотоводство. В связи с этим представляется, что термин «кочевничество» следует применять к обществам, у которых основной способ добывания жизненных благ осуществляется посредством экстенсивного пастбищного кочевого скотоводства.

В рамках кочевнического хозяйственного типа можно выделить хозяйственные подтипы или виды: кочевое и полукочевое. Различия между кочевым и полукочевым скотоводством условны. Кочевники более подвижны, чем полукочевники. Первые в меньшей мере, чем вторые, занимаются земледелием. Но в разных скотоводческих областях существуют разные представления о кочевании, и то, что в одних считается полукочевым хозяйством, в других рассматривалось бы как полностью кочевое³.

Иную роль играет скотоводство в полуседлом и тем более оседлом хозяйстве. В первом оно выступает в виде пастушества, отрасли или равной по значению или подчиненной земледелию и прочим видам занятий, во втором — лишь как вспомогательная ветвь экономики. Но и в том и в другом случае оно не является главным видом деятельности и главным источником средств к существованию и не может в силу этого определять хозяйственный тип общества⁴.

Изучение письменных источников, археологические исследования последних десятилетий позволяют говорить о том, что становление кочевничества было сложным и длительным процессом. Первым этапом ранней его пред истории можно считать эпоху возникновения производящего хозяйства, время так называемой «неолитической революции», когда в некоторых областях субтропиков возникло ирригационное земледелие и появились цивилизации, а в степях Евразии — комплексное производящее земледельческо-скотоводческое хозяйство. Здесь продолжалось одомашнивание новых пород уже известных видов и новых видов животных.

В степных и предгорных областях Азии в энеолитическое время значительное место в хозяйстве принадлежало еще охоте, рыбной ловле, собирательству, сочетавшимся с земледелием и скотоводством. Содер-

³ Ср.: С. И. Руденко, К вопросу о формах скотоводческого хозяйства и о кочевниках, «Географическое общество СССР. Материалы по этнографии», вып. I, Л., 1961.

⁴ Предложенная классификация, выделяющая хозяйственные типы и подтипы, основывается преимущественно на хозяйственных признаках и не исчерпывает всего многообразия хозяйственно-культурных форм у кочевников. Известна классификация по способам кочевания: меридиональное, пустынное, вертикальное и др. (см. С. И. Руденко, Указ. раб.). Разрабатывается классификация по хозяйственно-культурным типам, связанная с этническими признаками. Однако для целей настоящей статьи можно ограничиться хозяйственными типами. Что касается древних скотоводческих племен, то имеющиеся фактические данные далеко не всегда позволяют достаточно уверенно относить их хозяйство к тому или иному типу и подтипу. Для некоторых племен кочевание могло быть временным явлением. В связи с этим, при характеристике хозяйства того времени в некоторых случаях, возможно, целесообразнее применять более общие термины, как, например, «подвижные скотоводы».

жали крупный рогатый скот, лошадей и других животных, но скотоводство занимало в то время в хозяйстве еще подчиненное положение⁵.

Значительно увеличилась роль скотоводства в горно-степных областях в эпоху бронзы (II тыс. до н. э.— рубеж I тыс. до н. э.). Обширная полоса евразийских степей и предгорий была населена в рассматриваемое время многочисленными племенами, различными по этнической принадлежности, бытовым признакам, но сходными в общих чертах по хозяйственному типу. Так как в задачи настоящей работы не входит выяснение происхождения, этнической принадлежности, культуры этих племен, для их обозначения можно использовать собирательный термин культур «горно-степной бронзы»⁶. Археологически область распространения этих культур исследована неравномерно.

Судя по немногим данным, имеющимся о степных племенах Монголии, они занимались в рассматриваемое время земледелием и разведением животных⁷. Племена «горно-степной бронзы» обитали в Минусинской котловине⁸, на Алтае⁹ и в Туве¹⁰.

Большое значение для исследования истории кочевничества имеют археологические находки в Казахстане, поскольку это один из важных регионов, где сложилось и бывало кочевое скотоводство. Комплексное скотоводческо-земледельческое хозяйство господствовало в эпоху бронзы в восточной¹¹, центральной¹² и западной¹³ частях. У племен Казах-

⁵ С. А. Теплоухов, Древние погребения в Минусинском крае, «Материалы по этнографии», т. 3, вып. 2, Л., 1927; С. В. Киселев, Древняя история Южной Сибири, М., 1951; А. Н. Липский, Новые данные по афанасьевской культуре, «Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока», Новосибирск, 1961; А. П. Окладников, Новое в изучении древнейших культур Монголии, «Сов. этнография», 1962, № 1; «Народы Восточной Азии», М., 1964; Л. Р. Кызласов, Этапы древней истории Тувы, «Вестник МГУ. Историко-филологическая серия», 1958, № 4; С. И. Вайнштейн, Тува в эпоху первобытнообщинного строя, «История Тувы», т. I, М., 1964; А. Х. Маргулан, К. А. Акишев, М. К. Кадырбаев, А. М. Оразбаев, Древняя культура Центрального Казахстана (далее «Древняя культура»), Алма-Ата, 1966; В. М. Массон, Средняя Азия и Древний Восток, М., 1964.

⁶ В археологической литературе применяется обычно термин племена «степной бронзы». Однако, думается, что правильнее его несколько расширить, так как земледельцы-животноводы Евразии широко расселились и в предгорных областях (напр., на юго-западе Туркмении, в Луристане и др.). См.: В. М. Массон, Культура Заман-Баба (в главе «Племена степной бронзы на севере страны») сб. «Средняя Азия в эпоху камня и бронзы», М.—Л., 1966, стр. 208; И. Н. Хлопин, Проблема происхождения культуры степной бронзы. «Кр. сообщения Ин-та археологии АН СССР» (далее КСИА), вып. 122, М., 1970 и др.

⁷ С. В. Киселев, Монголия в древности, «Изв. АН СССР, историко-филологич. серия», т. 4, 1947, № 4; К. В. Вяткина, Археологические памятники МНР, «Сов. этнография», 1959, № 1; А. П. Окладников, Указ. раб.; Н. Сэр-Оджав, Археологические исследования в МНР, «Монгольский археологический сборник», М., 1962; Э. Новгородова, Ножи карасукского времени из Монголии, Там же; Ю. С. Гришин, Поселения эпохи бронзы и раннего железа на Ононе, «Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока», Новосибирск, 1961.

⁸ С. А. Теплоухов, Указ. раб.; С. В. Киселев, Древняя история Южной Сибири; М. Н. Комарова, Памятники андроновской культуры близ улуса Орак, «Арх. сб. Гос. Эрмитажа», 1961, № 3; Н. Л. Членова, Памятники переходного карасук-тагарского времени в Минусинской котловине, «Сов. археология», 1963, № 3; А. И. Мартынов, Новый район карасукской культуры, «Сов. археология», 1964, № 2.

⁹ С. В. Киселев, Древняя история Южной Сибири; М. П. Грязнов, Памятники майемирского этапа ранних кочевников на Алтае, КСИИМК, вып. XVIII, 1947.

¹⁰ Л. Р. Кызласов, Указ. раб.; С. И. Вайнштейн, Указ. раб.

¹¹ А. Г. Максимова, Эпоха бронзы Восточного Казахстана, «Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН Каз. ССР» (далее «Тр. ИИАЭ АН Каз. ССР»), т. 7, Алма-Ата, 1959; С. С. Черников, Восточный Казахстан в эпоху бронзы, «Материалы и исследования по археологии СССР» (далее МИА), М.—Л., 1960, № 88.

¹² М. П. Грязнов, Этапы развития скотоводческих племен Казахстана и Южной Сибири в эпоху бронзы, КСИЭ, вып. 26, 1957; А. М. Оразбаев, Памятники эпохи бронзы Центрального Казахстана, «Тр. ИИАЭ АН Каз. ССР», т. 7, Алма-Ата, 1959; Л. Р. Кызласов, А. Х. Маргулан, Плиточные ограды могильника Бегазы, КСИИМК, вып. 32, М.—Л., 1950; М. К. Кадырбаев, Могильники Сангуыр 2, «Тр. ИИАЭ АН Каз. ССР», т. 12, Алма-Ата, 1961; «Древняя культура».

¹³ К. В. Сальников, Бронзовый век Южного Зауралья, МИА, 1951, № 21; его же, Очерки древней истории Южного Урала, М., 1967; В. С. Сорокин, Могильник

стана стада состояли из крупного и мелкого рогатого скота, лошадей, возможно, был одомашнен верблюд.

Племена «горно-степной бронзы» жили во многих районах Средней Азии: на Тянь-Шане, в Семиречье¹⁴; на Памире¹⁵, в области Ферганской долины¹⁶, в Кайрак-кумах¹⁷, по Зерафшану¹⁸, в области Самарканда¹⁹, в Среднеазиатском междуречье²⁰, в Восточном Прикаспии²¹. Степное население Средней Азии вело в рассматриваемое время довольно оседлую жизнь. Еще более оседлой она была в предгорьях.

Во II тыс. до н. э. племена «горно-степной бронзы» обитали также на Кавказе, где они разводили крупный и мелкий рогатый скот, коней. Очевидно, на Кавказе довольно рано появляется яйлажное хозяйство²².

Расселялись рассматриваемые племена и в Передней Азии, но археологически они изучены еще мало²³.

При всей этнической разнородности и различиях во внешнем облике рассматриваемых культур, для племен «горно-степной бронзы» было характерно относительно оседлое комплексное хозяйство, основу которого составляли земледелие и скотоводство. Земледелие было преимущественно мотыжным. Обработывались как естественно увлажненные, так и орошаемые участки. Жали серпами. Часты находки зернотерок. Скотоводство было скорее всего стойловым и отгонным. Около поселений сооружались загоны для домашних животных. По соотношению главных видов занятий в хозяйстве рассматриваемых племен существо-

Тасты Бутан I, КСИИМК, вып. 80, Л., 1960; М. Ф. Скосырев, О культурах андроновского времени в Западной Сибири, «Сов. археология», 1965, № 2.

¹⁴ А. Н. Бернштам, Основные этапы истории культуры Семиречья и Тянь-Шаня, «Сов. археология», 1949, № 11; его же, Историко-археологические очерки Тянь-Шаня и Памиро-Алая, МИА, М., 1952, № 26.

¹⁵ А. П. Окладников, Предварительный отчет об исследовании памятников каменного и бронзового веков в Таджикистане летом 1954 г., «Труды АН Тадж. ССР», т. 37, 1956.

¹⁶ Б. З. Гамбург, Н. Г. Горбунова, Новые данные о культуре эпохи бронзы Ферганской долины, «Сов. археология», 1957, № 3.

¹⁷ Б. А. Литвинский, Даханийский могильник эпохи бронзы в Западной Фергане, КСИИМК, вып. 80, 1960; С. С. Сорокин, Древние скотоводы ферганских предгорий, «Геогр. о-во СССР. Материалы по этнографии», т. I, Л., 1961.

¹⁸ Е. Е. Кузьмина, Могильник Заман-Баба, «Сов. этнография», 1958, № 2; В. М. Массон, Культура Заман-Баба; Я. Г. Гулямов, У. Исламов, А. Аюкеров, Первобытная культура и возникновение орошаемого земледелия в низовьях Зеравшана, Ташкент, 1966.

¹⁹ А. И. Тереножкин, Согд и Чач, КСИИМК, вып. 33, 1950; Д. Н. Лев, Погребение бронзовой эпохи близ г. Самарканда, КСИИМК, вып. 108, 1966.

²⁰ С. П. Толстов, Древний Хорезм, М., 1949; М. А. Итина, Степные племена среднеазиатского междуречья во 2-й пол. I тыс. до н. э., «Сов. этнография», 1962, № 3; С. П. Толстов, Т. А. Жданко, М. А. Итина, Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции в 1958—60 гг., «Материалы Хорезмской экспедиции», вып. 6, М., 1963; С. П. Толстов, М. А. Итина, Сакн низовьев Сыр-Дарьи (по материалам Тагискена), «Сов. археология», 1966, № 2.

²¹ А. П. Окладников, Пещера Джебел — памятник древней культуры прикаспийских племен Туркмении, «Труды Южно-Туркменской археологической комплексной экспедиции» (далее Тр. ЮТАКЭ), вып. VII, М., 1956; А. М. Мандельштам, Погребения срубной культуры в Южной Туркмении, КСИИМК, вып. 108, 1966; Г. Е. Марков, Раскопки первобытной стоянки Оюкль, «Вестник МГУ», т. 3, 1961; его же, Грот Дам-Дам чешме в Восточном Прикаспии, «Сов. археология», 1966, № 2.

²² А. П. Круглова, Г. В. Подгаецкий, Долинское поселение у г. Нальчика, МИА, 1941, № 3; Е. И. Крупнов, Древняя история Северного Кавказа, М., 1960; В. И. Маркович, Культура племен Северного Кавказа в эпоху бронзы, МИА, 1960, № 109; Б. Б. Пиотровский, Указ. раб.; его же, Поселения медного века в Армении, «Сов. археология», вып. XI, 1949; Б. А. Куфтин, Материалы к археологии Колхиды, т. II, Тбилиси, 1950; Т. А. Бунятов, Земледелие и скотоводство в Азербайджане в эпоху бронзы, Баку, 1957; К. Х. Кушнарера, Археологические работы в 1954 г. в окрестностях с. Ходжалы, МИА, 1959, № 67; А. А. Иессен, Поселение Уч-Тепе, МИА, 1965, № 125; И. Г. Нариманов, Раскоп № 3 на поселении Уч-Тепе, Там же; К. Х. Кушнарера, А. Л. Якобсон, Основные проблемы и итоги работ азербайджанской экспедиции, КСИИМК, вып. 108, 1966.

²³ В. М. Массон, Средняя Азия и Древний Восток; Н. Я. Мерперт, О луристанских элементах в кладе из Сосновой Мазы, КСИИМК, вып. 108, 1966.

вали значительные различия. В одних местах большее значение имело земледелие, в других — скотоводство. Локальные различия имелись и в составе стад. Получили развитие транспортные средства: верховая езда, вьюк, колесные повозки. Возможно, что в некоторых местах практиковалась заготовка кормов для скота, о чем могут свидетельствовать находки бронзовых секачей. Высокого уровня достигли металлургия и обработка металла: изготовление оружия, орудий труда и т. п.; керамическое производство, обработка дерева, кости, шерсти. Большим совершенством отличались произведения искусства. Поселения состояли из надземных построек или полуземлянок, а также землянок. В предгорьях жилищами нередко служили гроты.

На рубеже II и I тыс. до н. э., в конце эпохи бронзы и в начале железного века хозяйство многих племен горно-степной полосы становится более подвижным и приобретает скотоводческий облик.

Культуры древнейших подвижных скотоводов Азии исследованы весьма неравномерно. Немногое известно об этой эпохе в Центральной и Восточной Азии, кроме отдельных археологических находок и полулегендарных сообщений восточных хроник. Предполагается, что в рассматриваемое время происходило становление кочевничества в Монголии²⁴.

Значительно больше данных по Южной Сибири. В скифское время в степных областях Тувы обитали подвижные скотоводы, занимавшиеся также земледелием, охотой, собирательством. В это время лошадь осваивается как верховое животное²⁵. Подвижным было и население Алтая²⁶. Алтайские скотоводы разводили лошадей, которые, вероятно, были главными хозяйственными животными. Их использовали под верх, они давали мясо, шкуры, молоко. Разводили также овец, крупный рогатый скот, коз²⁷. Но не все племена Южной Сибири обратились к подвижному экстенсивному скотоводству. Часть их осталась полуседлой, например, население Минусинской котловины. Значительное распространение там имело орошаемое земледелие, металлургия, керамическое производство²⁸.

О скотоводах в Казахстане есть упоминания у древних авторов. Но свидетельства их кратки и не могут быть достоверно приурочены к определенному месту и народу²⁹. Археологические данные показывают, что хозяйство племен Казахстана на рубеже эпохи бронзы и железа становилось все более подвижным³⁰. Скотоводческие памятники обнаружены в Восточном Казахстане. Найдены удила с кольцом, кости овцы, глиняные фигурки двугорбого верблюда. Для археологических культур Центрального Казахстана особенно характерны признаки скотоводческого хозяйства: конский убор, в который входила узда ранней формы,

²⁴ Н. Сэр-Оджав, Указ. раб.; Л. Л. Викторова, К вопросу о расселении монгольских племен на Дальнем Востоке в IV в. до н. э., «Ученые записки ЛГУ», 256, сер. вост., 7, 1958; по прилегающим районам Восточной Сибири см.: М. А. Дэвлет, Керамика позднетагарских курганов Красноярского района, «Сов. археология», 1964, № 2.

²⁵ С. И. Вайнштейн, Памятники скифского времени в Западной Туве, «Уч. зап. Тувинского НИИ языка, литературы и истории», вып. 2, Кызыл, 1954; его же, Памятники Кызылганской культуры, «Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции», т. 2, 1966; А. Д. Грач, Археологические раскопки в Сут-Холе и Бий-Тайге, Там же.

²⁶ С. И. Руденко, Культура населения горного Алтая в скифское время, Л., 1953, стр. 70—73; С. В. Киселев, Древняя история Южной Сибири; М. П. Грязнов, Памятники маймирского этапа ранних кочевников на Алтае.

²⁷ С. И. Руденко, Культура населения горного Алтая, стр. 70, 71, 73.

²⁸ С. В. Киселев, Древняя история Южной Сибири, стр. 487; Л. Р. Кызласов, Таштыкская эпоха, М., 1960; стр. 179.

²⁹ Аристей Проконесский, Аримаспея, фрагм. 2—4, «Вестник древней истории» (далее ВДИ), 1947, № 1.

³⁰ С. С. Черников, Восточный Казахстан в эпоху бронзы, стр. 115; А. Г. Максимова, Эпоха бронзы, стр. 117 и сл.; «Древняя культура», стр. 261 и сл.; К. В. Сальников, Бронзовый век Южного Зауралья, стр. 141.

кости домашних животных и др. Вместе с тем здесь значительно были развиты металлургия, керамическое производство. В погребениях найдены кости лошадей двух пород: низкорослых, толстоногих, с массивной головой и широким туловищем, и сравнительно рослых, использовавшихся под седло. Овцы были курдючными³¹.

В Южном Приуралье скотоводческое направление хозяйства и подвижность последнего заметно усилились на последних этапах бронзового века. Особенно это проявилось в южных районах, где возросла роль овцеводства и коневодства. В литературе отмечается, что на алакульском этапе было завершено освоение коня как верхового животного. В начале железного века в этих местностях уже господствовало подвижное скотоводство³².

В конце 1-й половины I тыс. до н. э. произошло становление полукошевого скотоводства, сочетавшегося с земледелием, в башкирских степях³³.

Подвижное скотоводство получило распространение и в некоторых областях Западной Сибири³⁴.

В значительной мере скотоводческим был также быт населения восточных горных областей Средней Азии³⁵. В захоронениях там найдены кости коней, конские уборы, оружие, но также и керамика, зернотерки, серпы. Под одним курганом находилась большая деревянная постройка из обработанных бревен³⁶. Примерно такое же хозяйство вело население Тянь-Шаня, Памиро-Алая, Таласской долины³⁷. Отгонное скотоводство и земледелие на естественно орошаемых участках было распространено в Фергане в эпоху раннего железа³⁸. Относительно племен среднеазиатского междуречья существует мнение, что, несмотря на значительное развитие у них скотоводства, их быт в целом был оседлым³⁹. Более подвижным было население Восточного Прикаспия. Гроты лиша-

³¹ К. А. Акишев, Саки Семиречья, «Тр. ИИАЭ АН Каз. ССР», т. 7, 1959; К. А. Акишев, Г. А. Кушаев, Древняя культура саков и усуней долины р. Или, Алма-Ата, 1963; А. Г. Максимова, Курганы сакского времени могильника Джувантобе, КСИИМК, вып. 80, 1960; С. С. Черников, Золотой курган Чиликтинской долины, КСИА, вып. 98, 1964; А. В. Афанасьев, Зоогеография Казахстана, Алма-Ата, 1960; М. П. Грязнов, Казахстан в эпоху ранних кочевников, КСИИМК, вып. 61, 1956; М. К. Кадырбаев, Памятники ранних кочевников Центральной Казахстана, «Тр. ИИАЭ АН Каз. ССР», т. 7, 1959; «Древняя культура», стр. 112, 415.

³² К. В. Сальников, Очерки древней истории Южного Урала, стр. 328 и сл.; К. Ф. Смирнов, Производство и характер хозяйства ранних сарматов, «Сов. археология», 1964, № 3, стр. 50, таблица; М. Г. Мошкова, Сарматские памятники восточных районов Оренбургской обл. КСИА, т. 83, 1961; ее же, Ново-Кермакский курганный могильник близ г. Орска, МИА, 1962, № 115; К. Ф. Смирнов, В. Г. Петренко, Савроматы Поволжья и Южного Зауралья, «Свод археологических исследований», Д—1—9, М., 1963, табл. 21, 6, 8.

³³ А. П. Смирнов, Железный век Башкирии, МИА, 1957, № 58.

³⁴ М. П. Завитухина, Могильник времени ранних кочевников близ г. Бийска, «Арх. сб. Гос. Эрмитажа», т. 3, Л., 1961, стр. 108.

³⁵ К. А. Акишев, Г. А. Кушаев, Древняя культура саков и усуней долины р. Или, стр. 3, 4, 25; Б. Н. Литвинский, Археологические открытия на Восточном Памире и проблема связей между Средней Азией, Китаем и Индией в древности, «Доклады делегации СССР на XXV международном конгрессе востоковедов», М., 1960; Ю. А. Заднепровский, Археологические памятники Ошской области, Фрунзе, 1960.

³⁶ К. А. Акишев, Г. А. Кушаев, Указ. раб., стр. 27, 31, 88, 101.

³⁷ А. Н. Бернштам, Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая, стр. 189; А. К. Абетеков, Ю. Д. Баруздин, Сако-усуньские памятники Таласской долины, «Археологические памятники Таласской долины», Фрунзе, 1963, стр. 17.

³⁸ Н. Г. Горбунова, К истории Ферганы в эпоху раннего железа, «Сов. археология», 1962, № 4; ее же, Культура Ферганы в эпоху раннего железа, «Арх. сб. Гос. Эрмитажа», т. 5, Л., 1962, стр. 106, 107; А. Н. Бернштам, Наскальные изображения Сайман-Таш, «Сов. этнография», 1952, № 2, стр. 51, 53.

³⁹ С. П. Толстов, Варварские племена периферии античного Хорезма, «Материалы 2-го совещания археологов и этнографов Средней Азии», М., 1959; М. А. Итина, Степные племена среднеазиатского междуречья во 2-й половине — начале I тыс. до н. э., «Сов. этнография», 1962, № 3; С. П. Толстов, М. А. Итина, Саки ни-

ются в это время своих обитателей, переходивших к кочеванию в подгорной полосе⁴⁰.

Скотоводство получило также дальнейшее распространение на Кавказе⁴¹.

Кочевым или полукочевым рисуется античными авторами быт обитателей Аравийского полуострова⁴². Недостаток фактических данных затрудняет характеристику скотоводческого населения прочих областей Передней Азии⁴³.

Развитие подвижного скотоводства и кочевничества продолжалось и в последующую хунно-сарматскую эпоху. В первых веках нашей эры стало складываться развитое кочевничество.

Большие сложности возникают при исследовании путей развития кочевничества, причин и условий его становления.

Распространение воспроизводящего земледельческо-скотоводческого хозяйства в степях, пустынях и предгорьях не привело к возникновению кочевничества. И в энеолите, и в эпоху бронзы в горно-степных областях сохранялись устойчивые традиции полуседлого и оседлого комплексного хозяйства. Только к концу II тыс. до н. э. в рамках этого комплексного хозяйства стало усиливаться скотоводческое направление, приобретавшее постепенно более подвижные формы. Как установлено советскими исследователями, развитие подвижного скотоводческого хозяйства прошло ряд этапов: оседлый скотоводческо-земледельческий, полуседлый (его называют также полукочевым), яйлажный, отгонный, кочевой⁴⁴. Следует заметить, что само по себе появление отгонного скотоводства еще не предопределяло обязательного возникновения кочевничества. В определенных природных условиях эта хозяйственная форма продолжала существовать очень долго, вплоть до нашего времени, и судя по историческим и этнографическим данным не обнаруживала тенденции превращаться в кочевое скотоводство.

Возникновение кочевничества приурочивается обычно к концу II и началу I тыс. до н. э., к эпохе раннего железа, когда во многих областях Средней Азии и Казахстана, возможно также Передней и Центральной Азии, в горно-степной зоне начинают исчезать оседлые поселения, все большее распространение получают коневодство и разведение мелкого рогатого скота, а погребальный обряд начинает отражать подвижные условия жизни. Но вместе с тем в хозяйстве многих горно-степных племен того времени наблюдаются черты, указывающие на неполный переход к кочевничеству, на сохранение традиционных полуседлых элементов (развитое керамическое производство, металлургия, громоздкая домашняя утварь и т. п.). Время существования подвижного скотоводства, до его превращения в развитое кочевничество, получило в литературе название эпохи «раннего кочевничества»⁴⁵. По мере даль-

зовьев Сыр-Дарьи; С. П. Толстов, Среднеазиатские скифы в свете новейших археологических исследований, ВДИ, 1963, № 2.

⁴⁰ Г. Е. Марков, Раскопки первобытной стоянки Оюклы; его же, Грот Дам-Дам чешме, стр. 123.

⁴¹ Е. И. Крупнов, Археологические работы в Кабарде и Грозненской обл., КСИИМК, вып. 33, 1950; его же, Древняя история Северного Кавказа; В. И. Маркович, Р. И. Мунчаев, Археология Чечено-Ингушетии в свете новейших исследований, КСИА, вып. 100, 1965; А. П. Смирнов, Скифы, М., 1965, стр. 16.

⁴² Геродот, История, III, 413; Страбон, География, XVI, 1, 2, 6, 3, 1.

⁴³ Н. А. Potratz, Die Skythen und Vorderasien, «Orientalis», Roma, 1959; R. D. Barnett, The treasure of Ziwyé, «Iraq», XVIII, 2, 1956; A. Garrod, Le trésor de Ziwyé (Kurdistan), 1950; Н. Л. Членова, Скифский олень, МИА, 1962, № 115, стр. 167; А. П. Смирнов, Указ. раб., стр. 16 и сл.

⁴⁴ М. П. Грязнов, Некоторые вопросы истории сложения и развития ранних кочевых обществ Казахстана и Южной Сибири; его же, Этапы развития хозяйства скотоводческих племен Казахстана и Южной Сибири в эпоху бронзы, КСИЭ, вып. 26, 1957; К. В. Сальников, Очерки древней истории Южного Урала.

⁴⁵ [М. П. Грязнов], «История СССР» (макет), гл. 6, § 3, изд. ИИМК АН СССР, 1939; С. С. Черников, О термине «ранние кочевники», КСИИМК, вып. 80, 1960.

нейшей эволюции кочевничества, когда оно становилось основным видом занятий значительной части населения горно-степных областей, постепенно отмирали и многие традиции полуседлого хозяйства и быта. Но этот процесс растянулся на длительное время, вплоть до первых веков нашей эры⁴⁶.

Весьма сложен вопрос об условиях и причинах складывания кочевничества. В советской науке существуют разные мнения по этим проблемам. Наиболее распространен взгляд, согласно которому переход к новому виду хозяйственной деятельности явился следствием постепенного и длительного накопления опыта и количественного роста стад, разложения пастушества, яйлажного скотоводства и вытеснения его более прогрессивным кочевым скотоводством⁴⁷. Но существуют взгляды, согласно которым предположение о возникновении кочевничества, как следствия длительного роста поголовья стад и постепенного увеличения подвижности, противоречит археологическим наблюдениям. Предполагается, что переход к кочевничеству произошел довольно быстро и распространение новой системы хозяйства не требовало веков⁴⁸. Высказывалось предположение, что в Южном Приуралье в эпоху бронзы, в условиях ксеротермического периода и полупустынного ландшафта, значительное развитие получило скотоводство. Это привело к численному росту населения. Но пойменное земледелие и пастушеское скотоводство не обеспечивали его пропитания, что заставило перейти к кочевому скотоводству. Развитию кочевого скотоводства способствовали природные условия новейшего влажного климатического периода, сделавшие возможным освоение открытой степи под выпас скота. Нельзя не отметить интересной мысли о том, что увеличение поголовья стад и последовавшее усиление подвижности хозяйства были следствием усилившегося обмена⁴⁹.

Существует точка зрения, согласно которой возникновение кочевничества было следствием перенаселенности⁵⁰.

Рассмотрим эти гипотезы. Прежде всего надо отметить, что нет археологических свидетельств о постепенном и неуклонном развитии скотоводства и подвижности горно-степных племен в течение всей эпохи бронзы. Спорно предположение о необходимости длительного времени для перехода от комплексного хозяйства к кочевому скотоводству в связи с медленным накоплением необходимого для кочевания поголовья. Известно минимальное количество скота, потребное для ведения семей кочевого скотоводческого хозяйства в разных природных зонах. Оно сравнительно невелико. Известно также, что у многих племен, обитавших в эпоху бронзы в горно-степной полосе, скотоводство играло существенную роль, что могло иметь место только при относительно большом поголовье. К тому же трудно предположить, чтобы в течение столетий и тысячелетий происходило постепенное увеличение поголовья стад. Практика скотоводства показывает, что периодически оно то ра-

⁴⁶ См., напр.: С. И. Вайнштейн, Историческая этнография тувинцев, М., 1972.

⁴⁷ См., напр., С. Н. Боголюбский, Возникновение животноводства, как отрасли первобытного хозяйства, «Бюл. Моск. о-ва испытателей природы, отд. биологии», т. 61, вып. 3, 1956, стр. 106; его же, Происхождение и преобразование домашних животных, М., 1956; С. С. Черников, Роль андроновской культуры в истории Средней Азии и Казахстана, КСИЭ, вып. 26, 1957; его же, О термине «ранние кочевники»; К. Ф. Смирнов, Производство и характер хозяйства ранних сарматов, стр. 45—47; К. В. Сальников, Бронзовый век Южного Зауралья, стр. 147; А. П. Смирнов, Скифы, стр. 13 и др.

⁴⁸ М. П. Грязнов, Некоторые вопросы истории сложения и развития ранних кочевых обществ Казахстана и Южной Сибири, стр. 22, 24.

⁴⁹ К. В. Сальников, Очерки древней истории Южного Урала, стр. 348 и сл.; С. И. Руденко, Указ. раб., стр. 10, 11.

⁵⁰ И. Н. Хлопин, Возникновение скотоводства и общественное разделение труда в первобытном обществе, «Ленинские идеи в изучении истории первобытного общества, рабовладения и феодализма», М., 1970.

стет, то сокращается от бескормицы в климатически неблагоприятные годы, от болезней и т. п. Увеличение или уменьшение поголовья скота происходит циклически, и каждый цикл длится от нескольких лет до нескольких десятилетий⁵¹. Переключение всего внимания на скотоводство должно было привести к увеличению поголовья до количества, достаточного для кочевания. Но для этого потребовалось бы всего несколько десятилетий или даже лет, но никак не столетий, а тем более тысячелетий. То же можно сказать и относительно опыта, необходимого для кочевания. Обитатели предгорий и степей в эпоху бронзы имели достаточный навык обращения с животными (без чего они не могли бы их содержать) и знание окружающей среды. Из сказанного вытекает, что предпосылки для возникновения кочевого скотоводства существовали задолго до того времени, как появилось кочевничество.

Существенно отметить, что культуры горно-степной полосы, основывавшиеся на комплексном хозяйстве, существовали весьма длительное время, восходя еще к энеолиту. Нет никаких оснований полагать, что в период их расцвета комплексное хозяйство давало недостаточно средств к существованию. Оно имело довольно развитую техническую базу, во многом, очевидно, более совершенную, чем у многих скотоводческих племен в пору развитого кочевничества. В связи с этим можно думать, что только очень важные причины могли заставить многочисленные племена забросить привычные поселения, могилы предков, привычный уклад жизни и пуститься по неизведанным путям навстречу превращениям кочевой жизни, не сулившей в сравнении с прежней реальной преимуществ. Обратившись к кочевничеству, бывшие земледельцы-скотоводы лишились устойчивых источников необходимой им растительной пищи, добывание которой было впоследствии в известной степени затруднено.

Предположение о путях складывания кочевничества в Южном Приуралье односторонне и во многих отношениях спорно. Это касается как оценки климатических условий, так и многих других сторон описываемого процесса. Неясно, чем был вызван рост численности андроновских племен в малоблагоприятных природных условиях; почему появилась возможность осваивать открытые степные пространства только после наступления влажного климатического периода. Ведь известно, что кочевое скотоводство распространено большей частью в пустынях, полупустынях и пустынных степях и предгорьях в условиях жаркого климата.

Представляется, что рассмотренные выше гипотезы о причинах возникновения кочевничества не дают достаточно убедительного решения этой проблемы. Авторы этих гипотез склонны искать основу развития данного явления главным образом во внутренней эволюции хозяйственных форм, в сознательном переходе от одних видов хозяйственной деятельности к другим. При этом не учитываются другие важные обстоятельства.

Можно полагать, что в действительности процесс шел не прямым эволюционным путем, а был значительно сложнее и сочетал в себе действие тесно между собой связанных многообразных внутренних и внешних (хозяйственных и социальных) факторов⁵².

Одним из существенных факторов являются условия природной среды и их изменения, особенно для обществ, имеющих низкий уровень развития производительных сил.

⁵¹ Цикличность развития экстенсивного скотоводства является точно установленным в зоотехнической и исторической литературе фактом. См., напр., данные С. Е. Толыбекова о 6—10-летнем цикле в казахском кочевом скотоводстве (С. Е. Толыбеков, Кочевое общество казахов, стр. 580).

⁵² Г. Е. Марков, Некоторые проблемы общественной организации кочевников Азии, «Сов. этнография», 1970, № 6.

Как показывают специальные исследования, изменение природной среды, ландшафтов, развитие растительного покрова происходят под влиянием сложного комплекса причин. К их числу относят климатогенные, тектогенные, биогенные и антропогенные факторы, геоморфологические явления⁵³.

Климатогенный фактор нередко сводят к проблеме ксеротермических периодов⁵⁴. Между тем вопрос о ксеротермических эпохах составляет только часть общей проблемы климата голоцена, по поводу которой ведется дискуссия еще с 70-х гг. прошлого века в связи со схемой Блита — Сернандера. Многие исследователи полагали в свое время, что учение о ксеротермических периодах можно распространять на всю Евразию⁵⁵.

По мере накопления фактических данных исследователи стали отказываться от схематизации природно-климатических процессов и, в частности, развернулась критика учения о ксеротермических периодах. Это не означало, однако, отрицания возможности зональных колебаний климата в голоцене, а тем более изменений в растительных ассоциациях под воздействием разных причин⁵⁶. Многие ученые полагают, что в голоцене, в том числе и в суббореальную эпоху, имели место зональные климатические колебания, а возможно, и эпохи термических оптимумов, но сказывались они в разных местах неодинаково⁵⁷. К этому следует добавить, что климат в голоцене СССР изучен главным образом в северо-восточной и северной Европе, северной Азии; зоны же, где происходило становление кочевничества, исследованы мало⁵⁸.

Специалисты отмечают, что изменение климатических условий происходит в довольно узких температурных пределах⁵⁹. При этом реак-

⁵³ М. Миланкович, Математическая климатология и астрономическая теория колебаний климата, М.—Л., 1939; В. Н. Васильев, Закономерности процесса смен растительности, «Материалы по истории флоры и растительности СССР», вып. II, М.—Л., 1946, стр. 369; Ф. Н. Мильков, Основные проблемы физической географии СССР, М., 1967, стр. 140; его же, О возрасте лесостепного ландшафта и его природе, «Вопросы географии», сб. 4, 1947, стр. 97.

⁵⁴ Б. Ф. Земляков, О послеледниковых колебаниях климата и их значении в археологии, «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1934, № 2; В. В. Карачаровский, Позднечетвертичная фауна бассейна р. Юрюзани, МИА, 1951, № 21. В. С. Сорокин, Жилища поселения Тасты-Бутак, КСИА, вып. 91, 1962; К. В. Сальников, Очерки истории Южного Урала.

⁵⁵ См., напр.: И. М. Крашенинников, Цикл развития растительности долин степных зон Евразии, «Изв. Географического института», т. 3, Пгр., 1922; его же, Основные пути развития растительности Южного Урала в связи с палеогеографией Северной Евразии в плейстоцене и голоцене, «Сов. ботаника», 1939, № 6—7; Б. Ф. Земляков, О послеледниковых колебаниях климата; Л. С. Берг, Климат и жизнь, М., 1947; М. И. Нейштадт, Роль торфяниковых отложений в восстановлении истории ландшафтов СССР, «Проблемы физической географии СССР», М., 1939; А. Н. Криштофович, Эволюция растительного покрова, «Материалы по истории флоры и растительности СССР», вып. 2, М.—Л., 1946. Эту точку зрения разделяли и многие другие ученые (В. С. Доктуровский, Д. А. Герасимов, А. М. Жирмунский, К. К. Марков, А. И. Москвитин и др.).

⁵⁶ П. П. Герасимов, Основные черты развития современной поверхности Турана, «Тр. Ин-та географии АН СССР», т. 25, М., 1937; Е. В. Вульф, Историческая география растений, М.—Л., 1944; Д. К. Зеров, Учение о ксеротермических периодах в ботанической географии, «Материалы по истории флоры и растительности СССР», вып. 2, М.—Л., 1946; Ф. Н. Мильков, О возрасте лесостепного ландшафта; его же, Воздействие рельефа на растительность и животный мир, М., 1953; его же, Природные зоны СССР, М., 1964; его же, Основные проблемы физической географии.

⁵⁷ А. Н. Криштофович, Эволюция растительного покрова, стр. 24; Ф. Н. Мильков, О возрасте лесостепного ландшафта, стр. 94; П. П. Предтеченский, Очерк позднеледниковой и ледниковой истории климата, «Тр. лаборатории озероведения», т. 5, 1957 (см. климатическую схему); М. И. Нейштадт, История лесов и палеогеография СССР в голоцене, М., 1957, стр. 373, 374; М. И. Нейштадт, В. К. Гуделис, Проблемы голоцена, «Вопросы голоцена», Вильнюс, 1961, стр. 17, 18; М. Шварцбах, Климаты прошлого, М., 1955; Х. Шейли, Изменения климата, М., 1958.

⁵⁸ См., напр., Е. В. Вульф, Историческая география растений, стр. 236; Ф. Н. Мильков, О возрасте лесостепного ландшафта.

⁵⁹ В. И. Васильев, Закономерности процесса смен растительности, стр. 369.

ция разных ландшафтных зон и их рубежей на одни и те же климатические изменения неодинакова. Высказано предположение, что наименее устойчивы границы между степями и полупустынями⁶⁰. Но кочевничество как раз и возникло в специфических условиях пустынных степей, полупустынь, пустынь, вне зоны лесов и сельскохозяйственных оазисов, не пригодных для ведения экстенсивного скотоводства.

Подвижность и изменение ландшафтных зон и их растительного покрова зависят не только от воздействия одних климатических факторов. Можно считать установленным фактор внутривековых колебаний уровня грунтовых вод и водоемов в зависимости от влажности⁶¹. Такие колебания имеют место и в рамках более длительных периодов, но изучены они еще мало⁶². Между тем колебания уровня грунтовых вод и водоемов могли иметь важные последствия для развития примитивного мотыжного земледелия.

Смещение ландшафтных зон и локальные изменения природной среды происходили также вследствие геоморфологических явлений, в связи с солонцеванием и ополонцеванием почвы и других причин, что приводило к обеднению степных ассоциаций и развитию бореально-ксерофитной растительности⁶³.

Если допустить, что под воздействием тех или иных факторов происходило некоторое смещение географических зон в отдельных местностях, что не противоречит данным естественных наук, то для хозяйства обитавшего там населения это явление могло иметь важные последствия. Как установлено, в условиях степей можно получить от 7 до 15 ц сена с гектара, тогда как в полупустынях — только 5 ц⁶⁴. Естественно, что сокращение кормовой базы должно было вызвать усиление подвижности скотоводов.

Чрезвычайно существен антропогенный фактор. Развитие скотоводства в эпоху бронзы, выпас значительного поголовья скота на ограниченных пространствах отгонных пастбищ приводил к деградации растительности и почв. К тому же приводила вырубка кустарника на дрова. При этом деградировали не только пастбища, но и обрабатываемые земли⁶⁵. Запустевание земельных площадей могло быть также связано с поливом при примитивном земледелии, вызывавшем вторичное засоление почвы⁶⁶.

Увеличение подвижности скотоводства и становление «раннего кочевничества» вызывались также социальными причинами. Но социально-экономическая история этой эпохи почти неизвестна из-за недостатка фактических данных. В ходе развития отгонного и яйлажного скотоводческого хозяйства, еще в пору расцвета культур «горно-степной бронзы», стали появляться новые виды социальных отношений и новые общественные структуры, что вело к ослаблению родовых связей и постепенному разложению первобытнообщинного строя. Эти процессы требовали длительного времени, и только к исходу II тыс. до н. э. стали заметны их первые практические последствия. Стали более частыми столкновения между отдельными группами, что в свою очередь приводило к увеличению подвижности. Более регулярными становились связи с оседлыми областями, развивался обмен, разделение труда, что стимулировало дальнейшее развитие скотоводства.

⁶⁰ Ф. Н. Мильков, Воздействие рельефа на растительность, стр. 114.

⁶¹ А. В. Шнитников, Внутривековые колебания уровня степных озер Западной Сибири и Северного Казахстана и их зависимость от климата, «Тр. лаборатории озераведения», I, М.—Л., 1950.

⁶² Ф. Н. Мильков, Основные проблемы физической географии, стр. 140.

⁶³ И. М. Крашенинников, Географические работы, М., 1951.

⁶⁴ Ф. Н. Мильков, Природные зоны СССР, стр. 167, 169.

⁶⁵ Ср.: П. А. Костычев, Алешковские пески, «Ежегодн. СПб. Лесного института», год 2-й, 1888, стр. 208.

⁶⁶ Ф. Н. Мильков, Природные зоны СССР, стр. 234.

Рассмотренный материал позволяет высказать мнение, что возникновение подвижного скотоводства, а затем кочевничества было следствием не только эволюции хозяйственных форм и осознанного стремления к более совершенным видам хозяйства, но и вынужденным, обусловленным многими причинами, процессом. Ведь известно, что старая система хозяйства удерживается обыкновенно до тех пор, пока есть хоть малейшая возможность ее удержать. Невозможно также ожидать целенаправленных действий по усовершенствованию форм хозяйства от целых племенных коллективов, где дело решается не по усмотрению наиболее дальновидных хозяев, а по традиции и общему согласию⁶⁷.

Там, где по многим причинам ухудшились условия для ведения примитивного земледелия и отгонного скотоводства, сложились «критические зоны», где возникла необходимость изыскания новых средств к существованию. В аридной полосе выход мог быть найден только в развитии подвижного экстенсивного скотоводства. Но в тех местах, где неблагоприятные факторы проявлялись в меньшей мере, где существовали устойчивые источники водоснабжения, хорошие земли, пригодные и для обработки и под пастбища (напр., в Минусинской котловине), комплексное хозяйство сохранялось еще долгое время, не проявляя тенденции к превращению в кочевничество.

Представляется, что становление кочевничества происходило первоначально на основе комплексного хозяйства племен горно-степных областей, под действием общих закономерностей, т. е. моногенетически. Но разворачиваться этот процесс мог конвергентно в различных «критических зонах», т. е. полицентрически⁶⁸.

Недостаток фактических данных не позволяет точно установить зоны первоначального становления кочевничества. Лишь предположительно можно наметить два ареала, где разворачивался этот процесс: на Аравийском полуострове и в аридной полосе от Восточного Прикаспия на западе до Большого Хингана на Востоке. Северный предел этого ареала ограничивался лесостепью, южный — окрестностями Центрально-Иранского нагорья и Сулеймановыми горами. Можно полагать, что «критические зоны» этого ареала находились здесь в пустынных областях Южного Приуралья, Центрального Казахстана, Восточного Прикаспия, части степей Центральной Азии. Очевидно, это были области, где в эпоху бронзы существовало развитое отгонное скотоводство. Во всяком случае, в этих местах обнаружены пока самые ранние свидетельства увеличения подвижности населения в конце эпохи бронзы.

Особо стоит вопрос о монголах. Еще в X—XII вв. н. э. некоторая их часть обитала в лесах, и только незадолго до сложения Монгольской империи они перешли к кочевому скотоводству⁶⁹. К тому же, по мнению А. М. Щербака, почти вся лексика монголов, связанная с домашними животными и скотоводческим хозяйством, по происхождению тюркская⁷⁰. Это может свидетельствовать о более позднем распространении среди них кочевничества, в сравнении с другими скотоводческими народами.

С возникновением в определенных зонах подвижного скотоводства в виде «раннего кочевничества» на его дальнейшее развитие и распространение стали с еще большей силой воздействовать социальные и политические факторы. Становление кочевничества сопровождалось воз-

⁶⁷ Ср. П. А. Костычев, Алешковские пески, стр. 208, 209.

⁶⁸ Сказанное отнюдь не исключает возможности перехода к кочевничеству степных охотников, заимствовавших опыт доместикиции и одомашненных животных (см. С. И. Вайнштейн, Проблема формирования хозяйственно-культурного типа кочевых скотоводов умеренного пояса Евразии, «Тезисы докладов Всесоюзной научной сессии, посвященной итогам полевых археологических и этнографических исследований», Тбилиси, 1971).

⁶⁹ Б. Я. Владимирцов, Общественный строй монголов, Л., 1934, стр. 34.

⁷⁰ А. М. Щербак, О характере лексических взаимосвязей монгольских и тунгусо-маньчжурских языков, «Вопросы языкознания», 1966, № 3.

никновением сплоченной военно-кочевой социальной организации. Война становилась промыслом. В поисках новых пастбищ и добычи скотоводы втягивали в сферу своего влияния и вовлекали в орбиту кочевничества все новые группы населения. Развертывался как бы «цепной процесс» распространения кочевничества, вовлечения в него разрозненных и политически разбеденных полуседлых и оседлых племен. Таким образом кочевничество могло распространяться и на области, где первоначально не было условий для его возникновения. Но там, где кочевники встречали отпор или где условия для ведения экстенсивного скотоводства оказывались неблагоприятными, кочевничество не получало распространения.

Развитие кочевого скотоводства привело к большим политическим последствиям: к частым военным столкновениям с оседло-земледельческими областями, что в свою очередь приводило к усилению подвижности степного населения. Этому же способствовали и походы правителей различных государств на степь. К развитию кочевничества приводили также усилившиеся процессы социальной дифференциации, обмена и пр.

Очевидно, не все племена, приведенные к подвижности «цепным процессом» и связанными с ним политическими событиями, становились или оставались кочевыми. Часть их, перейдя к подвижности, сохраняла многие традиции древнего комплексного хозяйства. Многие через какое-то время вновь оседали. Эта проблема, связанная с эпохой «ранних кочевников», а отчасти и временем развитого кочевничества, весьма интересна и нуждается в дальнейшем исследовании на материале степных и горных племен Евразии.

Процесс становления и распространения кочевничества протекал сначала относительно быстро. Затем, по мере разделения большей части горно-степных племен на кочевников и земледельцев, он замедлился, хотя позднее к кочевничеству обратились некоторые группы населения лесной полосы Центральной Азии (в XII—XIII вв.).

Но уже в средние века начался обратный процесс частичного освоения земледельцами областей, занятых кочевниками, и оседания кочевников.

SOME PROBLEMS IN THE ORIGIN AND EARLY STAGES OF NOMADISM IN ASIA

Nomadism has played an enormous role in the history of the peoples of Asia, Northern Africa and Eastern Europe. Many problems in the social-economic history of nomadism, its origin and course of evolution still remain unsolved. Nomadism arose in several Asiatic centres among tribes of the «hill-steppe Bronze» culture engaged in an integrated cultivation-and-livestock economy. It came into being as a result of the social-economic development of steppe tribes in the late Bronze Age, of population increase and changes in the natural environment caused by man-made, geomorphological and climatic phenomena. By the beginning of A. D. the original «early nomadism» enters upon the highest stage of its development. In the late Mediaeval period nomadism began to decline; in our time it only survives in certain desert regions of Asia and Africa.

А. М. Хазансв.

ПРИРОДНО-ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ РАЗЛИЧИЯ В КАМЕННОМ ВЕКЕ И ПРОБЛЕМА ПЕРВИЧНОСТИ МАТЕРИНСКОГО РОДА

Любой теоретический анализ должен объяснять установленные научкой конкретные факты и уж во всяком случае не противоречить им. Поэтому можно только приветствовать стремление Ю. И. Семенова связать постулируемую им схему развития материнского рода с данными археологии.

По Ю. И. Семенову, эта связь выглядит следующим образом. Первичная материнско-родовая организация с дуально-групповым дислокальным и дисэкономичным браком возникла на грани нижнего и верхнего палеолита. Этому благоприятствовала оседлость, характерная для человечества начала верхнего палеолита. В конце верхнего палеолита появляются группы, ведущие бродячий образ жизни, который преобладает и в мезолите. В неолите с зарождением земледелия все большая часть человечества снова переходит к оседлости. В целом оседлость ведет к укреплению матрилинейных связей, напротив, бродячее существование — к установлению патрилинейных¹.

Следовало бы ожидать, что далее Ю. И. Семенов докажет применимость его схемы (верхний палеолит — оседлость, мезолит — преимущественно бродячий образ жизни) ко всей ойкумене. К сожалению, в его статьях она лишь постулируется, но не обосновывается. Посмотрим, как же обстояло дело в действительности.

Европа. В этом регионе в верхнем палеолите превалировал оседлый образ жизни, установившийся не позднее мустье. В числе прочих причин он был связан с преобладанием коллективной охоты на крупных и средних млекопитающих над собирательством. В мезолите значение такой охоты падает, увеличивается роль индивидуальной охоты на мелкую дичь и птицу, а также собирательства, что повлекло за собой увеличение подвижности человеческих коллективов. Все это многократно отмечалось в литературе².

Передняя Азия. Развитие этого региона в палеолите и мезолите протекало весьма своеобразно. Поэтому многие исследователи даже отказываются от применения европейской номенклатуры для обозначения переднеазиатских культур³. По мнению Н. Н. Чебоксарова и И. А. Че-

¹ Ю. И. Семенов, Проблема перехода от материнского рода к отцовскому (Опыт теоретического анализа), «Сов. этнография», 1970, № 5, стр. 61—65; его же, Проблема исторического соотношения материнской и отцовской филиации у аборигенов Австралии (по поводу статьи М. А. Членова «Можно ли считать австралийскую контроверзу разрешенной?»), «Сов. этнография», 1971, № 6, стр. 109—110.

² См., напр.: П. П. Ефименко, Первобытное общество, Киев, 1953; С. Н. Библиков, Некоторые аспекты палеоэкономического моделирования палеолита, «Сов. археология», 1969, № 4, стр. 18 и др.; см. также статьи В. П. Любина, Г. П. Григорьева, А. Н. Рогачева и Н. О. Бадера в сб.: «Каменный век на территории СССР», «Материалы и исследования по археологии СССР» (далее МИА), М., 1970, № 166.

³ D. A. E. Garrod, The relations between Southwest Asia and Europe in the later palaeolithic age, «Journal of World History», vol. 1, № 1, Paris, 1953.

боксаровой, в верхнем палеолите — мезолите для населения Центральной, Средней и Передней Азии, а также Северной Африки и Южной Европы был характерен хозяйственно-культурный тип охотников и собирателей степей, и полупустынь с присущей ему большой подвижностью⁴.

В отличие от Европы, в Передней Азии уже в верхнем палеолите существенную роль играли охота на мелких животных и собирательство. Образ жизни был более подвижным. Долговременные искусственные жилища отсутствовали. Но уже в мезолите происходит становление производящего хозяйства, и в результате население этого региона переходит к довольно прочной оседлости⁵.

Африка южнее Сахары. Считается, что серьезных климатических изменений в Африке в плейстоцене и при переходе к голоцену не было⁶. По-видимому, это сказалось и на образе жизни и на технологии первобытного человека. Последняя развивалась постепенно, без тех сравнительно резких изменений, которые были характерны для Европы. Не случайно, специалисты находятся в таком затруднении, когда надо провести грань между нижним палеолитом и верхним, верхним палеолитом и мезолитом, мезолитом и началом неолита⁷. Многие из них справедливо указывают на полную условность и практическую непригодность европейской археологической периодизации в африканских условиях и даже готовы отказаться от самих терминов «верхний палеолит» и «мезолит»⁸.

Между культурами, которые условно называют иногда «верхнепалеолитическими» и такими же «мезолитическими», отсутствует не только существенный технологический разрыв. Нет и серьезных изменений в системе хозяйства. Хотя соотношение между собирательством и охотой варьировало в различных культурах (однако без какой-либо четко выраженной однонаправленной тенденции развития), в целом удельный вес собирательства в хозяйстве все же, по-видимому, был большим.

Если даже считать недоказанным, что носители палеолитических культур типа сангоан и стилл бэй и их дериватов, занимавшие значительную часть Африки к югу от Сахары, являются прямыми предками современных пигмеев и бушменов⁹, ясно, что вплоть до неолита, а на обширных пространствах Центральной, Восточной и Южной Африки еще позднее, человеческие группы всегда вели подвижный образ жизни¹⁰.

Конечно, степень подвижности различных групп не была одинаковой. Но даже в наше время наиболее «оседлые» среди африканских собирателей и охотников бушмены кунг меняют лагерь 5—6 раз в году, прав-

⁴ Н. Н. Чебоксаров, И. А. Чебоксарова, Народы, расы, культуры, М., 1971, стр. 176—178.

⁵ См., напр.: Г. Чайлд, Древнейший Восток в свете новых раскопок, М., 1956, стр. 42 и сл.; А. Алиман, Доисторическая Африка, М., 1960, стр. 70 и сл.; В. М. Массон, Средняя Азия и Древний Восток, М.—Л., 1964, стр. 82 и сл.; G. Clark, World prehistory — a new outline, Cambridge, 1969, p. 70; R. J. Braidwood, The agricultural revolution, «Scientific American», vol. 203, № 3, 1960; K. V. Flannery, Origins and ecological effects of early domestication in Iran and the Near East, «The domestication and exploitation of plants and animals», London, 1969.

⁶ J. Desmond Clark, Prehistory. In: «The African World. A survey of social research», London, 1965, p. 27; O. Davies, West African before the Europeans, London, 1967, p. 76.

⁷ Ср.: А. Алиман, Указ. раб.; S. Cole, The prehistory of East Africa, Harmondsworth, 1954; O. Davies, Указ. раб.

⁸ J. Desmond Clark, The prehistory of Southern Africa, Harmondsworth, 1959, p. 37—39; B. Allchin, The stone-tipped arrow, London, 1965, p. 2; O. Davies, Указ. раб., стр. 70 и сл., стр. 127—128.

⁹ G. P. Murdock, Africa: Its peoples and their culture history, New York—Toronto—London, 1959, p. 52; J. Desmond Clark, The prehistory of Southern Africa, p. 94 и др.

¹⁰ J. Desmond Clark, Human ecology during Pleistocene and later times in Africa south of the Sahara, «Current Anthropology», 1960, vol. 1, № 4, p. 319—320; O. Davies, Указ. раб., стр. 147.

да, переходя на небольшие расстояния, а хадза живут на одном месте не более нескольких недель, обычно же еще меньше¹¹. К тому же отдельные общины бушменов и хадза разделены значительным расстоянием. Для сравнения отметим, что европейские охотники в верхнем палеолите жили на одном месте по 20 и более лет¹².

Южная Азия. На Индостанском полуострове климат и фауна в плейстоцене также мало отличались от современных. Отсутствие резких экологических изменений, по мнению некоторых исследователей, оказывало тормозящее влияние на развитие производительных сил¹³. Развитие техники в Южной Азии во многом отличалось от Европы и Переднего Востока. Международная конференция по азиатской археологии, состоявшаяся в Дели в 1961 г., даже постановила отказаться от европейской периодизации каменного века, с чем, правда, не все согласились¹⁴.

Соотношение охоты и собирательства варьировало в зависимости от места и времени, но нигде не отмечена длительная оседлость, подобная той, которая наблюдается в верхнепалеолитической Европе. С. А. Семенов совершенно справедливо подчеркивает то обстоятельство, что в тропических и субтропических странах «бродячий образ жизни охотников и собирателей был обусловлен невозможностью сохранять животную пищу в случаях, когда охота оказывалась удачной, а пищи оставалось больше, чем это необходимо для полного насыщения. Если в приледниковой зоне, где грунтовая мерзлота и длительные суровые зимы обеспечивали сохранность запасов даже после охоты на мамонтов, то под тропиками при высокой температуре, обилии микроорганизмов и насекомых большие излишки охотничьей добычи погибали... Переход от бродяжничества к оседлости в этих странах осуществился только с возникновением земледелия»¹⁵.

Вплоть до распространения земледелия и скотоводства на обширных пространствах Южной Азии не наблюдается значительных изменений в присваивающем хозяйстве¹⁶.

Юго-Восточная Азия. Во всем этом обширном регионе климат на протяжении четвертичного периода менялся мало, всегда оставаясь жарким и влажным, тропическим¹⁷. Развитие техники от нижнего палеолита вплоть до раннего неолита происходило здесь очень медленно и постепенно, без резких переломов. В Бирме, например, орудия позднеаньятской культуры, по времени синхронной с европейским верх-

¹¹ R. E. Lee, What hunters do for a living, or, how to make out on scarce resources. In: «Man the hunter», ed. by R. B. Lee and I. DeVore, Chicago, 1968, p. 35; J. Woodburn, Stability and flexibility in Hadza residential groupings, Там же, стр. 105.

¹² И. Г. Пидопличко, Позднепалеолитические жилища из костей мамонта на Украине, Киев, 1969, стр. 151—154; С. Н. Бибиков, Указ. раб., стр. 15, 18; Г. П. Григорьев, Восстановление общественного строя палеолитических охотников и собирателей. В сб.: «Охотники, собиратели, рыболовы», Л., 1972, стр. 19.

¹³ П. И. Борисковский, Древний каменный век Южной и Юго-Восточной Азии, Л., 1971, стр. 8—11.

¹⁴ «Indian Prehistory: 1964», «Proceedings of the Seminar on Indian Prehistory and Protohistory held at the University Department of Archaeology», «Deccan College, Poona», May 24—31, 1964, Poona, 1965, pp. 35, 45, 60 и сл., 71 e. a.; G. F. Dales, Recent trends in the pre- and protohistoric archaeology of South Asia, «Proceedings of the American Philosophical Society», vol. 110, № 2, Philadelphia, 1966, p. 132.

¹⁵ С. А. Семенов, Развитие техники в каменном веке, Л., 1968, стр. 187; см. также: U. H. Steward, Causal factors and processes in the pre-farming societies, In: «Man the hunter», p. 328.

¹⁶ «Народы Южной Азии», М., 1963, стр. 59; B. Subbarao, The personality of India, Baroda, 1956, p. 31 e. a.; B. Allchin, The late stone age of Ceylon, «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», vol. 88, № 2, 1958; V. N. Misra, Mesolithic phase in the prehistory of India. In: «Indian Prehistory, 1964», p. 60—61.

¹⁷ П. И. Борисковский, Указ. раб., стр. 8 и сл.

ним палеолитом, очень мало отличаются от нижнепалеолитической раннеаньятской культуры. То же самое отмечено в Индонезии, Вьетнаме и других странах¹⁸.

Обитатели этого региона вели подвижный образ жизни и на протяжении всего палеолита и в мезолите, когда во Вьетнаме, Лаосе, Камбодже, Малайе и Индонезии распространяется хоабиньская культура. Для ее носителей собирательство играло даже большую роль, чем охота¹⁹. В этом нет ничего удивительного. Известный специалист по каменному веку тропических стран Б. Олчин отмечала, что в лесном окружении человек зависел от растительной пищи больше, чем на открытых пространствах²⁰.

Восточная Азия. Палеолит и мезолит этого региона изучены очень плохо. Пока известно, что развитие в южной части Восточной Азии имело очень много общих черт с Юго-Восточной Азией. Здесь также плохо различаются нижний палеолит от верхнего, а последний от мезолита. Так же как и на более южных территориях, здесь открыты памятники культуры хоабинь. И в палеолите и в мезолите люди вели подвижный образ жизни, занимаясь собирательством и охотой²¹. Н. Н. Чебоксаров и И. А. Чебоксарова полагают, что все древнейшее население влажных тропиков и субтропиков в эпоху верхнего палеолита и мезолита принадлежало к хозяйственно-культурному типу бродячих собирателей и охотников жаркого пояса²².

В более северных районах соотношение охоты, собирательства и рыболовства в палеолите и мезолите, по-видимому, варьировало в зависимости от места и времени. Уже в верхнем гроте Чжоукоудяна (Шаньдиндун) вместе с костями мелких животных были найдены многочисленные раковины. Однако долговременные искусственные жилища не известны, со времен синантропа под жильем использовались пещеры. Образ жизни был достаточно подвижным²³.

Северная Азия. Население Сибири в верхнем палеолите, как и обитатели Европы, жило в приледниковой зоне. Это неизбежно влекло за собой ряд общих черт в хозяйстве. Но все же развитие Сибири отличалось значительным своеобразием. Насколько можно судить по имеющимся сейчас материалам, ее заселение произошло не ранее верхнего палеолита, причем для первых двух третей верхнепалеолитического времени сколько-нибудь достоверные археологические памятники пока отсутствуют²⁴. В таких стоянках, как Мальта и Буреть, обнаружены остатки долговременных жилищ, сходных с европейскими. Но уже в конце палеолита оформляется уклад жизни, который в дальнейшем мало менялся вплоть до раннего неолита. В основе его лежал комплексный охотничье-рыболовческо-собирательский тип экономики с сезонными перекочевками на ограниченной территории²⁵.

¹⁸ Там же, стр. 130 и сл.

¹⁹ П. И. Борисковский, *Первобытное прошлое Вьетнама*, М.—Л., 1966, стр. 71 и сл.; M. W. F. Tweedie, *Prehistoric Malaya*, Singapore, 1955; H. R. van Heekeren, *The stone age of Indonesia*, 's-Gravenhage, 1957, p. 67 и др.

²⁰ B. Allchin, *The stone-tipped arrow*, p. 49.

²¹ А. М. Решетов, *Основные вопросы древнейшей истории юга Восточной Азии*, сб.: «Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии», М., 1968, стр. 253—356; П. И. Борисковский, *Древний каменный век Южной и Юго-Восточной Азии*, стр. 169.

²² Н. Н. Чебоксаров, И. А. Чебоксарова, *Указ. раб.*, стр. 174—175.

²³ «Народы Восточной Азии», М.—Л., 1965, стр. 48—52; «История Сибири», т. 1, Л., 1968, стр. 75; W. Watson, *China before the Han dynasty*, London, 1961, p. 28—31; Kwang-Chih Chang, *The archaeology of Ancient China*, New Haven and London, 1963, p. 25—50.

²⁴ Г. П. Григорьев, *Верхний палеолит*, «Каменный век на территории СССР», стр. 54.

²⁵ «История Сибири», т. 1, стр. 44 и сл.; Н. О. Бадер, *Мезолит*, «Каменный век на территории СССР», стр. 98—100.

Австралия. Если буквально следовать точке зрения Ю. И. Семенова о том, что род сложился на рубеже нижнего и верхнего палеолита, то мы должны были бы вообще исключить австралийские, равно как и американские, материалы из нашего обзора. Известно, что заселение Австралии произошло из Юго-Восточной Азии в верхнем палеолите. Следовательно, по Ю. И. Семенову, материнский род у предков современных австралийцев должен был оформиться уже в Юго-Восточной Азии, но, как мы видели, в условиях не оседлого, а бродячего существования. К тому же остается совершенно обойденным вниманием вопрос, как отразилось на этом гипотетическом роде переселение на новый материк и его последующее заселение.

Что касается самой Австралии, то ее экологическая среда также не походила на европейскую. Иным был климат. Правда, водились гигантские сумчатые, но условия охоты на них не могли не отличаться от условий охоты в палеолитической Европе, где многочисленные стада крупных травоядных животных были сконцентрированы на сравнительно небольшой территории. Носители культуры карта, например, по-видимому, охотились на дипродотона — самого большого из ископаемых австралийских сумчатых, размером с носорога, но и они вели подвижный образ жизни²⁶. Для наиболее ранних насельников Австралии был характерен бродячий или полубродячий образ жизни²⁷, а последующее ухудшение климатических условий могло вести лишь к увеличению подвижности отдельных групп аборигенов.

Полуоседлый образ жизни, который характерен для рыболовов и собирателей моллюсков юго-восточной и северо-западной Австралии, сложился сравнительно поздно, а на севере материка к тому же под возможным индонезийским влиянием²⁸. Но даже австралийцы северного побережья, где дичь и рыба водились в изобилии, не заготавливали ее впрок и имели в своем рационе 70—80% растительной пищи²⁹.

В силу понятных причин обзор экологического окружения и специфики хозяйственной деятельности человека в верхнем палеолите и мезолите мог быть предпринят нами только в самом обобщенном и кратком виде. Но и он наглядно показывает, что схема Ю. И. Семенова (верхний палеолит — оседлость, мезолит — бродячий образ жизни) страдает открытым евроцентризмом и абсолютно неприменима к большей части ойкумены, разве что лишь за исключением Сибири. Известны и другие варианты развития, когда оседлость характерна именно для мезолита в противоположность верхнему палеолиту, или же когда и в верхнем палеолите и в мезолите тип бродячего собирательно-охотничьего хозяйства продолжал сохраняться без существенных изменений.

Мы ни в коей мере не претендуем на честь открытия этого факта. Специфика развития Европы многократно подчеркивалась различными исследователями. Так, А. П. Окладников уже писал, что «теперь ясно, что рядом с палеолитическим миром Запада существовали другие, равноправные по тому времени культурно-исторические миры. В каждом из них человек по-своему осваивал своеобразные природные условия, создавал собственные изображения и делал различные открытия, строил свою культуру. Сложные, далеко не выясненные отношения этих этнографических миров — культур древнекаменного века — еще более услож-

²⁶ В. Р. Кабо, Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии, М., 1969, стр. 120—121.

²⁷ В. Р. Кабо, Первобытная община охотников и собирателей (по австралийским материалам), «Проблемы истории докапиталистических обществ», кн. 1, М., 1968, стр. 229; D. J. Mulvaneу, The prehistory of Australia, London, 1969, p. 66—68.

²⁸ D. J. Mulvaneу, Указ. раб., стр. 67.

²⁹ M. J. Meggitt, Aboriginal food-gatherers of Tropical Australia, «International Union for Conservation of Nature and Natural Resources», Morges, Switzerland, 1964, p. 2—9. Сама работа осталась нам недоступной, цит. по: E. R. Service, The hunters, Englewood Cliffs, 1966, p. 10, 13.

няют жизнь палеолитического человека, еще более обогащают всю эту калейдоскопическую картину, столь непохожую на единообразную панораму всемирной истории каменного века, которая развевывалась перед глазами эволюционистов XIX в.»³⁰.

Г. Кларк уже подчеркивал, что верхнепалеолитические охотники Европы оказались в исключительно благоприятных экологических условиях и что именно Европа, Западная Азия и средиземноморское побережье Африки находились в это время на главной линии прогресса³¹. Г. П. Григорьев уже отмечал, что «с накоплением фактов количество признаков, свойственных каждому ареалу, как кажется, возрастает, а количество общих, стадиальных признаков уменьшается. Например, лет 10—20 назад общей закономерностью для всей Европы считались верхнепалеолитические этапы схемы ориньяк — солютре — мадлен, а теперь эта закономерность ограничена территорией Франции. Уже тем более само явление верхнего палеолита считалось обязательным, закономерным; но сейчас очевидно, что и эта стадия культуры типична лишь для ограниченной территории Европы и Переднего Востока»³².

Нам тоже уже приходилось обращать внимание на специфику европейского развития³³. Вернуться к этому вопросу приходится лишь потому, что в основе новой попытки доказать универсальную первичность материнскородовой организации лежит методически неправильное и фактически неверное перенесение уникальных условий, сложившихся в европейской приледниковой зоне на все остальные регионы земного шара. Если точно следовать схеме Ю. И. Семенова, то картина получится обратная. Мы должны будем признать, что в большинстве регионов, в связи с характерными для их насельников условиями бродячего существования³⁴, род должен был бы возникнуть в патрилинейной форме, а затем, после перехода к земледелию, смениться материнским.

Но является ли сама матрилинейность на ранних этапах развития неизбежным следствием оседлого образа жизни? Мысль о том, что оседлость ведет к матрилинейности, не нова в науке. Ее высказывали, например, Старке, Гребнер, Шмидт, Туривальд и другие³⁵. Правда, они имели в виду земледелие, а не присваивающее хозяйство охотников и собирателей, при котором сколько-нибудь длительная оседлость является редким исключением. Но в любом случае факты не подтверждают полностью и этой гипотезы. Например, мотыжные земледельцы Новой Гвинеи преимущественно патрилинейны. Единственный вывод, который можно сделать на основе этнографического материала, заключается в том, что оседлость на ранних этапах развития в числе иных факторов может благоприятствовать развитию матрилинейных структур. О какой-либо детерминированности здесь говорить не приходится.

Все это приводит нас к выводу, что попытку Ю. И. Семенова обосновать по-новому старую гипотезу об универсальности и первичности материнскородовой организации нельзя признать удавшейся. Что касается его модели развития брачных классов у австралийцев в качестве доказательства изначальности у них материнского рода, то, во-первых, как по-

³⁰ «История Сибири», т. 1, стр. 70.

³¹ G. Clark, Указ. раб., стр. 48, 62.

³² Г. П. Григорьев, Указ. раб., стр. 62.

³³ А. М. Хазанов, Рец. на сб. «Каменный век на территории СССР», «Сов. этнография», 1971, № 5, стр. 171.

³⁴ Во избежание возможных недоразумений оговорим, что наше понимание хозяйственно-культурных типов бродячих охотников-собирателей, равно как и самого термина «бродячий», совпадает с тем, которое было дано в статье Б. В. Андрианова и Н. Н. Чебоксарова «Хозяйственно-культурные типы и проблемы их картографирования» («Сов. этнография», 1972, № 2, стр. 10 и др.).

³⁵ Подробно об этом см.: М. О. Косвен, Матриархат. История проблемы, М.—Л., 1948. Из последних работ на эту тему см.: «Matrilineal Kinship», Ed. by D. M. Schneider and K. Gough, Berkeley and Los Angeles, 1961, p. 658 f.

казал М. А. Членов³⁶, возможны ее альтернативные толкования, во-вторых, лежащая в ее основе гипотеза о дислокальном браке по-прежнему представляется недоказанной, в-третьих, другое ее исходное положение — о связи первоначальной матрилинейности с оседлостью противоречит и фактам и другим положениям Ю. И. Семенова. Если род у австралийцев, точнее у их предков, действительно возник на рубеже верхнего палеолита, то он мог впервые сформироваться только на территории Юго-Восточной Азии, где первобытные группы людей вели бродячий, а не оседлый образ жизни.

Правда, в своем ответе М. А. Членову Ю. А. Семенов пишет, что вопрос о характере первоначального рода у австралийцев рассматривается им не в качестве самостоятельного, а как один из моментов более сложной проблемы, носящей теоретический характер³⁷. Проблема эта, очевидно, заключается в доказательстве универсальности и первичности дуальной материнскородовой организации с дислокальным и дисэкономичным браком. Но, как мы стремились показать, вопреки мнению Ю. И. Семенова, сколько-нибудь прочная и длительная оседлость была в верхнем палеолите скорее исключением, чем правилом.

Даже в наши дни охотники и собиратели, сохранившиеся еще кое-где в отдаленных уголках земного шара, вынуждены вести более или менее подвижный образ жизни. И это несмотря на то, что они испытали и испытывают воздействие со стороны более развитых обществ, несмотря на то, что со времени верхнего палеолита и охота и собирательство стали у них гораздо более сложными и технически лучше вооруженными видами хозяйственной деятельности³⁸.

В результате мы вновь возвращаемся к давно выдвинутому, но, на наш взгляд, не подтверждающимся фактическим материалом, гипотезам, которые Ю. И. Семенов развивает в последних своих статьях. Материнский род был всегда первичным, брак дуально-групповым, дислокальным и дисэкономичным. Только материнский род и только в описанной форме мог существовать «в условиях, когда объем произведенного коллективом продукта не превышает уровня, минимально необходимого для поддержания физического существования всех его членов». Парный брак мог зародиться только тогда, «когда объем произведенного обществом продукта превышает уровень выживания»³⁹. Материнский род «мог возникнуть только в эпоху, предшествующую зарождению индивидуального брака», в то время как «патрилинейные группы могли появиться только после возникновения индивидуального брака и ни в коем случае не раньше»⁴⁰.

Однако многие археологи усматривают сейчас в особенностях конструкции жилищ Европы в верхнем палеолите и в некоторых других данных доказательство наличия в это время парной семьи, а Г. П. Григорьев в этой связи уже выступал против гипотезы о дислокальном браке⁴¹. С их доводами можно соглашаться или не соглашаться. Но их нельзя обходить молчанием. Наконец остается необъясненным, как совместить

³⁶ М. А. Членов, Можно ли считать «австралийскую контрверзу» разрешенной? (по поводу статьи Ю. И. Семенова «Проблема перехода от материнского рода к отцовскому. Опыт теоретического анализа»), «Сов. этнография», 1971, № 4.

³⁷ «Сов. этнография», 1971, № 6, стр. 102.

³⁸ О прогрессе охоты и собирательства см.: С. А. Семенов, Указ. раб., стр. 281 и сл.; S. L. Washburn and C. S. Lancaster, The evolution of hunting, In: «Man the hunter», p. 295.

³⁹ «Сов. этнография», 1970, № 5, стр. 59.

⁴⁰ «Сов. этнография», 1971, № 6, стр. 104—105.

⁴¹ См., напр.: Г. П. Григорьев, Начало верхнего палеолита и происхождение Homo Sapiens, Л., 1968, стр. 154—155; его же, Верхний палеолит, стр. 58—59; С. Н. Бибиков, Указ. раб.; И. Г. Шовкопляс, Исследования Добраничевской стоянки и некоторые вопросы социальной организации в позднепалеолитическую эпоху. «Тезисы докладов, посвященных итогам полевых исследований в 1970 году в СССР (археологические секции)», Тбилиси, 1971, стр. 78; G. Clark, Указ. раб., стр. 56.

дислокальный брак с подвижным образом жизни, характерным в верхнем палеолите для большей части человечества?

Нельзя не отдать должное Ю. И. Семенову, всегда в своих исследованиях затрагивающему самые сложные и дискуссионные проблемы. Начатая им дискуссия, безусловно, приносит пользу хотя бы тем, что заставляет всех ее участников оттачивать и пересматривать свои аргументы. Нам кажется, однако, что при рассмотрении начальных этапов первобытной истории, в силу понятных причин наиболее трудно поддающихся реконструкции, следует особенно строго отделять главное от второстепенного, общее от особенного, установленное от гипотетического.

VARIATIONS IN ENVIRONMENTAL AND ECONOMIC CONDITIONS IN THE STONE AGE AND THE PROBLEM OF THE PRIORITY MATRILINEAL CLAN

Yu. I. Semionov has recently attempted to substantiate the universally primary character of the matrilineal clan organization by reference to the fact that in the upper Palaeolithic era mankind was leading a sedentary existence and only changed to a wandering way of life in the late upper Palaeolithic and the Mesolithic periods («Sovetskaya Ethnografia», 1970, № 5, 1971, № 6). In this connection the author adduces evidence that such a model was only characteristic of Europe and partly of Northern Asia. In other parts of the Eucumene the wandering way of life predominated up to the Neolithic revolution. These data also contradict another supposition of Yu. I. Semionov, that the earliest period in the history of mankind is characterized by dislocal and diseconomic (lacking economic functions) dual-group marriage, since this is incompatible with a wandering way of life.

The author also adduces cases that disprove the supposition of a direct interdependence between a sedentary way of life and matrilineal organization.

Я. С. Смирнова

ИЗМЕНЕНИЕ БРАЧНОГО ВОЗРАСТА У НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КAVKAZA ЗА ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ *

Для характеристики брачного возраста применяются три показателя. Это, во-первых, минимальный, или начальный, брачный возраст, т. е. возраст, ранее которого не разрешено вступать в брак. Во-вторых, это преобладающий, или обычный, брачный возраст, т. е. возраст, на который приходится наибольшее число браков. И, наконец, это средний брачный возраст, т. е. средневзвешенная величина возрастов всех мужчин или женщин, вступивших в брак в данном году. В кавказоведческой литературе минимальный брачный возраст иногда смешивается с преобладающим¹, преобладающий — со средним².

Для демографии важны все три показателя, для этнографии наиболее важны первый и второй. Минимальный брачный возраст точно фиксируется законодательством или относительно точно обычным правом. О преобладающем возрасте вступления в брак, как правило, судят на основе полевой информации, хотя такие суждения нередко бывают субъективны и противоречивы. Например, один из исследователей, характеризуя возраст вступления в брак у адыгейцев, пишет, что для них были «обычны ранние браки. Это объясняется строгостью нравов, почти исключавшей внебрачные отношения. На свадьбе, которую мы наблюдали, жениху, Айтеку Тхаушеву, было 19 лет, невесте — 17 лет»³. По мнению другого исследователя, среди адыгейцев «ранние браки встречались очень редко, так как адыгейцы считали, что ранние браки способствуют ухудшению потомства. Брачный возраст для девушки определялся 25 лет, а для парня — 30 лет»⁴. Не умножая подобных примеров, отмечу, что более надежная оценка преобладающего брачного возраста может быть получена только путем привлечения актовых или анкетных статистических данных.

Показатель среднего брачного возраста облегчает различные виды сопоставлений: во времени, по полу, по национальности и т. д.

* В основу статьи положен доклад, прочитанный на Всесоюзной сессии, посвященной итогам полевых археологических и этнографических исследований 1971 г.

¹ «Народы Кавказа», 1, М., 1960, стр. 329.

² М. А. Меретуков, Формы заключения брака, «Уч. зап. Адыгейского научно-исследовательского ин-та языка, литературы и истории», т. XIII, История и этнография, Майкоп, 1971, стр. 315.

³ И. Шмушкис, О черкесской свадьбе, сб. «Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. Материалы Шапсугской экспедиции 1939 года», М., 1940, стр. 23.

⁴ М. А. Меретуков, Брак у адыгов, «Уч. зап. Адыгейского научно-исследовательского ин-та языка, литературы и истории», т. VIII, Этнография, Майкоп, 1968, стр. 208.

В дореволюционном прошлом законами Российской империи минимальный брачный возраст (18 лет для мужчины и 16 лет для женщины) предусматривался лишь в тех случаях, когда брак заключался без участия родителей или лиц, их заменявших. Но такие случаи были исключением. Как правило, брачный возраст регламентировался не государством, а церковью, у мусульман — шариадом. Однако установленный шариатом применительно к другой исторической эпохе и другой этнической среде минимальный возраст вступления в брак (12 и 9 лет) был неприемлем даже по меркам дореволюционного горского быта. Поэтому действовала обычно-правовая регламентация. По адатам большинства народов Северного Кавказа минимальный брачный возраст мужчин был 15—16 лет, женщин — 12—14 лет⁵. Этот возраст рассматривался как возраст совершеннолетия, и у ряда народов — чеченцев, осетин, кабардинцев и др. еще в конце XIX в. сохранялись остатки посвященных обрядов, связанных с достижением молодыми людьми данного возрастного рубежа⁶.

Труднее говорить о преобладавшем в дореволюционное время у народов Северного Кавказа возрасте вступления в брак, так как статистические данные по этому вопросу отсутствуют. В этнографической литературе чаще всего обращается внимание на ранние браки как мужчин, так и женщин, вызванные условиями труда и быта крестьянской семьи. Однако известно, что из-за трудностей, связанных с уплатой калыма, многие мужчины могли вступать в брак лишь в сравнительно позднем возрасте. Так, в 1908 г. жители осетинского селения Магометанское в прошении генерал-губернатору Терской области о снижении калыма писали, что «молодежь сильно страдает, не имея, уже достигши 25 и более лет, невесты»⁷. Из-за этого нередко создавался большой возрастной разрыв между мужем и женой: «благодаря калыму, — сообщал А. Скачков о тех же осетинах, — часто можно встретить супружеские пары, в которых муж старше жены на 20—25 лет и даже более»⁸. Но отмечено и обратное явление — ранние браки молодых мужчин со старшими по возрасту женщинами. Например, В. Н. Акимов писал про ингушей: «случается, что молодой человек женится на гораздо старшей его летами девушке. Это объясняется тем, что ингуш главным образом старается приобрести себе в жены опытную работницу»⁹. В целом же обычный брачный возраст у народов Северного Кавказа в предреволюционное время приблизительно определяется этнографами следующим образом: чеченцы (соответственно мужчины и женщины) — 18—20 и 17—18 лет¹⁰, карачаевцы — 22—23 и 18 лет¹¹, кабардинцы 25 и 18—20 лет¹², адыгейцы-абадзехи — 20—25 и 18—20 лет¹³ и т. д. Указанные различия отчасти могут

⁵ Ф. И. Леонтович, Адаты кавказских горцев, вып. I. Одесса, 1882, стр. 117; В. Н. Акимов, Свадебные обычаи и обряды чеченцев и ингушей, «Сборник материалов по этнографии», вып. III, 1888, стр. 143; В. Тепцов, По истокам Кубани и Терека, «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. XIV, 1892, стр. 178.

⁶ С. Кокчиев, Записки о быте осетин, «Сборник материалов по этнографии», вып. I, 1885, стр. 91; Н. Н. Харузин, Заметки об юридическом быте чеченцев и ингушей, «Сборник материалов по этнографии», вып. III, 1888, стр. 122—123; Е. Н. Студенская, Быт и культура кабардинского народа XVIII—XIX вв., «Сборник статей по истории Кабарды», вып. 3, 1954, стр. 176.

⁷ Центральный гос. архив (далее ЦГА) СОАССР, ф. 11, оп. 10, д. 5950, л. 2.

⁸ А. Скачков, Опыт статистического исследования горного уголка, Владикавказ, 1905, стр. 94—95; ср. Б. А. Калоев, Осетины, М., 1967, стр. 191.

⁹ В. Н. Акимов, Указ. раб., стр. 143; ср. М. Ковалевский, Современный быт и древний закон, т. I, М., 1886, стр. 264.

¹⁰ «Народы Кавказа», стр. 368.

¹¹ И. С. Щукин, Материалы для изучения карачаевцев, «Русский антропологический журнал», М., 1913, № 1—2, стр. 57.

¹² Г. Х. Мамбетов, Куба в прошлом и настоящем, Нальчик, 1968, стр. 186.

¹³ А. Н. Дьячков-Тарасов, Абадзехи, «Зап. Кавк. отд. РГО», кн. 22, вып. 4, 1902, стр. 23.

быть связаны с уже отмечавшейся недостаточной точностью основанных на полевой информации оценок, но в какой-то мере, видимо, соответствуют действительности. В частности, сравнительно низкий преобладающий возраст вступления в брак у чеченцев, вероятно, восходит к демографической политике Шамиля, поощрявшего ранние браки и облегчавшего их резким ограничением свадебных платежей.

В 1923 г. Центральным Исполнительным Комитетом Горской республики на Северном Кавказе для всех брачащихся был введен минимальный брачный возраст — 18 лет для мужчин и 16 лет для женщин¹⁴, а в следующем году впервые установлена уголовная ответственность за брак с несовершеннолетними¹⁵. В 1926 г. минимальный брачный возраст для женщин на всей территории Российской Федерации был поднят до 18 лет (со снижением его в исключительных случаях на 1 год). Однако на первых порах претворение этой нормы в жизнь представляло большие трудности. Метрические свидетельства в те годы отсутствовали, браки почти не регистрировались, заключение противозаконных браков редко получало огласку и еще реже доходило до суда. В 1926 г. в Ингушетии насчитывалось 53 женатых мужчины в возрасте от 15 до 17 лет и 46 замужних женщин в возрасте от 12 до 15 лет¹⁶. В 1929 г. в Адыгее только в двух аулах Афиписи и Кошехабель было заключено 7 браков с девушками в возрасте до 15 лет¹⁷, а между тем в этом году в судах области не проходило ни одного дела о браке с несовершеннолетними¹⁸. Тем не менее работа по внедрению советского законодательства постепенно давала свои плоды. Так, в 1939 г. браки с девушками, не достигшими совершеннолетия, составляли в Кабардино-Балкарии 0,4%, в Адыгее 0,5%, в Северной Осетии 1,8% всех зарегистрированных браков¹⁹. Правда эти данные не полны, так как, во-первых, в довоенные годы на Северном Кавказе регистрировались далеко не все браки, а, во-вторых, оформление фактически заключенных браков нередко либо откладывалось до совершеннолетия, либо производилось в тех соседних союзных республиках, в которых минимальный брачный возраст для женщин был установлен не в 18, а в 16 лет (Азербайджан, Армения, Украина, Молдавия).

В 1960-х годах случаи особо раннего замужества встречались только в Чечено-Ингушетии; о них говорилось, в частности, на IV республиканском съезде женщин Чечено-Ингушетии в 1965 г. Такое положение потребовало усиления борьбы с остатками традиционной брачной практики, особенно в Шалинском, Веденском, Назрановском и других районах республики²⁰. В настоящее время в результате большой работы партийных, советских и общественных организаций Чечено-Ингушетии случаи нарушения советского законодательства о минимальном брачном возрасте встречаются значительно реже.

Начиная с 1920-х годов появляются статистические данные, позволяющие точно судить о преобладающем возрасте вступления в брак у народов Северного Кавказа. Рассмотрим их на примере трех народов — адыгейцев, карачаевцев и осетин.

Как видно из табл. 1, в конце 1920-х гг. у мужчин преобладала вторая возрастная группа женихов (20—24 года), но пока еще заметное место, в особенности у адыгейцев, занимала и первая группа (18—19

¹⁴ ЦГА СОАССР, ф. Р—41, оп. 1, д. 32, л. 250.

¹⁵ «Собрание узаконений 1924 г.», № 79, ст. 788.

¹⁶ М. Л. Тусиков, Ингушетия. Экономический очерк, Владикавказ, 1926, стр. 55.

¹⁷ С. В. Побудейская, Быт и половая сфера адыгейской женщины, сб. «Адыге, их быт, физическое развитие и болезни», Ростов-на-Дону, 1930, стр. 69.

¹⁸ С. Акопов, Борьба с бытовыми преступлениями, «Революция и горец», 1930, № 4—5, стр. 60.

¹⁹ Государственный архив народного хозяйства СССР, ф. 8449, оп. 63, д. 15, лл. 43, 53, 57, 58, 61.

²⁰ Текущий архив женотдела Чечено-Ингушского Обкома КПСС.

Динамика брачного возраста мужчин за 1928—1967 гг. (%)*

Возраст вступления в брак	Адыгейцы			Карачаевцы			Осетины		
	1928 г.	1939 г.	1967 г.	1928 г.	1939 г.	1967 г.	1928 г.	1939 г.	1967 г.
1. До 20 лет	11,8	2,2	2,0	св. нет	3,1	2,6	5,6	4,0	2,5
2. 20—24 »	30,2	29,9	15,7	»	29,0	5,5	35,5	29,5	11,8
3. 25—29 »	23,3	37,2	43,1	»	38,5	42,0	28,0	35,6	48,0
4. 30—39 »	20,9	23,2	27,2	»	22,4	39,9	18,2	22,8	26,5
5. От 40 »	13,8	7,5	12,0	»	7,0	10,0	12,7	8,1	11,2
Итого:	100,0	100,0	100,0	—	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

* Рассчитано по данным Государственного архива ААО, ф. Р-4, оп. I, д. 167, л. 58 и архивов соответствующих национальных автономий за указанные годы.

лет)²¹. К концу 1930-х гг. положение меняется: удельный вес первой группы уменьшился более чем в 5 раз, а вторая группа уступает ведущую роль третьей (25—29 лет). Этот сдвиг был связан с экономическими и культурными преобразованиями на Северном Кавказе: коллективизацией сельского хозяйства, ликвидировавшей прежний хозяйственно-бытовой уклад крестьянской семьи, социалистической индустриализацией, требовавшей профессиональной подготовки на предприятиях, культурной революцией, приобщившей молодежь к учебе в техникумах и институтах. Этот же процесс продолжается и в настоящее время, когда удельный вес второй группы женихов еще более уменьшается, а удельный вес третьей группы превышает 40%. Обращает на себя внимание и тот факт, что к концу 1930-х гг. резко снижается удельный вес старшей возрастной группы (от 40 лет), что, несомненно, объясняется уменьшением или ликвидацией калыма.

У женщин (табл. 2) в конце 1920-х гг. преобладала первая брачно-возрастная группа (до 20 лет), в которую тогда входила приблизительно половина всех невест. К концу 1930-х гг. это преобладание переходит ко второй группе (20—24 года), но поскольку социальная активность женщин возрастала медленнее, чем социальная активность мужчин, оно было пока еще не особенно разительно. Перелом наступает в послевоенное время, когда удельный вес молодых невест падает в несколько раз и резкий перевес получает даже не вторая, а третья возрастная группа, включающая около 40% невест.

Заметим, что в 1960-х гг. неожиданно возрастает частота браков также и в самых старших — четвертой и в особенности пятой — брачно-возрастных группах как мужчин, так и женщин. Казалось бы, перед нами еще одно доказательство «постарения» женихов и невест, но в действительности это не так. Уже говорилось, что до войны у народов Северного Кавказа, как впрочем и у других народов Советского Востока, далеко не все браки регистрировались в загсах. Между тем, согласно Указу Президиума Верховного Совета СССР от 8 июля 1944 г. фактический брак перестал приравниваться к зарегистрированному и, следовательно, порождать права и обязанности, предусмотренные республиканскими кодексами о браке, семье и опеке. Практически это особенно

²¹ Эти выводы, сделанные на основе архивных актовых данных по Адыгейской автономной области, подтверждаются данными сплошного медико-демографического обследования, проведенного в конце 1920-х гг. в адыгейских аулах Афиписи и Кошехабль. См.: П. В. Кожевников, Сифилис, кожные и венерические болезни в Адыгее, «Труды Северо-Кавказской ассоциации научно-исследовательских институтов», вып. 15, Ростов-на-Дону, 1930, стр. 51—52.

Динамика брачного возраста женщин за 1928—1967 гг. (%)

Возраст вступления в брак	Адыгейки			Карачаевки			Осетинки		
	1928 г.	1939 г.	1967 г.	1928 г.	1939 г.	1967 г.	1928 г.	1939 г.	1967 г.
1. До 20 лет	52,3	31,8	10,2	св. нет	33,9	11,4	46,4	38,0	8,4
2. 20—24 »	29,2	43,3	33,1	»	42,1	24,9	38,7	41,0	22,4
3. 25—29 »	9,2	16,2	39,2	»	14,0	40,9	6,6	13,3	46,0
4. 30—39 »	7,0	7,5	10,9	»	7,7	17,4	5,3	5,5	18,6
5. От 40 »	2,3	1,2	6,6	»	2,3	5,4	3,0	2,2	4,6
Итого:	100,0	100,0	100,0	—	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Таблица 3

Динамика среднего брачного возраста за 1928—1967 гг.

	Адыгейцы			Карачаевцы			Осетины		
	1928 г.	1939 г.	1967 г.	1928 г.	1939 г.	1967 г.	1928 г.	1939 г.	1967 г.
Мужчины	28,0	28,4	29,6	св. нет	29,9	30,6	29,3	29,6	29,8
Женщины	21,3	22,4	27,0	»	22,7	27,4	22,0	22,3	27,3
Разница в ср. брачном возрасте	6,7	6,0	2,6	—	7,2	3,2	7,3	7,3	2,5

часто ощущалось при определении фамилии ребенка и при оформлении пенсий и пособий. Результатом была регистрация фактически уже давно заключенных браков, что и отразилось в актовом данных о частоте браков в старших возрастных группах.

Таким образом, статистические данные позволяют с уверенностью говорить о двух свойственных народам Северного Кавказа тенденциях динамики преобладающего брачного возраста. Первая из них заключается в общем повышении возраста вступления в брак как мужчин, так и женщин²² до 25 лет и выше, вторая — в том, что брачный возраст женщин повышается быстрее, чем брачный возраст мужчин. В результате, как это особенно хорошо видно при сопоставлении показателей среднего брачного возраста (табл. 3), сокращается разрыв в среднем возрасте женихов и невест. За неполных 30 лет с 1928 по 1967 г. этот разрыв уменьшился у адыгейцев и карачаевцев более чем вдвое, а у осетин почти втрое.

Особый этнографический интерес представляют данные о различии в среднем брачном возрасте женихов и невест у разных народов Северного Кавказа. Так, у осетин средний брачный возраст как мужчин, так и женщин выше, чем у адыгейцев, у карачаевцев — выше, чем у осетин. Это обстоятельство требует объяснения, которое, как мне представляется, не может быть однозначным. Известную роль здесь, по-видимому, играют старые бытовые традиции — для мужчин приблизительно такое же соотношение мы наблюдаем в 1920-х гг. Но для женщин в прошлом

²² Ср. А. Г. Трофимова, Изменение брачного возраста жителей г. Баку в 1920—1960-х годах (по материалам архива загса района имени 26 комиссаров), «Кавказский этнографический сборник», V, М., 1972, стр. 16; А. Е. Тер-Саркисянц, Современная семья у армян, М., 1972, стр. 108 и сл.

соотношение было другим — осетинки вступали в брак раньше, чем адыгейки. Повышение в настоящее время среднего брачного возраста осетинок можно связать, видимо, с характерным для них более широким приобщением к учебе в средней и высшей школе: по данным переписи 1959 г., осетинки занимали первое место среди женщин Северного Кавказа по числу получивших среднее и высшее образование (339 на 1000). Но и этого объяснения недостаточно: образовательный уровень карачаевков ниже, между тем их средний брачный возраст выше, чем у осетинок. Думается, что разный возраст вступления в брак у народов Северного Кавказа в значительной степени зависит и от размеров принятых у них в настоящее время расходов, связанных со вступлением в брак. Я имею в виду расходы не только на свадьбу, но и на приданое, а также на одаривание невестой родни жениха. У адыгейцев эти расходы сравнительно невелики, у осетин выше, еще выше они у карачаевцев и балкарцев, у которых в послевоенные годы особенно возросла эта третья категория свадебных расходов, известная под названием «берне»²³.

В последние годы в национальных автономиях Северного Кавказа усилилась работа по преодолению отрицательных пережитков прошлого. В Чечено-Ингушетии быстро изживаются традиции раннего замужества, в Карачае и Балкарии — берне и т. д. Все это будет способствовать дальнейшему сближению семейно-бытовых укладов народов Северного Кавказа, а вместе с тем и как бы «выравниванию» преобладающего у них возраста вступления в брак.

²³ Подробнее о берне см.: сб. «Культура и быт народов Северного Кавказа (1917—1967 гг.)», М., 1968, стр. 244.

Ю. К. Поплинский

К ИСТОРИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ТЕРМИНА «ЭТНОС»

За последние годы в советской этнографической науке значительно возрос интерес к разработке теоретических проблем этногенеза и этнической истории, в том числе к разработке типологии этнических общностей. В этой связи возникла настоятельная необходимость уточнения этнографической терминологии и определения содержания того или иного термина. Современное состояние науки потребовало также строгой дефиниции одного из основополагающих терминов этнографии — термина «этнос». Этот вопрос находится в сфере пристального внимания специалистов-этнографов и неоднократно являлся предметом научных дискуссий и специальных работ¹.

Некоторые подробности истории возникновения и развития термина «этнос» в древнегреческой научной литературе могут представить интерес для современных этнографов. Приведенные в настоящей статье наблюдения сделаны главным образом на материалах греческих памятников, относящихся к периоду VIII—IV вв. до н. э., с целью проследить историю развития слова «этнос» с момента его первоначальной письменной фиксации до момента превращения в научный термин.

Прежде всего представляется необходимым обратиться к имеющимся в нашем распоряжении словарям древнегреческого языка. Под словом «этнос» находим более десяти значений, среди которых: народ, племя, толпа, группа людей, класс людей, иноземное племя, язычники (в новозаветных текстах Библии), стадо, рой и др.² Нельзя сказать, что такое обилие значений было свойственно только греческому слову. В Толковом словаре Вл. Даля под словом «народ» приведен примерно тот же набор значений: люди вообще, племя, чернь, простолудье, множество людей, толпа; в архаических говорах — толпа, множество скота³.

Констатация множества значений слова «этнос» заставляет задуматься над тем, как развивалась его семантика, а в связи с этим обратиться также к этимологическому анализу.

С точки зрения семантики в слове «этнос» легко выделяются два основных значения. Во-первых, в словах «стадо, рой, толпа, группа людей, народ, племя», при всех их различиях и специфичности, имеется общая семантическая основа: в них ярко выражено понятие множественности. Во второй группе слов — «иноземное племя», «язычники» и т. д. —

¹ См., например, дискуссии по этой проблематике в журн. «Сов. этнография» (1967—1972 гг.), «Вопросы истории» (1966—1968 гг.), «Природа» (1970—1971 гг.).

² S. v. ethnos: F. Passow, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, Leipzig, 1841—1957; W. Паре, *Griechisch Deutsches Handwörterbuch*, Braunschweig, 1914; И. Дворецкий, *Древнегреческо-русский словарь*, М., 1958; H. G. Liddel and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968.

³ Вл. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. II, М., 1956. Представляет интерес этнографическая интерпретация Даля в словарной статье: «Народ, народившийся на известном пространстве; жители страны, говорящие на одном языке; обитатели государства, страны, состоящие под одним управлением».

заклучено, кроме понятия множественности, понятие противоположения, противопоставления: «мы» — «не-мы» (т. е. греки — негреки, — для первого значения, и христиане — нехристиане, — для второго).

С точки зрения этимологии, обе выделенные нами группы значений слова «этнос» имеют вполне реальную почву.

Начнем с общего для обеих групп значения множественности. Этимологические словари отмечают, что интересующее нас слово сближается с корнем *etheira* — «волосы на голове, грива», т. е. в корне слова «этнос» заключено понятие множественности однородных предметов⁴. Небезынтересно также сближение с корнем *ethō* — *Fed, lat. *suesco* — «иметь обыкновение»; *ta eiōthota* — «обыкновенное»⁵. Это сопоставление дает возможность усмотреть в слове «этнос» указания следующего рода: всякая совокупность одинаковых живых существ, имеющих некие общие свойства и обыкновения (обычаи, повадки, внешний вид, условия существования и т. п.).

Возникновение второго семантического пласта, а именно, значения «иноземный, чужой», становится более ясным благодаря другому этимологическому сближению. Некоторые исследователи высказывали предположение о родстве слова «этнос» с корнем **othn-*; при этом родственным оказывается слово *othneios* — «чужеземный, чужой»⁶. В результате осознания греками близости этих корней могло возникнуть отмеченное значение «чужое племя, чужой народ». В пользу этого толкования свидетельствует также то, что противопоставление «мы» — «не-мы», само по себе весьма архаичное, возникающее на стадии формирования первоначального человеческого коллектива и выделения человека из окружающей природы; вообще в высшей степени свойственно психологии греков.

Проследить последовательность изменения семантики слова «этнос», выяснить, в какое время и у каких авторов доминировало то или иное его значение, а также ответить на вопрос, существовала ли у древних терминологическая регламентация слова, и если существовала, то с какого времени, возможно лишь при обращении к конкретному материалу античности.

В древнейших памятниках греческой словесности Илиаде и Одиссее слово «этнос» употреблялось сразу в нескольких значениях.

Из Гомера приведем прежде всего следующие примеры, образующие одну группу: *ethnos melissaōn* — этнос пчел = рой пчел⁷, *ethnos ornitōn* — этнос птиц = стая птиц⁸, *ethnos myiaōn* — этнос мышей = стая мышей⁹, *ethnea choigōn* — этносы поросят = стада поросят¹⁰.

В другом значении употребляется слово «этнос» в примерах типа: *ethnos hetairōn* — этнос товарищей = круг, группа друзей¹¹. У Гомера же слово «этнос» употребляется в значении «племя», «народ». *Lykiōn mega ethnos* — большое племя ликийцев¹², *Achaiōn ethnos* — племя ахейцев¹³. Особняком стоит пример из Одиссеи, где слово «этнос» употреблено в словосочетании *ethnos nekōn* — этнос мертвых¹⁴. Это словосочетание можно рассматривать как пример из первой группы со значением множественности, т. е. *ethnos nekōn* — толпа умерших, или просто — умер-

⁴ G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Leipzig, 1879; W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*, Göttingen, 1923. E. Boisacq, *Dictionnaire Etymologique de la langue grecque*, Paris — Heidelberg, 1923.

⁵ Ср. с однокоренным *to ethos* — «привычка, обычай».

⁶ См., например, W. Prellwitz, *Указ. раб.*, S. V.

⁷ II, II, 87.

⁸ II, II, 459.

⁹ II, II, 469.

¹⁰ *Odyss.*, XIV, 73.

¹¹ II, III, 32; II, VII, 115.

¹² II, XII, 330.

¹³ II, XVII, 552.

¹⁴ *Odyss.*, X, 526.

шие; но есть основания перевести его — «народ мертвых». Признавая более вероятной интерпретацию этого места, как «умершие», а не «народ мертвых», скажем все же, что в пользу второго толкования свидетельствует представление греков о загробном мире, населенном тенями, являющимися совершенно особым «бесплотным народом».

Таким образом, у Гомера слово «этнос» выступает в двух основных значениях: прежде всего, в первоначальном своем значении — большое количество, стая, толпа, сборище людей или животных, объединенных вместе по принципу их принадлежности к одному биологическому виду. На первый план в этом значении выступает понятие множественности однородных одушевленных (или когда-то прежде одушевленных — в случае *ethnos nekron*) существ. Во-вторых, у Гомера уже появляется понятие «племя», «народ», но, по-видимому, оно находилось еще в стадии становления, что и явилось причиной того, что слово «этнос» гораздо чаще употреблялось у Гомера в первом, архаическом, значении¹⁵.

Интересующее нас слово в тех значениях, которые зафиксированы у Гомера, встречается и у более поздних авторов. Например, у Платона (IV в. до н. э.) находим выражение *ichthyon ethnos* — этнос рыб = вся совокупность рыб в море¹⁶; у трагика Софокла — *ethne the-ron* — этносы зверей = совокупность диких зверей разных видов¹⁷. Еще раньше, у Пиндара, слово «этнос» употребляется в значении показателя множественности: *ethnos aneron, gynaikon* — этнос мужчин, женщин = мужчин, женщины¹⁸; *ethnos broteon, thnaton* — этнос человеческий, смертный, иными словами — род человеческий, люди¹⁹. У Эсхила встречаем выражение *ethnos tode* — этот этнос; речь идет об Эриниях, т. е. просто — они, Эринии²⁰. У Ксенофонта: *to ethnos to thely e to argen* — племя (род, собрание, толпа) мужчин и женщин, т. е. мужчины и женщины или род людской²¹.

В послегомеровское время слово «этнос» очень часто обозначает конкретные группы населения и употребляется в значении «сословие», приобретая, таким образом, социальную окраску. В значении «сословие», «профессиональная группа» встречается слово «этнос» у Демосфена²². Примеры такого употребления слова «этнос» особенно многочисленны у Платона. В «Государстве» говорится, что счастливо должно быть все государство в целом, а не один какой-либо «этнос» (= сословие)²³. В своих сочинениях словом «этнос» Платон называет следующие группы населения: ремесленников и земледельцев²⁴, глашатаев²⁵, врачей и ко-

¹⁵ Пользуюсь случаем выразить глубокую благодарность Д. А. Ольдерогге, любезно сообщившему мне любопытную параллель из языка племен нижнего течения реки Луапула (Северная Родезия). Слово, обозначающее в этом языке «племя людей» — *mutundu* — одновременно употребляется в значении «порода, род, племя, народ птиц и вообще животных». Так, можно сказать о европейцах и африканцах, что они являются двумя разными *mutundu* и, одновременно, луапула говорят, что в их краях водятся две различных *mutundu* (породы, племена, этноса) уток.

¹⁶ Plato, Tim, 92 B.

¹⁷ Soph., Philoctetes 1147 (Lyr.); Ant. 344.

¹⁸ Pind., Olymp. I, 66 Pyth. IV, 252.

¹⁹ Pind., Nem. IV, 74; XI, 42.

²⁰ Aesch., Eumen, 366 (Iir).

²¹ Xen., Oec. 7, 26. (Xen.). Примеры из Пиндара, Эсхила и Ксенофонта характеризуют слово «этнос» как классификатор, определитель множественности; значение его можно выразить словами «вид», «разряд». Скорее всего, именно в этом качестве фигурирует слово «этнос» в приведенном примере из Гомера — этнос мертвых, мертвые. Ср.: китайское *dzu* со значением «народ, племя, люди», которое может иметь значение показателя множественности однородных биологических особей. (Пример из китайского языка любезно сообщил В. А. Вельгус, которому автор выражает свою благодарность).

²² Demosth., 21, 131.

²³ Plato., Republica. IV, 420 B. В том же смысле слово «этнос» употреблено в: Plato., Republica, IV, 421 C; V, 466 A.

²⁴ Plato., Crit. 110 C.

²⁵ Plato., Politicus, 290 B.

раблестроителей²⁶, поэтов²⁷, разбойников и воров²⁸. В «Законах» Платона находим выражение «этнос фессалийских бедняков» = сословие фессалийских бедняков (речь идет о пенестах)²⁹. Таким образом, во всех приведенных «платоновских» примерах слово «этнос» нужно понимать и переводить термином «сословие»³⁰.

В том же смысле употребляется это слово в некоторых произведениях Аристотеля³¹. В «Метафизике» Аристотель, говоря о причинах, по которым математическое искусство возникло раньше всего в Египте, объясняет их тем, что «там этнос [профессиональные группы населения, условно — сословие] жрецов получил возможность пользоваться досугом»³². В одном отрывке из сочинения Аристотеля «О вселенной» (по всей видимости, более поздней вставки, впоследствии приписанной ему) слово «этнос» обозначает группы населения, выделенные не только по социальному, но и возрастному признакам, а также по физическим или нравственным качествам «...государство, состоящее из противоположных по свойствам этносов (групп населения), я имею в виду из бедных и богатых, молодых и старых, слабых и сильных, дурных и хороших»³³.

Слово «этнос» в таком значении употребляет Ксенофонт³⁴ и автор более позднего времени Диодор Сицилийский³⁵. Встречается оно и в надписях, сделанных на эллинизированном Востоке уже в первые века нашей эры³⁶.

В послемеровский период слово «этнос» наряду с уже отмеченными значениями употребляется в значении «народ, племя». У Эсхила: *ethnos machaigrophoron* — носящий кинжал народ = воинственный народ, воинственное племя (поэт.)³⁷; *ethnos ereigogenes* — рожденный на материке народ, материковый народ³⁸. Аналогичный пример находим у Аристотеля: *to tôn Hellēpōn ethnē* — племена греков³⁹. Фукидид употреблял слово «этнос» в применении к гражданам одного полиса. Никий перед стычкой с сиракузянами в 415 г. до н. э., по словам Фукидида, обошел свое войско — *kata ethnē*, причем под последними имеются в виду аргосцы, мантинейцы, афиняне, островитяне — представители греческих племен⁴⁰. В значении «народ», «племя» — употребляет слово Геродот: *to Mēdikon ethnos* — мидийский народ (племя)⁴¹, *tōn mēdisantōn ethnēōn tōn Hellenikōn* — из приверженных персам греческих народов (племен)⁴². На употреблении слова «этнос» в «Истории» Геродота следует остановиться особо. У Геродота слово «этнос» употребляется, безусловно, уже в качестве собственно термина, хотя определения этому термину Геродот не дает. Совершенно ясно, что этнос означает некую однородную совокуп-

²⁶ Plato., Gorg., 455 B.

²⁷ Plato., Tim., 19 — *to mimētikon ethnos* — этнос поэтов, поэтический этнос — букв. «подражательный этнос».

²⁸ Plato., Resp. I, 351 C.

²⁹ Plato., Leges, 776 D: *to Thettalōn penestikon ethnos*.

³⁰ Русскому слову «народ» также не чужда бывает социальная окраска, когда оно может обозначать конкретную группу населения. Даль приводит два таких примера, количество их можно при желании умножить: мастеровой люд — народ избалованный; солдаты — народ опасный.

³¹ Анализ употребления слова «этнос» у Аристотеля см. А. И. Доватур, Политика и Полития Аристотеля, М.—Л., 1965, стр. 9 и сл.

³² Aristot., Metaph., I, 981 b, 24.

³³ Aristot., Peri kosmōu, 5, 396; Isqq: см. А. Доватур, Указ. раб., стр. 10.

³⁴ Xenoph., Sympos. 3, б: *ti ethnos elithioteron garōdon* — (знаешь ли ты) какое-нибудь более глупое сословие, чем рабоды?

³⁵ Diod. Sicul., 17, 102 — *ethnos brachmanon* — сословие брахманов.

³⁶ «Orientis Graeci Inscriptiones Selectae», ed. W. Dittenberger, Leipzig, 1903—1905 = OGJ, 90, 17 — о сословии жрецов (III в. н. э.).

³⁷ Aesch., Persae, 43.

³⁸ Aesch., Persae, 56.

³⁹ Aristot., Politica, VII, 6, 1; 1327 b, 21 sg.

⁴⁰ Thuc., VI, 67, 3.

⁴¹ Herod., Musae, I, 101.

⁴² Herod., IX, 106.

ность людей; попробуем выяснить, что же служит критерием для выделения этой совокупности. Установить реальное наполнение этого термина позволит анализ конкретного этнографического материала «Истории», относящегося к понятию «этнос».

В «Истории» Геродота слово «этнос» употреблено 145 раз. Из них только дважды в значении «сословие»⁴³, в остальных случаях это слово означает «народ», «племя». О какой же конкретно человеческой общности идет речь? Внимательное чтение «Истории» и контекстуальный анализ показывают, что словом «этнос» Геродот обозначает такую общность людей, которая может быть охарактеризована следующими признаками: единым именем (самоназвание), общим языком, общностью культуры, быта, религии, общей территорией, экономической целостностью.

Разумеется, следует учитывать, что Геродот-этнограф упоминает в своем труде разные этносы, отнюдь не всегда стоявшие на одном уровне развития. В «Истории» часто речь идет не о такой развитой этнической общности, как эллины, которую, безусловно, можно считать народностью, но и о племенах или союзах племен. Кстати, нужно сказать, что и русский термин «племя» довольно неопределенный, им обозначают не только собственно племя, но иногда и союз племен, а также род и даже народность. Более того, известно, что термин «племя» употребляется даже для обозначения групп народов, связанных общим происхождением и родством языков: славянское племя, германское племя и т. п. По аналогии с русским языком можно предположить, что и в греческом «этнос» («народ») могло употребляться в смысле «генос» («племя»), и наоборот. А отсюда вытекает необходимость принимать во внимание не только терминологические установки автора, но и особенности языкового употребления.

Отвечая на вопрос, в каком смысле нужно понимать «этнос» у Геродота, назовем лишь несколько наиболее красноречивых мест. Этномом в смысле «народ» Геродот называет эллинов⁴⁴. Если рассматривать это положение с позиций современной науки, то речь будет идти об эллинской народности. Кроме того, термин «этнос» употреблен в применении к населению Аттики и лакедемонянам⁴⁵. В данном случае речь идет уже об этнической общности другого таксономического порядка — племенном союзе⁴⁶. Аналогичное содержание термина «этнос» у Геродота со значением «племя», т. е. племенной союз, проявляется в тех случаях, когда речь идет о лидийском царстве Креза⁴⁷. Установить это не представляет труда, ибо Геродот называет многочисленные этносы, населявшие Азию и подвластные лидийским, мидийским, персидским царям. В четвертой книге «Истории» названы этносы скифов, фисагетов и многих других народов, о которых достаточно хорошо известно, что они представляли собой племена и племенные союзы⁴⁸.

Полезным представляется привести еще один пример из Геродота, в котором ясно проявляется различие в понимании Геродотом терминов «этнос» и «генос»: «Дейока слил мидийский народ (этнос) воедино и царствовал над ним. Племен (генос) же мидян шесть: бусы, паретакены, струхаты, аридзанты, будии, маги. Из стольких племен (генос) состоит мидийский народ (этнос)»⁴⁹.

⁴³ Herod., V.

⁴⁴ Herod., I, 56, 2.

⁴⁵ Herod., I, 57, 3.

⁴⁶ Известно, что Аттика насчитывала четыре племени с входящими в них родами и фратриями. Все вместе они составляли аттический народ. Территория Аттики первоначально делилась на 100 демов. Новое деление населения Аттики на 10 демов представляет собой уже новое, неродовое, территориальное племя.

⁴⁷ Herod., I, 4, 6, 53, 74, 79, 94, 95, 101, 102, 104, 134.

⁴⁸ Herod., IV, 5, 17, 18, 20, 22, 24, 33, 37, 38 etc.

⁴⁹ Herod., I, 101.

Термин «этнос» здесь означает племенной союз, словом же «генос» обозначается, по всей видимости, племя. Во всяком случае, генос — единица более мелкого таксономического порядка.

Вопрос об этносе у Геродота заслуживает более детального рассмотрения. Сейчас же скажем только, что первый греческий историк и этнограф, пусть не всегда последовательно, но тем не менее впервые ввел в науку термин «этнос» в значении, наиболее близком его сегодняшнему употреблению. У Геродота это слово наполняется действительно этнографическим содержанием, в котором нет и следа биологического понимания этноса. И несмотря на то, что геродотовское понимание термина не получило в античной научной традиции большого распространения, умолчать об этом факте не представляется возможным.

Упоминание об античной научной традиции заставляет нас вновь обратиться к Аристотелю. У Аристотеля слово «этнос» употребляется не только в тех значениях, о которых говорилось ранее⁵⁰. Впервые в греческой литературе это слово встречается как термин, который и употребляется в греческой научной литературе в последующие века. У Аристотеля и его последователей термин «этнос» означает «негреческое племя». В сравнении с Геродотом Аристотель суживает значение термина, оставляя, однако, при этом основное, этнографическое содержание. В «Политике» Аристотель словом «этнос» называет скифов, персов, кельтов, иберов, карфагенян, македонцев, т. е. именно негреческие племена⁵¹. В том же значении слово «этнос» употребляется в других местах работы⁵². Кроме того, во всех примерах из «Политики» в содержании слова «этнос» заключено противопоставление понятий эллины — неэллины. Характерно для Аристотеля противопоставление этноса полису⁵³. Если понятие «полис», стоящее в «Политике» Аристотеля в конце ряда: дом (первичное, требуемое природой соединение людей), деревня (объединение нескольких домов, возникшее из единичного домохозяйства в силу распространения первичной единой семьи), полис (объединение нескольких деревень в завершенное целое), представляется совершенной в политическом и социальном смыслах единицей, то противопоставляемое ему понятие «этнос» имеет в виду, по всей видимости, не столько государственную, сколько племенную единицу⁵⁴.

Строгая регламентация употребления слова «этнос» в качестве термина для обозначения племенной единицы (негреческой) имеется только в «Политике». В других своих сочинениях, например в «Метафизике», Аристотель следует греческой традиции, называя порой этносом и греческое племя, недостаточно дифференцируя употребление этого слова. На всем же протяжении «Политики» Аристотель, вырабатывая свою политическую терминологию, ни разу не употребляет слово «этнос» для обозначения различных слоев общества и социальных групп (что делали до него почти все авторы).

Аристотелевское нововведение в отношении термина «этнос», последовательно выдержанное им в «Политике», оказалось наиболее устойчивым в последующей традиции.

В «Псалмах» и «Посланиях Апостолов» словом «этнос» называются все неевреи⁵⁵. В официальной греческой литературе периода Римской империи термин «этнос» употребляется в том же значении — «неримля-

⁵⁰ См. А. И. Доватур, Указ. раб.

⁵¹ Aristot., Polit., VII, 2, 5; 1924b, 9 sqq.

⁵² Aristot., Polit., VII, 15; 1; 1336a, 6; VIII, 3, 4; 1338b, 19; VII, 6, 1; 1327b, 21; II, 2, 1; 1263a, 3 sqq.

⁵³ Aristot., Polit., I, 7; 1252b, 19 sqq.

⁵⁴ Противопоставление полиса и этноса как двух различных понятий встречается у Аристотеля и в других местах: Aristot., Polit., III, 1, 12; 1967a, 27; 10, 2; 1285b; VII, 4, 7; 1326b, 3, 8, 4; 1284a, 38; Nicom. eth., I, 1; 1094b., Reth., I, 5; 1360b, 31; 1386, 8.

⁵⁵ См., например, Psalms (Passim.), (Vetus Testamentum Graece redditum LXX; ed. H. B. Swete, Cambridge, 1901; Act. Ap. 7, 45; 14, 5.).

не», а также в значении «население провинций»⁵⁶. Завершая обзор употребления и развития термина «этнос» в античной литературе, подведем итог.

На протяжении рассматриваемого периода (VIII—IV вв. до н. э.) слово «этнос» употреблялось одновременно в нескольких значениях.

На начальной ступени развития термина преобладали значения «стая, стадо, рой», а также детерминатива множественности любых однородных биологических особей. Однако ко времени Гомера (VIII в. до н. э.) термин приобрел иной смысл и стал означать «племя», «народ».

В исторической литературе V—IV вв. до н. э. (Геродот, Ксенофонт) слово «этнос» употребляется почти исключительно в смысле «народ», «племя». Геродот начинает употреблять это слово в значении, близком к его современному, научному, т. е. приближающемуся к термину. В поэзии и драматургии этого периода (Эсхил, Софокл, Пиндар и др.) засвидетельствованы оба значения — гомеровское («стадо») и научное («племя»).

В произведениях Платона, Аристотеля, Демосфена, Исократ (IV в. до н. э.) под словом «этнос» понимается та или иная социальная группа. Однако параллельно сосуществует термин «этнос» в первоначальном значении. В то же время в философской и исторической литературе этот термин означает «племя, племенное объединение», при этом еще слабо различаются два оттенка этого значения: «греческое племя» и «негреческое племя».

Строгая регламентация употребления слова «этнос» в качестве термина со значением «племя» впервые последовательно проведена Аристотелем в его позднем сочинении «Политика». До Аристотеля употребление слова «этнос» в греческой литературе было в высшей степени широким, неупорядоченным, не укладывающимся в жесткие терминологические рамки.

Введенное Аристотелем значение термина возобладало над другими и вытеснило их из научной литературы. Это значение базируется на геродотовском понимании слова (в основном содержании термина), Аристотель сузил его, оставив за термином «этнос» значение негреческой этнической общности (порядка племени, племенного союза, иногда — народности).

В античной научной литературе в последующие века термин «этнос» употреблялся преимущественно в «аристотелевском» значении; в поэзии и драматургии есть примеры более свободного употребления.

⁵⁶ Ср.: Appianus, *Bella Civilia*, 2, 13; Pseudo Strabo, 22, 19; Dio Cassius, 36, 41; Dio Chrysostomus, 43, 11: *ho tyrannēsas tōn ethnous* — управитель этноса-провинции; Herodianus, *Historiae*, I, 2, 1; VI, 8, 1; *stratopedon te epimeleian tōn ethnōn te archas pisteuthēnai* — ему (Максиминому) было поручено снабжение армии и управление этносами-народами (=населением провинций=завоеванных чужеземными народами).

Л. Д. Шереметьева

К ВОПРОСУ ОБ ИССЛЕДОВАНИИ НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ

(НА МАТЕРИАЛАХ УКРАИНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ)

Изучение народного календаря имеет огромное значение для исторической хронологии — вспомогательной дисциплины, задача которой состоит в том, чтобы дать историку-исследователю точные сведения о времени событий или определить точные даты создания определенных источников (например, документов с различной системой датировки)¹.

Начиная с первой половины XIX в. в восточнославянской этнографической литературе довольно часто встречается понятие «народный календарь». Тем не менее оно до сих пор не имеет точного определения. В западноевропейских же этнографических работах под «народным календарем» понимается исключительно календарь-книга, предназначенная для простонародья², в которой в общедоступной форме изложены сведения о счислении времени на протяжении одного года.

Что же вкладывается в понятие «народный календарь», употребляемое в восточнославянской этнографической литературе? Постараемся ответить на этот вопрос, основываясь на примерах из украинской этнографии.

Исследованию украинского народного календаря посвящено немало работ³. Эти работы написаны на материалах, собранных в разных районах Украины или же за ее пределами, в местностях со сплошным украинским населением. В них термин «народный календарь» употребляется

¹ См.: Е. И. Каменцева, Хронология, М., 1967; V. Grumel, La Chronologie, Paris, 1958; «Chronologia polska». Pod red. B. Włodarskiego, Warszawa, 1957; H. Grottenfeld, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Bd 1—2, Hannover, 1891—1893.

² См. например: «Słownik folkloru polskiego», Warszawa, 1965, str. 158; ср. также W. Schultz, Zeitrechnung und Weltordnung in ihren überstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern, Kelten, Germanen, Litauern, Slaven, Leipzig, 1924.

³ См.: Я. Головацкий, Поділ часу у русинів, сб. «Вінок русинам на обжинки», ч. 2, Вена, 1847; А. Петрушевич, Общерусский дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятий, примет и гаданий, «Временник Института Ставропигийского с месяцесловом на год простой 1866», Львов, 1865; П. Чубинский, Календарь народных обычаев и обрядов с соответствующими песнями, «Тр. Этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край», т. 3, СПб., 1872; Б. Познанский, Весна в українськiм селі, «Зоря», Львов, 1886, № 7, 8, 13, 24; И. Кузив, Життя-буття, звичаї і обичаї гірського народу, «Зоря», 1889, № 20—21; В. Герасимович, Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові Жовківського повіту, «Правда», т. 17—18, Львов, 1893, вып. 51—60; Вл. Ястребов, Матеріали по етнографії Новоросійського краю, зібрані в Єлисаветградському і Александрійському уездах Херсонської губернії, т. 1, 2, Одеса, 1894; Ф. Колесса, Людові вірування на Підгір'ю, «Етнографічний збірник», т. V, Львов, 1898; М. Зубрицький, Народний календар у Мшанці Староміського повіту, «Матеріали до українсько-руської етнології», т. III, Львов, 1900; М. Дыкар'їв, Народний календар Валуйського повіту у Вороніжчині, «Матеріали до українсько-руської етнології», т. VI, Львов, 1905; Ан. Онищук, Народний календар в Зелениці Надвірнянського повіту, там же, т. XV, Львов, 1912; В. Доманицький, Народний календар у Ровенськiм повіті Волинської губернії, там же; Л. Шульгина, Народний календар, ч. III, Великдень, Киев, 1925, и др.

в двух значениях: в широком смысле — это описания обычаев и обрядов, распределения хозяйственных работ, толкования метеорологических явлений и других этнографических фактов в соответствии с календарным циклом; в более узком смысле — система народного определения времени, деления суток, названий месяцев и праздников, времен года, а также определения той или иной даты в соответствии с явлениями природы, событиями общественно-политической и семейной жизни.

В первом значении этот термин употребляется, по существу, иносказательно, так как его содержание не имеет ничего общего с системой времяисчисления (т. е. с тем, что вкладывается в понятие «календарь» с точки зрения хронологии).

«Народный календарь» во втором значении (т. е. народной системы счисления и разделения времени) полностью соответствует объекту изучения исторической хронологии как науки об историческом развитии способов измерения времени.

Рассматривая вопросы исторической хронологии, необходимо принимать во внимание влияние народного, применяемого в быту счета времени, который предшествовал официальной календарной системе. Нельзя забывать о том, что именно на народном календаре (в его узком понимании) строились первобытные календарные системы всех народов и что именно эти народные календарные системы, созданные на основе наблюдения за явлениями природы, постепенно обрастали научными математическими данными, образуя более или менее совершенные хронологические системы.

В многочисленных работах⁴, посвященных происхождению и истории календаря и хронологии, заключен значительный фактический материал по исторической и математической хронологии⁵. Во многих же этнографических публикациях имеются обширные данные, позволяющие говорить еще об одном (кроме исторического и математического) направлении хронологических исследований — о хронологии этнографической. Исследование хронологии в этнографическом аспекте заключается в изучении народного календаря. Причем в данном случае календарь рассматривается только в узком смысле — как народная система счисления и разделения времени. В этом значении, на наш взгляд, в дальнейшем и должен употребляться термин «народный календарь».

Исследование данных народного календаря в таком плане имеет немалое значение для определения уровня развития духовной культуры народа. Народные определения времени — деление суток, названия месяцев, праздников, различные виды народного датирования — на протяжении многих веков проникали в мемуарную литературу, летописи, документы.

Специалисты по исторической хронологии и историки, занимающиеся в своей практической деятельности расшифровкой дат, уточнением датировки исторических событий, обращаются к народному календарю.

До сих пор, несмотря на достаточно большое количество материала, данные по народному календарю не собирались воедино и не оценивались с точки зрения нужд хронологии. (В отличие, к примеру, от аналогичных данных этнографической метрологии).

⁴ С. Селешников, История календаря и хронология, М., 1970; Н. Шолпо, О времени введения календаря в Древнем Египте, «Вестник древней истории», М., 1939, № 1; В. Никольский, Происхождение нашего летоисчисления, М., 1938; Д. Лебедев, К истории времяисчисления у евреев, греков и римлян, «Журнал министерства народного просвещения», нов. сер., СПб., 1914, № 6, 8, 9; Д. Прозоровский, О славянорусском дохристианском счислении времени, «Труды восьмого археологического съезда в Москве», т. 3, М., 1897 и др.

⁵ Термин «математическая хронология» следует понимать как определение точного астрономического времени путем изучения движений небесных тел и соответствующего вычисления.

В украинском народном календаре XIX — начала XX в. имеется материал о разделении суток, названиях месяцев, праздников, о народном датировании по храмовым праздникам, ярмаркам, явлениям природы, по общественно-политическим событиям и хозяйственным работам.

В частности, в украинской этнографической литературе зафиксировано деление суток на 12 частей:

1. Дóсвіта — за час до рассвета,
2. рано, дáві — когда взойдет солнце,
3. в обіди — около восьми часов утра,
4. в підблудни — одиннадцать часов,
5. в полудне — двенадцать часов,
6. сполудня, поплудни — около двух часов дня,
7. у великий підвечірок — за три часа до заката солнца,
8. малий підвечірок — за час до заката солнца,
9. у вечір, у вечеріх, — когда наступают сумерки,
10. у завляги — около десяти часов вечера, когда ложатся спать,
11. о півночи, опівніч — двенадцать часов ночи,
12. по півночи — два часа ночи⁶.

Зафиксировано свыше 135 народных названий месяцев⁷. Среди них:

- для января (укр. січень) — Василь-місяць, лютий, перший, прозимець, просинець;
для февраля (укр. лютий) — казибрід; казидорога, казьо, лютовень, січень, січень другий, січенько, січник;
для марта (укр. березень) — березіль, березовень, березозіль, березотік, марц, марціюш, марчик, полютий, соковик, сухой;
для апреля (укр. квітень) — березень, березозол, красовик, сочень, травень, цвітень;
для мая (укр. травень) — квітень, май, ярець;
для июня (укр. червень) — бедзень, бидзень перший, гнилень, червець;
для июля (укр. липень) — бедзень, бидзень другий, білень, гедзень, елелей, илевній місяць, ильовиць, кивач, кивень, кивотень, косень, липець, сінокос;
для августа (укр. серпень) — елелей, зарев, илевній, ильовець, кивень, кивотень, кошень;
для сентября (укр. вересень) — бабине літо, бабське літо, житосій, жовтень, кивень, майк, малий травень, рувень, серпень, сівень, травник;
для октября (укр. жовтень) — листопад, падолист, паздерник, рісень;
для ноября (укр. листопад) — грудень, листопадень, падолист, студений;
для декабря (укр. грудень) — андріів місяць, андрііць, казидорога, мочавець, мочарець, просимець, просинець, студений, студень, студинець, трусим⁸.

Зафиксировано также свыше 80 народных названий непереходных и около 100 названий переходных, зависящих от пасхи, религиозных праздников.

Кроме того, в народе было широко распространено датирование по различным другим признакам (к примеру, по стихийным бедствиям, достопримечательным событиям и т. п.). Некоторые виды такого датирования попадали в мемуарную и летописную литературу или даже в исторические документы. Поэтому целесообразно хотя бы вкратце остановиться на основных видах подобного датирования.

Ежегодно в каждом украинском селе был храмовый праздник в день святого, в честь которого названа сельская церковь. Уточнить дату такого праздника по Западной Украине можно с помощью так называемых шематизмов — адресных книг церковных приходов⁹.

⁶ При этом необходимо учитывать, что такое деление зависит от географического положения той или иной местности. В данном случае приведено деление суток у гуцулов. См., например, В. Шухѐв и ч. Гуцульщина, ч. IV, Львов, 1904.

⁷ Ср. Т. Hołyńska - Baranowa, Ukraińskie nazwy miesięcy na tle ogólnosłowiańskim, Wrocław — Warszawa — Kraków, 1969, где приведено свыше 90 названий.

⁸ Столь разнообразные названия — следствие того, что на Украине длительное время не существовало единого литературного языка.

⁹ См., например, «Шематизм вселенного клира епископской диоцезии греко-католической Станиславовской», Львов; «Шематизм вселенного клира митрополитальной архидиоцезии греко-католической львовской», Львов; «Схематизм всего клира русско-католической епархии Перемышльской», Перемышль. Шематизмы издавались начиная с 1831 по 1939 г., названия их в течение этого времени менялись.

Ярмарки проводились в больших населенных пунктах в определенные постоянные даты. Датирование по ярмаркам настолько вошло в быт (особенно купеческий), что в документах XVI—XVIII и даже XIX в. названия ярмарок употреблялись как адекватные календарным датам. Уточнить дату такого события можно по спискам ярмарок, которые есть во многих календарях XVI—XX вв.¹⁰

В летописях и других источниках, как указывалось выше, часто встречается датирование по необычным явлениям природы и стихийным бедствиям. Для их соотношения с общепринятой в науке хронологией многое сделано в работах по исторической географии¹¹. Эти исследования помогают определить хронологию отдельных явлений природы, отзвуки которых сохранились в народной памяти и нашли свое отражение в легендах, рассказах, народных сказаниях, а также других жанрах устного народного творчества.

Уточнить народное датирование по общественно-политическим и семейным событиям можно только на основании изучения летописей, документов и архивных материалов.

Датирование по хозяйственным работам в первую очередь зависит от климатических условий данной местности и потому безусловно различается в каждом отдельном случае. В связи с этим уточнение датировки по хозяйственным работам наиболее результативно при полном исследовании быта населения той или иной местности.

Что же касается «народного календаря» в широком смысле, то его компоненты одновременно являются предметом изучения многих отраслей этнографии, поскольку он включает и распределение сельскохозяйственных работ по календарному циклу, и сезонный, и связанный с определенными праздниками костюм, и народные обычаи и обряды в определенной календарные даты, и приметы и верования, относящиеся к определенной дате, и многое другое.

Столь обширный и разнообразный материал, объединенный названием «народный календарь», в сущности не относится к этнографической хронологии в узком смысле этого термина.

С методологической точки зрения, группировка самых разнообразных этнографических явлений исключительно по одному, фактически формальному, признаку — связи с определенными промежутками времени — представляется неправомерной.

Более целесообразно выделение этнографической хронологии (в узком смысле этого термина) как отдельной научной проблемы, отражающей точно ограниченную область народной духовной культуры — систему восприятия и счисления промежутков времени.

¹⁰ См. например, издания XIX — начала XX в.: «Временник Института Ставропигийского», Львов, 1863—1939; «Календар буковинсько-руський», Черновицы, 1874—1914; «Місяцеслов», Ужгород, 1863—1914, и др.

¹¹ См. И. Крипякевич, Землетруси на Україні в XVII та XVIII ст., «Вісник природознавства», Харьков, 1927, № 3/4; его же, Повені на Підкарпатті XII—XVIII ст., «Вісник природознавства», 1928, № 2; его же, Елементарні катастрофи в давні часи, «Життя і знання», Львов, 1927/1928, № 5; его же, Голодівки на Україні XVII ст., «Україна», кн. 35, Киев, 1928, июль — август; его же, Астрономічні явища в українських літописах XI—XVIII ст.; «Збірник фізикографічної комісії Наукового товариства ім. Шевченка», вып. 3, Львов, 1930.

С. А. Хасиев

**О НЕКОТОРЫХ ОРУДИЯХ ОБРАБОТКИ ПОЧВЫ
У ВАЙНАХОВ В XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

Изучение чечено-ингушских земледельческих орудий представляет значительные трудности. Большинство их давно исчезло из быта народа. Традиционные сельскохозяйственные орудия чеченцев и ингушей отсутствуют и в коллекциях музеев. Поэтому, главным и почти единственным источником при исследовании орудий могут служить полевые материалы, реконструкция этих орудий по описаниям информаторов. В основу настоящей статьи положены данные, собранные во время экспедиционных поездок 1968—1971 гг. в различные районы Чечено-Ингушетии (Ичкерия, Чеберлой, Шатоевская котловина, верховье р. Аргун, Ассинское ущелье, Джерахское ущелье и пр.).

В задачу работы не входит описание всех сельскохозяйственных орудий, известных в прошлом у вайнахов. Ее цель — дать представление об орудиях, связанных с обработкой почвы. По своей конструкции они нередко отличаются от подобных орудий, известных соседним кавказским народам¹.

Орудия первичной обработки почвы. Эту группу составляют «палка-копалка» и различные заступы. Некоторые из них связаны с подсечным земледелием, или системой «ирзу», которая в прошлом была характерна для всей Чечено-Ингушетии, а в XIX веке сохранилась только в Ичкерии — самой восточной области Чечни. Однако орудие типа «палка-копалка» применялось здесь до недавнего времени. И. Огранович, побывавший в Ичкерии в 60-х годах XIX в., писал, что «острой палкой делают углубление в земле и кладут туда зерна»². Отметил ее бытование у чеченцев и Н. Ф. Дубровин³. Географ П. И. Знаменский в конце 1920-х годов наблюдал, как это орудие использовали в некоторых районах Чечни при обработке почвы. «Где кочковатая поверхность, — писал он, — не позволяет вспашку земли плугом, не изжита еще мотыга и, что еще удивительнее, обыкновенная палка с обожженным концом»⁴. Во время полевых исследований в 1968 году в Шатоевской котловине (Аргунское ущелье) научный сотрудник Чечено-Ингушского научно-исследовательского института А. А. Исламов записал сообщение информаторов «о пал-

¹ В статье не затрагивается вопрос о пахотных орудиях, поскольку этой теме посвящена работа автора: С. А. Хасиев, Об основных типах вайнахских пахотных орудий, «Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1971 году», ч. I, М., 1972.

² И. Огранович, Поездка в Ичкерии, газ. «Кавказ», 1865, № 20, стр. 88.

³ Н. Ф. Дубровин, История войны и владычества русских на Кавказе, СПб., 1871, т. I, кн. 1, стр. 380.

⁴ П. И. Знаменский, Физико-экономический очерк Чеченской автономной области, Грозный, 1929, стр. 67.

ке-копалке»⁵, представлявшей собой деревянный кол длиной 110—115 см с каменным или терракотовым утяжелителем.

Автор настоящей статьи обнаружил другую разновидность «палки-копалки». Ею пользовались в средней, т. е. лесной, полосе Чечено-Ингушетии вплоть до недавнего времени. Это обычный кол «хьокху»⁶ длиной 175—180 см, в большинстве случаев сделанный из граба. Конец его обжигался. В отличие от вышеописанного, он не имел утяжелителя. Этим орудием пользовались при обработке свежерасчищенного от леса участка земли, где многочисленные корни деревьев не давали возможности работать плугом. Обычно участок обрабатывали после дождя, когда почва становилась мягкой. «Хьокху», как правило, пользовались при посевах кукурузы, фасоли, огурцов, тыквы и других растений, требующих гнездовой посадки. Крестьянин делал лунки на равном расстоянии одна от другой. С ним работала женщина или подросток, бросавшие в каждую лунку определенное количество семян. Затем лунки затаптывали пяткой ноги. Такой способ посева у чеченцев назывался «хьокху тухуш дийна ялта» (дословно — посев урожая ударом кола). Можно предположить, что «хьокху» — одно из древнейших орудий земледелия, известных на Северном Кавказе.

К столь же архаичным орудиям относится заступ «бел». Он развился, видимо, из «хьокху». До наших дней заступом пользуются при работе на индивидуальных участках. В пределах Чечено-Ингушетии, по полевым этнографическим материалам, выявляются четыре вида заступов, называемых одинаково — «бел». Один из них целиком деревянный, у других есть металлические рабочие части, которые изготовляли местные кузнецы.

Первый вид (см. рис. 1, 1) — это цельнодеревянное орудие с круглой рукоятью и уплощенным, сужающимся обожженным рабочим концом шириной 7—8 см. На высоте 25—27 см, на границе перехода рабочей части в ручку, перпендикулярно последней, отходит в сторону (влево от работающего) короткое ответвление. Опираясь на него стопой, орудие вгоняли в почву. Рабочая часть на 15—20° выгнута вперед. При работе орудие держали выпуклой стороной к себе. Этот заступ применялся в Ичкерии вплоть до второй половины XIX в. В отличие от «хьокху», «дечиган бел» (дословно — деревянный бел) применяли на полуподсохшей или сухой почве, позволяющей откалывать большие комья земли. Работающий вгонял стопой рабочую часть орудия вертикально в почву (ручка при этом оказывалась наклоненной вперед на расстояние вытянутой руки), затем он притягивал ручку орудия к себе. Рабочая часть «дечиган бел», благодаря кривизне, двигалась вперед, откалывая пласт земли. При работе этим заступом пласт не переворачивали. Пользовались «дечиган бел» осенью, поэтому комья земли не разбивали, предоставляя это дождям.

Для изготовления такого заступа брали дерево наиболее твердых пород — граб, кизильник, дуб и др., подбирая в лесу наиболее подходящие по форме стволы. Заготовку на некоторое время оставляли в тени, предварительно очистив от коры, чтобы дерево стало крепче. Только после этого приступали к изготовлению самого орудия.

Второй вид «бел» (см. рис. 1, 2) также давно не употребляется и мы можем описать его лишь по рассказам информаторов. У этого орудия был длинный клиновидный металлический рабочий конец, правое плечико которого было косо срезано, так что его нельзя было использовать для того, чтобы вдавливать заступ в почву. Таких заступов с одним плечиком в других районах Северного Кавказа не было. Надо отметить, что стар-

⁵ Чечено-Ингушский краеведческий музей, ф. 10, ОС № 9021, Альбом А. А. Исламова, стр. 7.

⁶ По-чеченски означает «тесать, заострять».

шее поколение чеченцев и ингушей при работе не пользуется правым плечиком, даже если оно есть у заступа. По-видимому, это объясняется каким-то религиозным запретом, забытым в наши дни. Интересно, что баскское орудие «лая» имело асимметрично расположенные относительно короткой ручки два металлических черенка и только одно плечико, на которое надавливали, по-видимому, также левой стопой⁷.

Этот вид «бел» был более массивным, чем первый, и ручка у него была толще. Это связано с тем, что его применяли на только что освобожденных от кустарника участках. Конструктивные отличия имеет и само

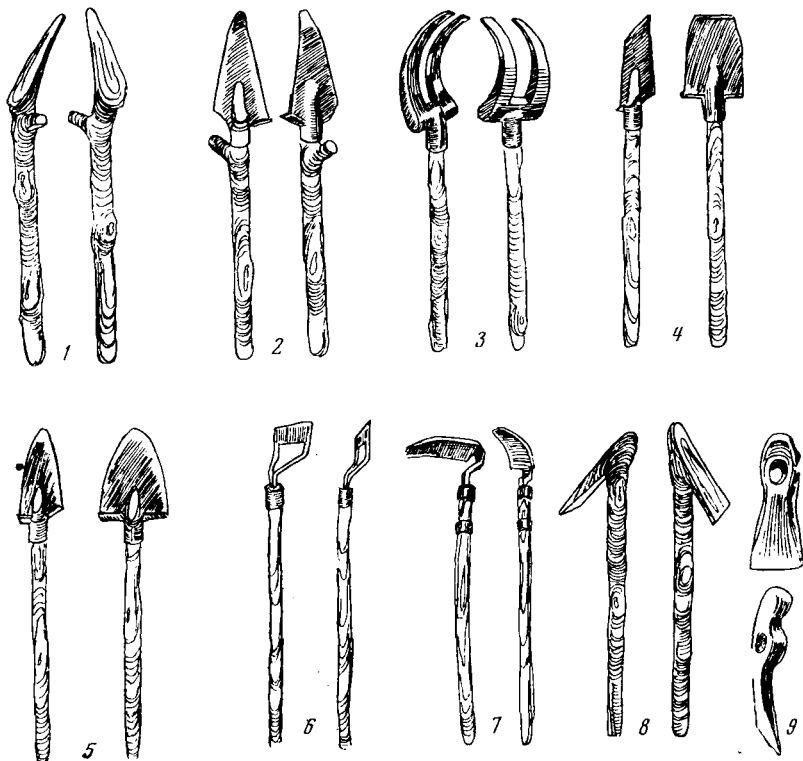


Рис. 1. Орудия для обработки почвы у вайнахов; различные виды заступов и мотыг: 1 — деревянный «дечиган бел»; 2 — «бел» с металлическим рабочим концом и срезанным плечиком; 3 — «шалго бел»; 4 — «бел» со срезанным концом рабочей части; 5 — «бел» с клиновидным концом рабочей части; 6 — «абсти» или «цел»; 7 — «гам»; 8 — «гажа»; 9 — «газа»

лезвие заступа. Края его чуть выгнуты вперед, тогда как вершина клинообразной рабочей части незначительно отогнута назад. Это помогало освобождать заступ, если он застревал в корнях. У этого заступа над самым отверстием, куда входит ручка, отходило вправо назад деревянное ответвление длиной 10—12 см. Оно заканчивалось утолщением, что при вскапывании увеличивало площадь опоры на поверхность почвы, а следовательно, и силу нажима. Им пользовались как рычагом. Чуть заметный поворот ручки заступа вправо позволял переворачивать пласты земли как по горизонтали, так и по вертикали.

Третий вид заступа (см. рис. 1; 3) известен вайнахам под названием «шалго бел» (дословно — двойной, раздвоенный бел). Название отражает его конструктивные особенности. Орудие состоит из двух массивных, выгнутых вперед металлических лопастей. Так же, как и предыдущий вид заступа, «шалго бел» применялся на вновь очищенных участках. Этот заступ зафиксирован нами и в высокогорье, где камни и тонкий плод-

⁷ И. М а н а с е и н, Происхождение земледелия, Л., 1927, стр. 7, рис. 5.

родный слой почвы террасовых полей не позволяли обрабатывать их другими видами орудий⁸. Орудие не уходило глубоко в почву. При работе на «ирзу» умышленно не заостряемые концы лопастей скользили по корням, а наличие свободного пространства между ними давало орудию возможность перемещаться.

Четвертый вид «бел» — самый распространенный. Это обычное и для наших дней орудие с плоским, клиновидным металлическим рабочим концом (см. рис. 1, 5). В Ичкерии этим видом орудия обрабатывались значительные площади. Даже считалось, что на участке, где почва подготовлена таким заступом, урожай якобы бывает выше⁹. По мнению большинства информаторов, это орудие предпочиталось остальным из-за клиновидного рабочего конца, который, якобы, увеличивает площадь соприкосновения двух пластов, что способствует высоким урожаям.

Разновидность этого орудия с закругленным или прямоугольным рабочим концом (см. рис. 1, 4) не имела в прошлом такого широкого распространения.

Мотыги. Выше мы уже приводили слова П. И. Знаменского, что там, где нельзя пустить плуг, «не изжита еще мотыга»¹⁰. Ее использовали, наряду с «бел», не только на расчищенных из-под леса участках, но и на крутых склонах гор или на слишком маленьких террасных площадках, где нельзя было применять пахотное орудие. По нашим полевым материалам, для первичной подготовки почвы под посев использовались четыре вида мотыг.

Первый — «метиг» — легкое орудие с широким лезвием, характерное для всей предгорно-равнинной Чечено-Ингушетии. Эту мотыгу применяли для обработки легких почв. Ею пользовались также для прополки. Это же орудие на самой границе с Дагестаном (Ишхой-юрт и др.) известно под названием «каза».

Второй вид — тяжелая мотыга с узким лезвием, распространенная в основном в горах¹¹. Ширина лезвия 8—10 см — вдвое уже, чем у мотыг первого вида. Известна эта мотыга под двумя наименованиями — «берг» и «газа». Различают их по навершию. У «газа» (см. рис. 1, 9) навершие к концу утолщается. Старики считают, что оно использовалось для разбивания комьев земли. Иногда навершие рассекалось на две части, образуя два роговидных отростка. Существовала и деревянная разновидность «газа», известная под названием «гажа» (см. рис. 1; 8). Способ изготовления этого орудия очень прост. При рубке дерева твердой породы выбирали соответствующей толщины ветку, отходящую под нужным углом, и отсекали от ствола. Заготовку нагревали над костром, придавая нужную форму, обжигали рабочий конец и мотыга была готова.

В высокогорье, где земельный голод ощущался особенно остро, земледельцам приходилось отвоевывать у суровой природы каждый клочок земли. Выдолбленная на голой скале мизерная терраска с искусственной почвой называлась у вайнахов «ага». Для ежегодного расширения такой терраски и для подготовки на ней почвы под посевы использовали третий вид мотыги «злокберг» — кирку.

В районах подсечного земледелия, охватывающих всю предгорно-равнинную Чечено-Ингушетию, бытовал четвертый вид мотыги, известный под различными вариациями термина «дикаберг», «динаберг», «динберг». В этом орудии сочетались черты мотыги второго вида и топора.

К мотыгам мы относим и два орудия для прополки. В горах Чечни одно из них известно под названием «аьсти», на равнине — «цел» (см.

⁸ Аналогичное орудие для террасовых полей, но гораздо меньшего размера, мы видели летом 1970 года в краеведческом музее г. Сочи.

⁹ В этом доводе есть рациональное начало, но истинная подоплека кроется в том, что многие семьи, не имея рабочего скота, должны были вскапывать землю вручную.

¹⁰ П. И. Знаменский, Указ. раб., стр. 67.

¹¹ Альбом А. А. Исламова, стр. 9, рис. 2.

рис. 1, б). Орудие представляет собой четырехугольную металлическую пластинку, насаженную на длинную ручку при помощи двух черенков.

Эта мотыга давала возможность работать, не находясь в полусогнутом положении. Благодаря этому ею могли пользоваться старики.

Стремление удлинить рабочую часть объясняется тем, что в народе существовало поверье, будто растение боится и сжимается, когда над ним заносится лезвие, а это вредно сказывается на урожайности. Работая с орудиями типа «аьсти» и «цел», земледелец никогда не становился лицом к солнцу, а старался стать так, чтобы его тень ложилась на уже обработанные всходы, так как даже движение тени, якобы, может повлиять на урожайность.

В Ингушетии и в восточной Чечне (на границе с Дагестаном) под названием «цел» бытовало другое орудие типа мотыги. Этот же вид орудия на левобережье р. Аргун именуется «гам». В конце 1930-х годов участница экспедиции Государственного исторического музея А. Б. Зак описала это орудие. «У того же хозяина, — сообщает она, — мы получили мотыгу «гам» или «хаам» (последнее наименование орудия нам неизвестно. — С. Х.), употребляемую для прополки кукурузных полей. Железная языкообразная пластина этого орудия, заостренная с одного бокового края (длина 23 см, ширина 6 см) насажена на недлинную деревянную рукоятку (88 см) так, что лезвие направлено влево от ручки и формой напоминает кисть руки»¹². Принцип работы вышеописанного орудия такой же, как и у мотыги, — движение к себе. Оригинальность орудия заключается в том, что черенок образует дужку, которая в рабочем состоянии находится параллельно поверхности почвы (см. рис. 1, 7). Необходимость этой дужки в народе объясняют также нежеланием причинить злаку страх. Существует вариант этого орудия, у которого копьеобразная рабочая часть, заостренная с нижней стороны, насаживается на ручку при помощи втулки (см. рис. 2).

Бороны. Одним из орудий, широко применяемых в сельскохозяйственных работах, является, как известно, борона. У вайнахов есть целый ряд вариантов бороны. Бороны вайнахи использовали в основном для улучшения структуры почвы перед севом, а также для прореживания посевов, сбивания сорняков и т. д.

Бороны в зависимости от природных условий, в которых они применялись, а также по своим конструктивным особенностям, могут быть разделены на три вида: 1) волокуша — «мекха»; 2) борона с поперечной доской «у долу мекха»; 3) рамная борона — «Кюмсара мекха» (в двух вариантах).

Варианты первого вида описаны рядом авторов. В 1890-х годах Г. Вертепов сообщал: «Бороны они (ингуши. — С. Х.) совсем не употребляют; ее заменяет особо приготовленная большая метла из ветвистого кустарника твердых древесных пород. На метлу, во время работы ею, накладываются большие камни и другие тяжести. Такая борона при практикуемой у ингушей неглубокой распашке, с большим успехом засы-



Рис. 2. Чеченка с орудием для прополки — «гам»

¹² А. Б. Зак, Северо-Кавказская историко-бытовая экспедиция Гос. исторического музея 1936—1937 гг., «Труды Гос. исторического музея», (Сборник статей по истории СССР XIX в.), вып. XV, М., 1941, стр. 162.

пала зерна, в то же время сметала с полосы разные сорные травы»¹³. У тех же ингушей в конце 1920-х годов разновидность волокуши описал В. П. Христианович. «Волокуша,— отмечал он,— делается из прутьев, укрепляемых на деревянном остове. В волокушу впрягают пару волов. Двое рабочих наваливают [тяжесть] и управляют волокушей, а третий — погонщик волов»¹⁴.

Нетрудно заметить, что авторы описывают разные варианты волокуши. Описанная Г. Вертеповым, по-видимому, самая примитивная из всех нам известных. Применялась подобная волокуша лишь в исключительных случаях. Волокуша, зафиксированная В. П. Христиановичем, совсем другая. Для изготовления ее брали две поперечные планки, которые соединялись тремя перекладинами, центральная из них крепилась по горизонтали чуть выше двух крайних. Когда очищенные от сучьев толстые концы прутьев продевали между перекладинами, пропуская их под последней, то конец метлы оказывался прижатым к земле. Третий вариант волокуши широко известен на Кавказе. Это — сплетенная на трех кольях метла, прикрепленная к передней планке. Ее употребляли для закрытия семян, главным образом проса¹⁵.

К боронам мы относим и следующие два приспособления для обработки почвы. В Притеречном, Качкальковском и Сунженском районах после сева по полю волокли треугольную плетенку с усеченной вершиной «загар», сделанную из гибкой лозы без метлы. На широкую часть накладывали во время работы груз, стараясь распределить его равномерно по всей площади основания. При работе передняя, более узкая часть плетенки приподнималась, а задняя, более тяжелая подминала почву и уплотняла ее.

Это, с точки зрения народной агротехники, способствовало задержанию в почве драгоценной влаги, уносимой суховеями.

Для этой же цели в остальной предгорной и равнинной Чечено-Ингушетии использовали толстое бревно «хен», уплощенное с нижней стороны. Для того, чтобы «хен» не загребал почву, а придавливал ее, переднюю часть его чуть приподнимали. Для этого к середине бревна приделывали вертикальный шест, который боронующий оттягивал назад. Чтобы прицепить «хен» к тягловой силе, в нем просверливали отверстия, куда пропускали лозу, ремни и т. д., которые пристегивались к дышлу. Надо признать, что уплотнение верхнего слоя почвы после сева, хотя и примитивными средствами, в этих районах, подверженных частым засухам, для XIX в. было немалым достижением. Интересно, что орудие типа «хен» несколько видоизмененное, применяется и в наши дни на полях совхозов и колхозов.

Бороны второго вида представляют собой толстую доску, до полутора метров длины, 13—15 см ширины, 25—27 см высоты, намертво скрепленную в центре с дышлом (рис. 3а). Иногда по краям доски сверлили отверстия и пропускали через них прутья, в основном орешника, тонкими концами вперед, виноградную лозу, или же просто ремни. Продетые концы соединяли или прямо с ярмом или так, чтобы образовался равнобедренный треугольник с основой — доской, и присоединяли их к дышлу. Во многих случаях на нижней стороне доски или вырезали или выпиливали 15—20 зубьев длиной до 5—6 см¹⁶.

¹³ Г. Вертепов, Ингуши, «Терский сборник», Владикавказ, 1892, кн. 2, стр. 116.

¹⁴ В. П. Христианович, Горная Ингушетия, Ростов-на-Дону, 1928, стр. 189.

¹⁵ О. В. Марграф, Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства, М., 1882, стр. 251; Б. А. Калоев, Осетины (историко-этнографическое исследование), М., 1971, стр. 79; Т. Л. Алибердов, Адыгейские сельскохозяйственные орудия XIX и начала XX вв., «Уч. зап. Адыгейского НИИ языка, литературы и истории», т. IV (история и этнография), Краснодар, 1965, стр. 120.

¹⁶ На Кавказе подобные орудия не известны. В древнем Египте существовали грабли, напоминающие описанную нами борону второго вида (см.: И. Манасенин, Указ. раб., стр. 23, рис. 15, 3).

Эти бороны в начале XIX в. находили особенно широкое применение при подготовке участка под посев. С их помощью выравнивали поверхность, делали бороздки, куда попадали семена, располагавшиеся более или менее правильными рядами.

Со временем произошло слияние этих двух видов, некогда существовавших раздельно — «волокуши» и «бороны с поперечной доской». Трудно установить, произошло ли это ранее XIX в. или позднее, но в большинстве районов предгорной и горной Чечни и Ингушетии во второй половине XIX в. применялась именно такая синтезированная борона под названием «у долу мекха» (дословно — борона с доской). В начале XX в. она зафиксирована Н. С. Иваненковым. «Бороны или мекха (правильнее „мекха“.— С. Х.), — отмечал он, — так же примитивна, как и плуг. Она состоит из поставленной на ребро доски „мекеу“ („мекхан у“ — С. Х.), имеющей аршина 1,5 длины в нижнем краю и 4 вершка ширины, нижнее ребро доски заострено для того, чтобы срезать кочки, и метлы „мякаш“, состоящей из положенного горизонтально, вершка 2—3 толщиной, слоя хвороста, аршина 1,5—2 длины; толстые концы хвороста укреплены посредством двух палок к верхнему краю доски. В доску зделаны две жерди по 2,5 аршина длины, ...по чеченски „меретиыг“ (это в единственном числе, а правильно, „мекхан ретингаш“ — дышла.— С. Х.); на соединенных передних концах жердей укрепляется ярмо для впрягивания быков»¹⁷.

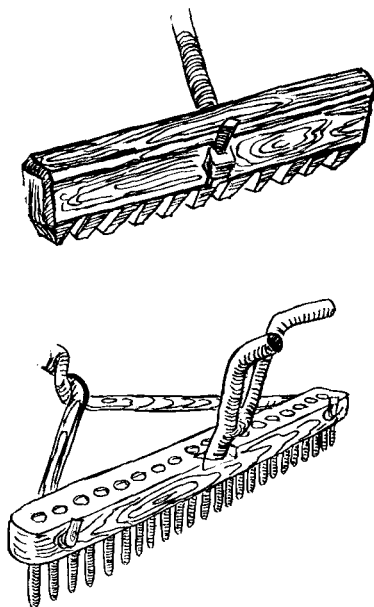


Рис. 3. Бороны: наверху — бороны с поперечной доской; внизу — «Кломсар»

В равнинной Чечне по всему Надтеречью, начиная от Пседаха и кончая Качкалыком был распространен переходный вид бороны от «у долу мекха» к рамной бороны «Кломсар мекха». Здесь при изготовлении этого орудия, вместо выпиливания зубьев, сверлили отверстия в доске и насаживали зубья 14—16 см длины, количеством от 15 до 20 штук из дерева крепкой породы. В названных районах бороны эта известна под наименованием «Кломсар», — а во внутренних — так именуют грабли (см. рис. 3, б).

Если бороны были необходима для разрыхления почвы перед посевом озимых после уборки яровых, то зубьев делали меньше, но они были более толстыми и короткими. Орудие пристегивали к тягловой силе так же, как и «у долу мекха». Одна из особенностей данного вида бороны состояла в том, что к поперечной доске крепились две ручки на одном основании или каждая отдельно, которые помогали управлять орудием (рис. 3, б). Иногда на этой ручке сидели.

Вариантом этой бороны можно считать и четырехугольную плетенку, к которой сзади приделывали деревянные серповидные крюки. Последние разрыхляли почву, когда на плетенку наваливали груз¹⁸. Теперь этой бороной почти нигде не пользуются.

¹⁷ Н. С. Иваненков, Горные чеченцы. Культурно-экономическое исследование Чеченского района Нагорной полосы Терской области, «Терский сборник», вып. VII, Владикавказ, 1910, стр. 112.

¹⁸ По-видимому, подобная бороны использовалась и у грузин, см.: Г. Читаева, Рафинское пахотное орудие, «Изв. ИЯИМК», I, 1937, стр. 289, рис. 35.



Рис. 4. Треугольная борона

дышлу за один из углов, но так, чтобы перекладки располагались поперек движения бороны.

Зубья для борон готовились из деревьев твердых пород — граба, ясения, кизильника и т. д. и высушивались в течение одного-двух лет. Количество зубьев варьировало от 25 (треугольная борона без перекладки) до 42 (четыреугольная борона с тремя перекладинами). Длина их также была различна — от 12—15 см до 50 и более см. С ростом стебля злаков удлинялись и зубья бороны. Раму делали из мягких пород деревьев: березы, клена, ольхи и т. д.

Зубья скреплялись с рамой двумя способами. Первый: в только что изготовленной из сырой древесины раме сверлили отверстия и вставляли сухие зубья. Затем борону оставляли на некоторое время где-нибудь в тени, чтобы она подсохла и «схватила» зубья. Вторым способом заключался в том, что сухие зубья вставлялись в гнезда сухой рамы и закреплялись при помощи клиньев. Но, так как в хозяйстве вайнаха необходимы были бороны с зубьями различной высоты, со временем вместо увеличения количества борон в хозяйстве, стали крепить зубья так, чтобы в любое время их можно было укоротить или удлинить по мере необходимости. Это достигалось креплением зубьев при помощи встречных клиньев на такой высоте, которая была необходима в данный момент. Для изготовления подобной бороны требовалось высокое мастерство. Количество зубьев, их длина, упругость должны были соответствовать размерам и весу бороны в целом, в противном случае орудие оказывалось непригодным к использованию.

В конце прошлого столетия в равнинных районах Чечено-Ингушетии деревянные зубья для борон начали заменять самодельными металлическими. Позднее, перед первой мировой войной под влиянием русских поселенцев и казаков, и эти металлические самодельные зубья стали вытесняться заводскими. В первые годы Советской власти появились железные рамные бороны. В горах же ими стали пользоваться только после коллективизации.

К третьему виду относятся бороны, названные нами рамными. Эта группа может быть разбита на две подгруппы. В первую следует включить орудия, представляющие собой треугольник из довольно толстых деревянных брусков, в которые вставлялись зубья. Было известно два вида треугольной бороны: с перекладной (рис. 4) и без нее. Последняя, по-видимому, более ранняя по происхождению. Казалось бы, перекаладина с зубьями деталь незначительная, но она несомненно повышала полезное действие орудия. К дышлу борона присоединялась за угол, противоположный перекаладине.

Вторая подгруппа — это рамные бороны четырехугольной формы с двумя или тремя перекладинами. Известно, что и эти орудия до появления железных борон прикрепляли к

Характерно, что некоторые традиционные формы борон, как например треугольные, выполненные в металле, широко используются в наши дни на колхозных и совхозных полях.

Распространение в прошлом разнообразных рамных борон было вызвано, по всей вероятности, появлением новой культуры — кукурузы, в связи с чем должна была измениться технология обработки почвы¹⁹. Известно, что рамные бороны с удлиняющимися зубьями применялись не только на равнине, но и в горах, что объясняется широким внедрением этой культуры.

* * *

Приведенные выше материалы показывают, что вайнахские орудия обработки почвы были весьма разнообразными: от наиболее архаичных (палка-копалка), с помощью которых, возможно, земледелие делало свои первые шаги, до сравнительно поздних, появление которых связано с проникновением в сельское хозяйство края орудий фабричного производства (железная борона).

Некоторые из орудий (волокуша, кое-какие мотыги и др.) известны и другим народам Северного Кавказа. Есть орудия, которые находят аналогии только у отдельных народов региона. К ним следует отнести плетенку с вделанными сзади крюками, которая встречалась у грузин, и «шалго бел» — у горных абхазцев.

Все это свидетельствует о том, что вайнахи не были изолированы от окружающего мира. На это указывает общность терминов, относящихся к различным сельскохозяйственным орудиям, например, «бел» у кумыков, кабардинцев, азербайджанцев; «цел» — у грузин; «газа», «каза» у аварцев, грузин и т. д.

¹⁹ Л. Л. Декапрелевич, Из истории кукурузы СССР, «Материалы по истории сельского хозяйства и крестьянства СССР», сб. IV, М., 1960, стр. 392.

О. Муродов

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДЭВАХ У ТАДЖИКОВ СРЕДНЕЙ ЧАСТИ ДОЛИНЫ ЗЕРАВШАНА

Несмотря на многовековое влияние ислама и борьбу духовенства с домусульманскими верованиями, древние образы демонологии сохранялись до начала XX в. в верованиях народов Средней Азии, в частности у таджиков. Наиболее распространены среди них были дэвы, представления о которых отразились в литературе, фольклоре и изобразительном искусстве.

Дэвы являются одними из древнейших персонажей верований индоевропейских народов. Происхождение названия демона, очевидно, коренится в той эпохе, когда иранские и индийские народы еще не разделились: слово «дэв» родственно латинскому «deus», древнегреческому «zeus», французскому «dieu», индийскому «deva».

Среди иранских народов дэвы некогда выступали в роли духов-покровителей, но под влиянием зороастрийской идеологии они были низведены на положение злых демонов. Так рассматриваются дэвы в Авесте — наиболее древнем письменном памятнике¹.

Представление о дэвах встречается в пережиточных верованиях многих ираноязычных² и тюркоязычных³ народов.

Цель и задача данной статьи — ввести в научный оборот новые материалы об этом образе, собранные у таджиков средней части долины Зеравшана. Эти материалы представляют особый интерес, так как разные авторы неоднократно отмечали «большую неясность и неотчетливость»⁴, «абстрактность и малоопределенность» образа дэва⁵.

В районе, где проводились исследования, находятся такие древние центры таджикской культуры, как Самарканд, Пенджикент, Ургут. В этих местах таджики живут в близком соседстве с узбеками, что,

¹ См. например, Вендидад XXII, цит. по: И. С. Брагинский, Очерки из истории таджикской литературы, Сталинабад, 1956, стр. 24.

² Н. Ханьков, Описание Бухарского ханства, СПб., 1843, стр. 208; А. А. Семенов, Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза, М., 1903, стр. 73, 74; А. А. Бобринский, Горцы верховьев Пянджа, М., 1908, стр. 104, 105; М. С. Андреев останавливался на этом персонаже во многих своих работах, на которые мы ссылаемся в дальнейшем.

³ См. А. А. Диваев, О происхождении Албасты, Джинна и Дива (Киргизская легенда), «Изв. об-ва археологии, истории и этнографии» (далее ИОАИЭ), т. XIV, вып. II, Казань, 1897, стр. 228—230; И. Кастанье, Из области киргизских верований, Ташкент, 1913, стр. 10—12; И. А. Чеканинский, Баксылык (следы древних верований у казахов), «Записки Семипалатинского Отделения об-ва по изучению Казахстана», т. I, вып. 18, Семипалатинск, 1929, стр. 75; С. М. Демидов, К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований у юго-западных туркмен, «Труды Ин-та истории и этнографии Туркменской ССР», т. VI, сер. этнографическая, Ашхабад, 1962, стр. 3; В. Н. Басилов, Культ святых в исламе, у узбеков Хорезма, М., 1969, стр. 29, 30, 59, 61, 67, 72 и др.

⁴ М. С. Андреев, По этнографии таджиков, Сб. «Таджикистан», Ташкент, 1925, стр. 176, 177.

⁵ Н. А. Кисляков, Охота таджиков долины р. Хингоу — в быту и в фольклоре, «Материалы по этнографии», 1937, № 4, стр. 111.

естественно, способствовало взаимным культурным влияниям, в частности в области верований.

Приводимые ниже материалы были собраны в 1966—1971 гг. среди таджиков, проживающих на территории сельсоветов Катта-Курган-Арыкского, Ходжа-Ахрарского, Даштаки-Болинского, Кульба-Паянского, Сочакского, Джума-Базарского (Самаркандский район), а также у таджиков Ленинабада и Бухары⁶, Ургута, Пенджикента и их окрестностей. Были опрошены отдельные таджики из горных районов Нурека, Матчи, Калаи Хум и др.

Наиболее ценные сообщения были записаны на магнитофонные ленты. Опрашивались как женщины, так и мужчины различных возрастов, профессий, социальных групп. Это были крестьяне, ремесленники, бывшие знахари, шаманы, муллы, многие из них были хорошими знатоками фольклора, в частности обрядового.

Более полные представления о различных духах-демонах, в том числе и о дэвах, сохранились у людей старшего поколения. Дэв считался демоном чрезвычайно опасным. Даже сейчас некоторые информаторы в разговоре не называют дэва по имени из боязни, что он может явиться и повредить. Поэтому слово «дэв» в разговоре часто заменяется словом «чиз» (нечто), «зараркунанда» (вредитель), «бадбахт» (несчастный) и т. д.

В народе бытовало много рассказов о якобы происходивших в действительности встречах людей с дэвами. Считалось, что они могут показаться в разном виде, но преимущественно в образе человека. Чаще всего дэв представлялся великаном. Характерный рассказ был записан от пожилого колхозника из с. Кульба-Паян. Еще до войны, когда он однажды ночью охранял колхозное гумно (хирман), ему почудилось, будто бы к нему приблизилось громадное, черное, человекообразное существо, ростом примерно в восемь метров, с длинными руками и ногами, с безобразным лицом и устрашающим взглядом. Рассказчик понял, что ему явился дэв, сильно испугался, но не растерялся и стал угрожать чудовищу серпом и вилами. Дэв, злобно покосившись, прошел мимо и скрылся в темноте⁷.

Другому информатору лет 35 назад в полночь у берега большого арыка дэв показался в виде черного худого великана, очень высокого роста. Он был в подпоясанном халате, с голой грудью, в завернутых до колен штанах. Чудовище прямо шагало на рассказчика. Испугавшись, тот схватился за нож, но дэв скрылся. После этого рассказчику время от времени стало казаться, что он видит этого дэва⁸. Любопытно поверие, что отогнать дэва можно каким-нибудь острым железным предметом — ножом, серпом, вилами.

В прошлом таджики верили в дэвов-оборотней. Считали, что дэв может принять образ товарища, гостя, знакомого и, таким образом, обманув человека, приблизиться к нему, чтобы повредить. По словам пожилого колхозника из кишлака Шурбой, лет 30 назад ему рассказали случай, когда дэв «показался» жителю кишлака Ходжа-Сакко Ходжаёр-полвону⁹ в образе его знакомого. Однажды, когда Ходжаёр устроил на своем участке помочь (хашгар), он пришел за кушаньем домой, где в это время никого не было. Вдруг кто-то постучал в дверь. Ходжаёр, открыв ее, увидел перед собой старого приятеля, который недавно с ним поссо-

⁶ Население Бухары, включающее в себя значительное число узбекских групп, в подавляющем большинстве таджикоязычно. См. О. А. Сухарева, Бухара XIX — начала XX в. (Позднефеодальный город и его население), М., 1966.

⁷ Полевые материалы автора.

⁸ Полевые материалы автора, 1968 г.

⁹ «Полвон» («пахлавон» литературное «богатырь», «силач»). Явление дэва сильным людям, с которыми он вступает в единоборство, составляет один из часто повторяющихся сюжетов народных рассказов о дэвах.

рился. Ходжаёр подумал, что его друг, пользуясь случаем, чтобы помириться, пришел на помощь. Он обрадовался и протянул руку, чтобы поздороваться. Но «гость» крепко схватил Ходжаёра за руку и стал с ним бороться, постепенно увлекая его в укромный угол двора. Ходжаёру стало обидно, что тот, кого он встретил как гостя, затаил против него зло. После упорной борьбы Ходжаёр свалил противника и стал угрожать ему ножом. Тот сдался: «Больше не буду, скажи, что ты требуешь?» Только тогда Ходжаёр понял, что он сражался с дэвом, испугался и тут же на месте потерял сознание и скоро умер¹⁰.

Очень близкие представления о дэве имелись у горных таджиков¹¹ и у других народов Средней Азии. Рассказ о дэве был записан нами в совхозе «Кашкадарья» Каршинского района Узбекской ССР от узбека по имени Шеркул. Небезынтересно привести этот рассказ, поскольку верования кашкадарьинских узбеков почти не изучены. По словам Шеркула, несколько лет назад однажды под вечер к его дяде Элбою, когда он пас скот на летовке, подошел «черный человек», чем-то напоминавший одного его знакомого, и, к удивлению Элбою, вступил с ним в единоборство. Элбой был сильным и не сдавался. Борьба продолжалась долго. Наконец Элбой свалил своего противника на землю и сел на него. Но тут черный человек исчез, а Элбой потерял сознание. На другой день его нашли совершенно больным. Решив, что болезнь причинил дэв, к Элбою приглашали для «отчитывания» мулл. Проболев долгое время, он выздоровел¹².

О широком распространении представлений о дэве в образе человека говорят и другие собранные нами материалы.

Хотя обычно считали, что дэвы — это демоны мужского пола, нами зафиксированы и рассказы о дэвах в образе женщины. Дэвы женского пола («дэви мода», «дебзанак») — это косматые женщины с рыжими волосами, иногда одетые в белую паранджу. По поверию, дэвы-женщины могут быть разного возраста и чем они моложе, тем сильнее и вреднее.

О своей встрече с дэвом-девушкой рассказал пожилой мясник родом из Ургута. Однажды во сне ему явилась девушка с рыжими растрепанными волосами. Она подняла руку, чтобы его ударить, но за него заступилась какая-то высокая, приятного вида старуха с белым платком на голове, которая сказала девушке: «Не бей его, он что-нибудь тебе даст». Время от времени рассказчик видел девушку во сне, и она требовала от него то ту, то другую жертву. Проснувшись, он старался незамедлительно выполнить ее требования. Но однажды ему приснилось, что девушка-дэв бросила ему в рот полный совок горящих углей, так что все внутри у него запылало. После этого девушка перестала ему являться, но этот жар он чувствует в себе до сих пор, хотя прошло 17 лет¹³.

Другому информатору женщина-дэв стала являться во сне, особенно когда он ложился спать ухауза (водоема). Она садилась около него, старалась соблазнить. Один раз она залезла к нему в постель, но он выгнал ее, ударив локтем в грудь, так как понял, что это не добрый дух-пари, с которым люди могут общаться, а дэв¹⁴.

По верованиям, распространенным в прошлом у таджиков средней части долины Зеравшана, дэвы могут принимать облик не только человека, но и разных животных. Очень часто дэв появлялся в образе коня. Более того, иногда считали, что сам конь — дэв¹⁵. Когда конь понесет или начинает беситься, пугаться, вставать на дыбы и не слушаться своего хозяина, говорят, что «коня беспокоит его дэв». В такой момент суевер-

¹⁰ Полевые материалы автора, 1968 г.

¹¹ А. А. Семенов, Из области религиозных верований горных таджиков, «Этнографическое обозрение», кн. XIII, № 4, М., 1892, стр. 84—85.

¹² Полевые материалы автора.

¹³ Полевые материалы автора, 1969 г.

¹⁴ Там же, 1968 г.

¹⁵ См. О. А. Сухарев, Пережитки анимизма у равнинных таджиков, Канд. дис., Л., 1940, стр. 61, 62.

ные люди ни за что не подойдут близко к коню и не разрешат подойти другим, опасаясь, что «дэв коня может ударить». По поверию, дэв может повредить людям, часто бывающим при лошадях. Если такой человек вдруг заболел или скоропостижно умер, это приписывалось вреду, который причинил дэв коня¹⁶. Так старики объяснили внезапную болезнь и смерть 16-летнего юноши из кишлака Кульба-Паян. Рассказывали, что в первый раз дэв показался ему среди бела дня в виде красиво наряженного коня, который стал на его пути; второй раз — ночью в виде разноцветных огней; третий раз — в виде собаки, преследовавшей его.

В Самарканде, как и в других местах, еще недавно существовал обычай перевозить невесту в дом жениха поздно вечером только верхом на коне. При этом считали, что «невесте, сидящей на коне, не может повредить ни один злой дух, так как конь — это дэв», и другие демоны не смеют приблизиться¹⁷.

Многие информаторы, рассказывая о дэве, часто ссылались на свои сны. По их мнению, если человеку снился конь, считалось, что ему явился дэв. Если во сне человек ездит верхом на красиво убранном заседланном коне, особенно белой масти, это понималось как знак того, что его желания исполнятся. После такого сна ходили веселыми и довольными¹⁸.

Существует также представление, что дэв может показаться человеку в облике быка, коровы и теленка, и лишь необычное для животного поведение выдавало дэва.

Если животное — дэв, оно начнет увлекать погнавшегося за ним человека к кладбищу или в какое-нибудь другое безлюдное место, стремясь повредить ему. Например, по рассказу колхозника Пардабоя из с. Шурбоича, лет 30 назад ночью, когда он поливал колхозную бахчу, дэв показался ему в образе большого быка. «Бык» сидел на задних ногах на куче навоза, преграждая ему путь. Рассказчик стал угрожать быку кетменем, тот встал и перешел на бахчу, где на грядках лежали спелые дыни, и стал их пожирать, а когда Пардабой выгнал быка с бахчи, тот перешел в виноградник и стал топтать лозы. Наконец, бык побежал в сторону кладбища и вдруг исчез из вида. Только тогда рассказчику пришло в голову, что это не настоящий бык, а дэв¹⁹.

Аналогичные рассказы были записаны в других районах. Интересен рассказ колхозника-ходженца о случае, происшедшем с его приятелем Ашурбоем. Вечером, возвращаясь с работы, Ашурбой решил набрать в саду яблок. Вдруг откуда-то появился бык и стал пожирать яблоки, которые Ашурбой натряс с дерева. Ашурбой несколько раз отгонял быка, запирал его в загон, но тот все равно появлялся под деревом и не давал ему набрать яблок. Ашурбой вернулся домой ни с чем. На другой день он рано утром пошел в сад. К его удивлению, яблок под деревом было много, и он не нашел никаких следов вчерашнего быка. Он сообразил, что это был не настоящий бык, а злой дух — джин или дэв, испугался, заболел и умер²⁰.

Житель кишлака Раванак рассказал, что один человек решил поздно ночью полить огород. Вдруг он увидел корову с только что родившимся теленком. Как только человек подошел поближе, теленок встал на ноги и стал отходить вместе с коровой. Решив, что это заблудившаяся корова соседа, человек хотел догнать их и увести домой, но вдруг

¹⁶ Такое же представление имели о коне и его дэве узбеки-локайцы. См. Б. Х. К а р м ы ш е в а, Узбеки-локайцы южного Таджикистана, Сталинабад, 1954, стр. 81.

¹⁷ Полевые материалы автора.

¹⁸ По представлению персов, белый конь считался благотельным, если человек видел его во сне, это предсказывало исполнение желаний. См.: С. Х е д а я т, Найранги-стан. «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XXXIX, М., 1958, стр. 310.

¹⁹ Полевые материалы автора, 1968 г.

²⁰ Там же.

увидел, что теленок стал ростом с корову. Тогда он решил, что это был джин или дэв²¹.

Согласно верованиям самаркандских гаджиков, считалось, что дэвы постоянно забавляются и играют на рогах коров и быков. Поэтому суеверные люди старались без особой надобности поздно ночью не заходить в хлев, а тем более не прикасаться к рогам быка или коровы.

Представления о дэве, аналогичные изложенным, были записаны нами также в Бухаре. Об этом же читаем у С. Айни в рассказе «Ахмади девбанд» (Ахмад — покоритель дэвов)²².

Представление о дэве как об исполине, имеющем на голове рога или же принимающего вид быка или коровы, было распространено не только у гаджиков изучаемого района, но и у тюркоязычных народов, в том числе у узбеков²³ и туркмен²⁴. Что это представление отнюдь не случайно и отражает древнюю традицию, свидетельствует тот факт, что на древних стенных росписях²⁵ и на средневековых миниатюрах дэвы изображались с коровьими или бычьими рогами²⁶.

Дэв мог принимать и образ других животных: козла²⁷, осла, свиньи и даже собаки. По словам бывшей шаманки из кишлака Кульбаи Боло, несколько раз, когда она выходила ночью во двор, дэв показывался ей и ее мужу в виде большой черной лохматой собаки с противной мордой и горящими глазами. Однажды шаманка, увидев ее сидящей на задних лапах около мусорной ямы, приняла за свою собаку и хотела прогнать. Однако та даже не шевельнулась и продолжала смотреть на женщину, принимая все более страшный вид. Тогда шаманка поняла, что это дэв, поспешила в комнату и стала читать заклинания. Дэв скрылся²⁸.

Женщина из с. Баги-Заган, бывшая знахарка, рассказывала, что ее пожилой сосед однажды ночью, вернувшись с пира, вдруг услышал во дворе вой своей собаки. Когда он, вооружившись дубинкой, вышел во двор, то увидел, что на его собаку напал какой-то черный пес. Сосед несколько раз ударил чужого пса, но тот не реагировал на удары, а у него самого вдруг ослабели руки. Неожиданно чужой пес превратился в черного человека — в черном халате, черной шапке, черных штанах. Испугавшись, человек стал пятиться к двери и, войдя в дом, рассказал жене о случившемся. Затем он потерял сознание и на следующий день умер. Люди говорили, что ему повредил дэв²⁹.

Необходимо отметить, что представление о дэве в облике собаки противоречит зороастрийскому воззрению на собаку как на священное животное, которое охраняет человека от злых духов, в том числе и от дэвов. Хотя в то же время в последнем рассказе отразились взгляды на существование вражды между дэвами и собаками. Нечто подобное отмечено в верованиях уратюбинских таджиков³⁰.

²¹ Полевые материалы автора, 1968.

²² Один из персонажей рассказа С. Айни принимает за дэва бродившего ночью по хлеву рабочего быка. См. С. Айни, Ахмади девбанд, Душанбе, 1969, сах. 16—23.

²³ «Узбекско-русский словарь», М., 1959, стр. 124.

²⁴ В. Н. Б а с и л о в, Указ. раб., стр. 115.

²⁵ У. Пу л о д о в, Кашфийги асрори кухан, «Сади Шарк», 1967, № 1, сах. 139.

²⁶ Дэвы в таком виде изображены на одной миниатюре XVII в., хранящейся в архиве автора статьи.

²⁷ См. А. Фирдоуси, Шах-Наме, т. I, М., 1964, стр. 507—509. Дурная слава о козле распространена по Средней Азии. Его называют «дьявольским животным» (шайтони), а горные таджики его прямо именуют «дэвом» (д'ев). См. М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. II, Сталинабад, 1958, стр. 127, 128.

²⁸ Полевые материалы автора.

²⁹ Там же. По существующему поверью, человек, считавшийся побитым дэвом, умирает в тот же час, на второй или третий день.

³⁰ О. А. Сухарева, Пережитки анимизма у равнинных таджиков, Канд. дис., Л., 1940.

По существовавшему среди таджиков поверью, дэвы могут показываться людям также в виде огня, столба пыли, смерча и просто в виде черноты. В научной литературе было высказано мнение о происхождении дэвов из дыма, огня и о связи этого представления с общим индоевропейским представлением о божестве света, огня³¹. Считалось, что дэв в образе огня — самый сильный и вредный, с ним не могут бороться простые люди, это по силам только заклинателям (дэвбандам).

Интересны также существовавшие у таджиков представления о связи дэва с вихрем и смерчем³². Верили, что если человек в субботу или в среду бросит нож в самый центр кружащегося вихря, он убьет дэва, от которого на земле останутся следы крови. Было широко распространено поверье, что все духи-демоны, в том числе дэвы, боятся острых железных предметов, особенно ножа. Так как нож в ножнах, подвешенный к поясу, был обязательной принадлежностью национального мужского костюма, считалось, что духи для мужчин не так опасны, как для женщин, которые могли обороняться только с помощью кухонного ножа. В случае появления вихря женщины для защиты должны были громко и часто повторять слова «нож» и «красный перец».

Как видно из приведенных выше рассказов, с дэвом обычно встречались мужчины, отличающиеся силой, храбростью, нередко это были борцы, любители спортивной игры и т. п. Что касается женщин, то они видят дэвов, как правило, во сне, и болезнь наступившая после такого сна, приписывается духам.

В литературе было отмечено, что у горных таджиков, наряду с представлением о злых дэвах, существовала также и вера в благодетельного Белого дэва («Дэви Сафед»), названного М. С. Андреевым «Белой богиней»³³. Горные таджики представляли себе этого духа в образе старухи³⁴ с седыми волосами, одетой в белое, выступающей в роли хозяйки мельницы и прокровительницы прях³⁵. О благодетельной роли этого мифического существа говорится в поверьях, бытующих у узбеков Хорезма³⁶. У равнинных таджиков таких поверий нами, как и другими исследователями, не обнаружено, здесь дэвы всегда злые демоны.

Превращение дэвов — добродетельных духов в демонов зла произошло давно: еще в X в., когда писалось «Шах-Наме» Фирдоуси; Белый дэв, убиваемый Рустамом, уже представлялся как злой дух, вредящий людям.

Хотя дэвы представлялись демонами могучими, сильными, но все же считалось, что борьба с ними возможна. Дэв отступает перед тем, кто его не испугался.

В борьбу с дэвами вступают шаманы и заклинатели. В случае, если болезнь приписывалась дэву, прибегали к различным магическим обрядам, таким, как «алас» (изгнание болезни с помощью огня или какого-нибудь жертвенного предмета, которым обводили вокруг головы боль-

³¹ И. С. Брагинский, Из истории таджикской народной поэзии, стр. 118; И. Кастанье, Указ. раб., стр. 11, 12.

³² «Таджико-русский словарь», М., 1954, стр. 125. Аналогичные представления о дэве (дейеу-парей), олицетворившихся в образе «царя ветров, всеокрушающего вихря» имелись у башкир. См. С. И. Руденко, Башкиры. Историко-этнографические очерки, М., 1955, стр. 319.

³³ М. С. Андреев, По этнографии таджиков; его же, Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны), сб. «По Таджикистану», вып. 1, Ташкент, 1927, стр. 73—74; его же, Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927—1928 гг.), Душанбе, 1970, стр. 168, 169; М. С. Андреев и Е. М. Пещерева, Ягнобские тексты, М.—Л., 1957, стр. 171—172.

³⁴ Е. М. Пещерева, Гончарное производство в Средней Азии, М.—Л., 1959, стр. 129.

³⁵ Л. Ф. Моногарова, Материалы по этнографии язгулемцев, «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XLVII, М., 1959, стр. 73, 74.

³⁶ Г. П. Снесарев, Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969, стр. 29.

ного), «шиппондан» (страхивание с больного злых и вредивших ему демонов), «күчурма» (изгнание злых духов из тела больного с помощью камлания). Эти обряды выполняли знахари и шаманы. В заговорах, заклинаниях и призываниях, произносившихся ими, нередко встречаются упоминания дэвов. Например, в заговоре, произносимом во время обряда «кинабурорй» (изгнание злых духов и вреда, причиненного дурным глазом), упоминается «злоба дэва» («дев кйна»), а в другом заговоре, читаемом при обряде «развязывания» («кушоиш»), говорится: «Если дэв мешает этому человеку иметь потомство — я развязываю!»³⁷. Во время камлания, призывая духов-покровителей, шаманка говорила: «... Девы булса хайдагин! Бадбахтли бу зиённи, тоғдай истар кйнагин!» (...Если это дэв — изгони его! Этого злосчастного вредителя, похожего на гору, накажи!)³⁸.

Верили, что дэвы вредят людям, появляясь в сновидениях. Поэтому когда человеку снились голодный бык, корова, конь, а также конина, говядина, считалось, что дэв требует жертвенного угощения. Готовили специальное обрядовое кушанье, так называемое кушанье дэва («деб-оши») — особым способом приготовленный плов с кониной или говядиной (иногда смешивали то и другое). Это кушанье варила шаманка или знахарка вечером в субботу или среду. Все приготовленное клали в новую глиняную чашку (коси сафоли охари) и ставили ее под мостом, под забором у водостока (обмури) или же в стойле коня или быка так, чтобы дэвы могли дотянуться и съесть. Кушанье сами даже не пробовали. При этом говорилось: «Пусть это будет вашей едой». Когда кушанье ставилось под мостом или у забора, рядом с чашкой зажигалась пара чернокрасных лучинок, а если еда ставилась в стойле, то зажигали четыре пары лучинок черного, красного, зеленого и коричневого цвета, располагая их с четырех сторон вокруг животного: одну пару у головы в кормушке, другую у хвоста в навозе, а две по бокам. Этот обряд не сопровождался молитвой, так как он был посвящен дэву, т. е. демону.

Шаманки готовили «кушанье дэва» и тогда, когда устраивали у себя дома обряд «париталбон» («приглашение пари»). Сварив «деб-оши», они клали его на блюдо и ставили на скатерть рядом с другими приготовленными для духов кушаньями. В этом случае участники обряда съедали его, как и все приготовленные блюда.

Считалось, что некоторые люди имеют власть над дэвами. В такой роли выступали чаще всего некоторые муллы, прошедшие через особое испытание. В Средней Азии их называли «дэвбанд», «дуохон», а таджики изучаемого района употребляли также термины «азоимхон», «касидахон». Мулла, решивший стать дэвбандом, избирал себе наставника — «пира» среди мулл, уже известных как покорители дэвов. Разрешение на то, чтобы стать дэвбандом давалось после соответствующего угощения, в котором участвовали муллы и благочестивые старики. Получив разрешение, претендент на звание дэвбанда проводил 40 дней в уединении и молитве (чилла мишишт), соблюдая пост (руза медошт, пархез мекард). На 41-й день в полдень он уходил куда-нибудь в уединенное пустынное место, очерчивал вокруг себя круг и начинал читать заклинания (касида). Чтение продолжалось до тех пор, пока ему не являлись дэвы, сначала в облике различных животных — кошек, собак, ревущих тигров, львов, которые затем превращались в пылающий вокруг магического круга огонь. Если претендент выдерживал это «испытание», он становился дэвбандом, и ему приписывалась сила изгонять из больных

³⁷ Если причину бесплодия человека приписывали дэву, во время совершения обряда «кушоиш» шаманка многократно произносила имена дэвов и при этом дула на живого петуха (хурўзчўча), которого держал больной. После совершения обряда петуха резали, из него варили суп (шўрбо), который съедали вдвоем бездетные супруги.

³⁸ Записано у быв. шаманки Дж. Юсуфовой.

³⁹ См. О. А. Сухарева, Пережитки анимизма у равнинных таджиков.

духов, в том числе и дэвов. Считалось, что без помощи наставника выдержать это испытание невозможно. Тот, кто пугался являющихся ему духов, платился болезнями: у него кривился рот, шея, наступало безумие. Муллы-дэвбанды изгоняли из больных дэвов, читая над ними стихи из Корана и разные заговоры (дуо) на таджикском и узбекском языках. Эти заговоры были записаны в рукописные книжечки и имелись у дэвбандов и азоимхонов. Отчитывание обычно сопровождалось ударами по спине и плечам больного палкой (таёк), плеткой (қамчин), ножом (корд) или четками (тасбеҳ).

Итак, образы дэвов выросли из древних анимистических представлений народа. Олицетворяя первоначально такие явления природы, как огонь и смерч, позднее духи приняли образ домашних животных — коня, быка, коровы, собаки, когда-то считавшихся священными. В результате установления зороастризма древние добрые боги были превращены служителями новой религии в злых демонов — дэвов, вредящих человеку и его хозяйству. В этой роли демоны-дэвы пережили века, их образ не смогло искоренить многовековое господство ислама.

В наши дни обряды, связанные с дэвами, уходят в прошлое. Даже многие бывшие шаманы и знахари отказываются от религии. Этот упадок и изживание древних верований ясно ощущались при сборе материала, характеризующего древние доисламские верования.



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

Р. Ш. Джарылгасинова

УДИВИТЕЛЬНЫЙ ОСТРОВ ЧЕДЖУДО

Восточная мудрость гласит: все начинается с дороги.

В знойные летние дни 1959 г. вместе с этнографическим отрядом, руководимым Татьяной Александровной Жданко, я приехала в корейский рисоводческий совхоз «Раушан» Кунградского района Каракалпакской АССР. Отряд вскоре направился к Аральскому морю изучать быт рыбаков, а я осталась.

Все казалось необычным в тот сезон: и первая самостоятельная этнографическая работа, и рассказы корейцев, и их язык; своеобразные жилища и национальная кухня; народные мелодии и удивительные музыкальные инструменты, и, конечно, бескрайние рисовые поля.

Во время этой экспедиции и произошли события, положившие начало нашему сегодняшнему путешествию.

...Солнце уже село и на небе загорались первые яркие звезды. Вечерний ветер нес с полей запахи воды и цветущих рисовых колосьев. Гладкие золотистые циновки, которыми было устлано *кудури*¹, продолговатые и жесткие корейские подушки создавали ощущение прохлады.

— Ну вот, а теперь я тебе покажу такую вещь, какой ты еще, наверное, никогда не видела, — сказала, приветливо улыбаясь и подсаживаясь ко мне поближе, *амэ*². В руках она держала небольшой сверток, обернутый куском красного шелка.

В комнате, где мы сидели, стало быстро темнеть, но свет зажигать не хотелось. *Амэ* положила сверток на низенький столик и стала не спеша разворачивать его — и вдруг как будто серебряный луч пронзил сумрак надвигающейся ночи. Это фантастические драконы, резвясь, поднимали свои головы из глубин океана. Они плескались и играли в море лунного света, озарившего комнату и заблестевшего на их чешуе... На столе передо мною лежала небольшая шкатулка из темно-красного лака, инкрустированная причудливым узором из перламутра.

— О, это очень старинная вещь, — задумчиво проговорила *амэ*, нежно проводя рукой по гладкой поверхности шкатулки. — Давно хранится она в нашей семье. Даже поговаривали, что когда-то привезли ее издалека, с острова Чеджудо. И, может быть, этот перламутр добыт со дна океана женскими руками...

¹ *Кудури* (кор. диал.) — утепленный пол. Название для отопительной системы в корейском традиционном доме.

² *Амэ* (кор. диал.) — «бабушка», так называют пожилых женщин.

В комнате стало тихо. Говорить не хотелось.

— Опять Чеджудо! — думала я, — этот далекий и удивительный корейский остров. Всего лишь несколько дней назад, в жаркий полдень на полевом стане записала я древний миф, события которого тоже «происходили» на Чеджудо.

Над Раушаном опустилась великолепная теплая ночь. Как нарисованные лежали на земле причудливые тени. Степь уходила за горизонт. Рядом была пустыня, и ее близость чувствовалась даже ночью.

И среди этого степного раздолья, как сказка, как мечта, наконец как зов, рождался в душе образ далекого острова, затерянного в водах южных морей.

В жизни и судьбе каждого народа есть такие заветные памятные места: горы, реки, города, острова, названия которых всегда произносят с особой теплотой. Таково для каждого корейца название острова Чеджудо. Это имя всегда признают с любовью. Сразу же вспоминаются страницы героической истории Чеджудо, своеобразие его диалекта и культуры, необычные природные условия, мужественные женщины-ныряльщицы, добывающие с морского дна жемчуг и водоросли, полная трагизма судьба этого острова в наши дни.

Остров камней и ветров

Да, все кажется необычным и удивительным на этом острове. И сам он, своей четко очерченной эллипсоидной формой и возвышающейся почти в самом центре вершиной Халласан (1950 м), напоминает гигантский старинный щит, как бы заброшенный в морские просторы рукой мифического героя.

Этот самый большой корейский остров (1862 км²) расположен в 185 км к югу от Корейского полуострова. В 1968 г. его население составляло 320 тыс. чел. С августа 1946 г. остров Чеджудо — отдельная провинция Южной Кореи.

Не однажды жители Чеджудо выступали застрельщиками народных восстаний в Корее. Много славных страниц вписали они в историю национально-освободительной борьбы корейского народа против американской экспансии, за объединение родины. В последнее время все чаще в прессе появляются сообщения о том, что США стремятся превратить о. Чеджудо — этот уникальный этнографический заповедник Кореи — в базу стратегических бомбардировщиков и хранилище ядерных боеголовок...

В европейской, американской и русской дореволюционной литературе о. Чеджудо известен под именем Квельпарт, которое было ему дано голландским моряком Генрихом дю Гамелем, одним из первых европейцев, попавших сюда в 1653 г. в результате кораблекрушения³.

Древнекорейским государствам о. Чеджудо был известен как Тхамна⁴. В правление вана династии Корё — Коджона (1214—1259), уже после того как остров вошел в состав корейского государства, его стали называть Чеджудо. С начала XV в. это название стало постоянным⁵.

Необычные географические условия острова и особенности этнической истории своеобразно преломились в культуре и быту островитян.

Возникший в незапамятные времена со дна океана вследствие бурной вулканической деятельности, остров почти весь состоит из размытых потоков лавы. Обилие базальтовых пород на о. Чеджудо наложило свой отпечаток на внешний вид жилищ островитян. Станный и неповторимый

³ «Описание Кореи», СПб., 1909, ч. 1, стр. 61, 62.

⁴ «Новое добавление к описанию земли корейской и ее достопримечательностей», Пхеньян, 1952, т. 2, стр. 685, 686 (на ханмуне; далее — «Новое добавление...»).

⁵ «Korean encyclopedia», Seoul, vol. 5, p. 520 (на кор. яз.).



Рис. 1. Для защиты от тайфунов и сильных ветров, проносящихся над островом, жители возводят вокруг домов, селений и полей высокие каменные ограды

облик имеют дома, сложенные из черных камней, и деревни, обнесенные высокими черными каменными оградами.

Остров каменист и неудобен для земледелия. Скудость почвы и обилие камней привели к тому, что культура поливного риса занимает в хозяйстве островитян незначительное место. С глубокой древности основной зерновой культурой является просо. На очищенных от камней участках жители острова выращивают также пшеницу, ячмень, гречиху, различные бобовые культуры. Еще одна особенность быта островитян состоит в том, что их селения, как правило, расположены не в горных долинах, а около водоемов или бьющих из-под земли фонтанов. Это вызвано особым характером рек на острове. Беря начало в горах, они затем нередко пропадают с поверхности и появляются вновь на более низком уровне. Очень часто на побережье подземные воды вырываются на поверхность под давлением морской воды. Поэтому в приморских селениях жители строят не ирригационные каналы, а дренажи для сохранения полей⁶.

Чеджудо — самый теплый район Кореи. На северном побережье средняя январская температура равна $+4,7^\circ$, апрельская $+12,3^\circ$, августовская $+26^\circ$ ⁷. Южное побережье, огражденное горной цепью от северных ветров, отличается еще более теплым климатом. На севере — не более двадцати снежных дней в году. Снег сразу же тает. Только на вершине горы Халласан он держится несколько дольше. На южном побережье снег выпадает в исключительных случаях.

Теплый мягкий климат позволил жителям острова выращивать цитрусовые культуры. В одном из исторических преданий даже повествуется о том, что когда посланцы с о. Чеджудо впервые прибыли в Сеул с апельсинами, это произвело такое сильное впечатление на корейский королевский двор, что в ознаменование этого события в стране

⁶ С. И д з у м и, Чеджудо, Токио, 1966 (на япон. яз. с англ. резюме), стр. 3. Иллюстрации к данной статье взяты из этой книги.

⁷ В. Т. З а й ч и к о в, Корея, М., 1951, стр. 426—427.



Рис. 2. На плодородных полях около водоемов мирно пасутся табуны лошадей

были объявлены внеочередные экзамены для чиновников. Якобы с тех пор их ежегодно проводили в эти дни (11-го числа 11-го месяца)⁸.

В народном фольклоре о. Чеджудо характеризуется как место, где «много камней и много ветра». Действительно, над островом проносятся самые сильные в Корее ветры. Летом его атакуют тайфуны с Восточно-Китайского моря; северный ветер с материка, пролетая над Корейским проливом, насыщается влагой и приносит на о. Чеджудо пасмурную и дождливую погоду зимой. Количество осадков здесь самое большое в Корее:

Постоянно дующие ветры заставляют островитян покрывать соломенные кровли своих домов своеобразной плетеной сеткой, назначение которой защитить крышу от сильных порывов ветра. Направлениями ветров определяется также планировка поселений и расположение домов в усадьбе. Для защиты от ураганов, несущихся с моря, вокруг домов возводят высокие каменные ограды. Нередко за этими оградами скрывается несколько домов односельчан, а порой — и целые деревни (рис. 1)

Ущелья и горные цепи острова некогда были покрыты прекрасными лесами, основу которых составляли сосновые рощи и особые породы тиса, известного под именем «красного дерева». Наличие зарослей бамбука и тростника определило развитие на острове различных видов домашних ремесел, связанных с обработкой этих растений. В XIX в. Чеджудо поставлял на материк циновки, занавеси, изготовленные из тонких, разнообразно раскрашенных бамбуковых пластинок, а также традиционные мужские шляпы *кат* с высокой тульей, сделанные из тонко расщепленного окрашенного бамбука или конского волоса. Однако в настоящее время лесные богатства Чеджудо быстро уничтожаются. И склоны гор почти повсеместно оголены.

Достопримечательностью острова являются плодородные луга, которые с давних пор используются как пастбища (рис. 2). Чеджудо — единственная область Кореи, где в хозяйстве до сих пор огромную роль играют коневодство и разведение крупного рогатого скота. Уже в первых веках нашей эры жители Чеджудо, как сообщают древние китайские авторы, разводили крупный рогатый скот и свиней. В XIII в. остров был превращен монголами в огромное пастбище для их табунов. Американский исследователь Ш. Маккюн писал, что еще в 50-х годах нашего века более 70% всех лошадей в Корее выращивалось на Чеджудо⁹. Однако в последние годы в связи с развитием современ-

⁸ «Описание Кореи», ч. 2, стр. III.

⁹ Sh. McCune, Korea's heritage. A regional and social geography, Tokyo, 1968, p. 184.

ного транспорта и утратой рынков сбыта коневодство на Чеджудо приходит в упадок. Прекрасные пастбища используются больше для разведения крупного рогатого скота.

Для Чеджудо характерно необычное, на первый взгляд, сочетание хозяйственных укладов: в горных районах жители разводят лошадей и крупный рогатый скот, а на морском побережье женщины ищут жемчуг и добывают водоросли со дна моря.

И в этом сочетании — одна из неповторимых особенностей острова.

Чамнё — «ныряющие женщины»

Море. Вог, пожалуй, то главное, что определяло и определяет образ жизни островитян.

С глубокой древности народная фантазия населила его глубины могущественными и страшными чудовищами. Повелителю моря — дракону, еще недавно приносились человеческие жертвы. Около Чеджудо, по народным поверьям, водились акулы, которые плакали человеческими слезами, и каждая их слеза превращалась в жемчужину. На волнах далеко от суши вскармливала грудью своих детенышей *иньо*, с головой и туловищем женщины и тонким и длинным змеиным хвостом...

Издавна жители острова славилась как отличные мореходы. Интересно отметить, что еще в начале XX в. на Чеджудо сохранялась традиция постройки плотов особой конструкции. Они состояли из 10 коротких бревен и имели небольшую платформу, слегка приподнятую над бревнами, к которой прикреплялось весло.

С незапамятных времен островитяне занимаются рыболовством и морскими подводными промыслами: добычей морских водорослей, сбором моллюсков, ловлей крабов, добычей трепангов.

Отдельные сорта морских водорослей применяются для удобрения полей, другие используются в промышленности для получения соды, третьи идут в пищу и носят особое название «морская капуста». Сбор водорослей обычно начинается в феврале — марте и заканчивается в октябре-ноябре. Очень развит на острове и подводный сбор моллюсков. Так, испокон веков жители Чеджудо добывали высокоценный жемчуг и получали перламутр, широко используемый в корейском ремесле. Мясо добытых моллюсков употребляется в пищу и считается в Корее очень дорогим деликатесом.

С давних времен и до наших дней всеми видами подводного промысла на острове занимались и занимаются женщины. В средневековом трактате сохранилась такая запись: «Женщин здесь называют чамнё». Чамнё в переводе означает «ныряющая женщина».

Чамнё по традиции живут вблизи от моря, в так называемых *хэдон* — «приморских деревнях». Для этих селений, по наблюдениям исследователей, характерно численное преобладание женщин. Не случайно корейская народная поговорка о Чеджудо гласит, что на острове «три много: много ветра, много камней, много женщин». Эту демографическую особенность Чеджудо отмечали и средневековые корейские географы. И если в наши дни численное преобладание женщин объясняется отъездом мужчин на заработки на материк, то для более ранних периодов подобная ситуация еще требует выяснения. В 1949 г. на о. Чеджудо проживало 139 830 женщин и 114 759 мужчин¹⁰.

Своеобразная профессия женщин-ныряльщиц и их финансовая самостоятельность в семье накладывает отпечаток на весь уклад жизни чамнё. В их семьях уход за маленькими детьми — обязанность мужчин. Девочки, достигшие 7—8-летнего возраста, получают от матери первые

¹⁰ Sh. M c u n e, Указ. раб., стр. 184.



Рис. 3. Женщины — ловцы жемчуга с о. Чеджудо

уроки этого необычного подводного ремесла. В 14 лет они впервые выходят со взрослыми в море.

В прошлом женщины-ныряльщицы имели самый примитивный инвентарь. Одетые в своего рода купальный костюм, держа в руке серп и тыкву с привязанным к ней мешком, они отплывали от берега на некоторое расстояние и ныряли на необходимую глубину. Под водой они аккуратно срезали серпом водоросли и складывали их в мешок, который поддерживался на поверхности воды тыквой. В настоящее время некоторым женщинам-ныряльщицам удается приобретать маски, а вместо тыквы иногда пользуются наполненными воздухом резиновыми шарами (см. рис. 3).

Чамнё издавна объединялись в артели, отличавшиеся необыкновенной сплоченностью и дисциплиной.

Когда же возник этот необычный промысел? Где именно? В наши дни подводным сбором водорослей и моллюсков занимаются жители южной и юго-восточной части Корейского полуострова, а также некоторых районов Японии. В 1967 г. в этом промысле участвовало 30 тыс. чел. Из них на Чеджудо приходилось около 11 тыс. чел.

По мнению некоторых ученых, подводный промысел зародился именно на Чеджудо. Материалы археологии свидетельствуют о том, что, возможно, уже в IV—V вв. н. э. население острова было знакомо с ним¹¹. Согласно письменным источникам, в XVII в. на Чеджудо подводным промыслом занимались и мужчины, и женщины; сейчас это занятие женщин. В то же время в Японии и на побережье Корейского полуострова подводным промыслом наряду с женщинами по-прежнему занимаются и мужчины.

Интересно, что и в фольклоре жителей Чеджудо воспеваются могущественные и прекрасные островитянки. «Владычица острова Чеджудо, Самакопа, — говорится в одной из местных легенд, — была такого огромного роста, что когда она укладывала свою голову на вершину Халласан, как на подушку, ее ноги погружались в море. Когда она стирала свои одежды в морской воде, одной ногой она становилась на остров,

¹¹ Suk Ki Hong, H. Rah'n, The diving women of Korea and Japan, «Scientific American», 1967, vol. 216, № 5, p. 34.

а другой — на южное побережье полуострова. Следы от ее ног оставили впадины между горами на острове. Три гигантских камня, и поныне стоящие около деревни Сонсан, использовались владычицей для приготовления пищи. Она ставила свой котелок на эти камни.

Ее неумной страстью было хорошо одеваться. Однажды она пообещала островитянам построить мост между островом и материком в награду за прекрасные одежды. Все жители занялись ткачеством, но полученного шелка все же не хватило для того, чтобы сшить платье владычице.

Расстроенная поднялась она на вершину Халласан и попыталась взлететь на небо... Но даже такая могущественная женщина не была бессмертной. Она утонула в бездонном озере на вершине Халласан, а островитяне так и остались без моста, который соединил бы Чеджудо с материком»¹².

Как видно из приведенной легенды, а также из других сказаний, с глубокой древности у жителей Чеджудо существовал культ гор, в первую очередь культ горы Халласан, которая нередко выступает прародительницей жителей острова. К древним верованиям надо отнести упоминание о поклонении дракону, как символу водной стихии¹³. В средневековых источниках сохранились сведения о преклонении жителей Чеджудо «Семи звездам Большой Медведицы» («чхильсон») ¹⁴.

Буддизм и конфуцианство, очевидно, проникли на остров из древнекорейских государств. Но во все времена здесь господствовало поклонение духам земли, гор, воздуха, воды.

Пещера трех мудрецов

Впервые миф о трех мудрецах, некогда появившихся на о. Чеджудо, был записан мною в совхозе Раушан от пятидесятишестилетнего Хон Ёнбона. Разговор у нас шел о происхождении некоторых пон¹⁵. Выяснилось, что фамилии Ко, Пу и Лян — имеют одно пон — Чеджу, поэтому браки между лицами, принадлежащими к этим фамилиям, запрещены. Для объяснения этого факта Хон Ёнбон и рассказал древний миф: «Давным-давно на о. Чеджудо была большая гора, в которой были три огромные пещеры. Из одной пещеры вышел человек по имени Ко, из другой — Пу, из третьей — Лян. Но, так как они родились от одной горы, пон у них стало одинаковое — Чеджу».

Миф о трех мудрецах с о. Чеджудо — один из наиболее древних и популярных мотивов корейской мифологии, сохранившейся и в произведениях средневековых авторов. В письменных вариантах этого мифа особо подчеркивается, что три мудреца были первыми людьми на Земле. Вот как излагается этот миф в *Корёса коги* («Древние записи истории династии Корё»): «Некогда на Земле не было людей. И вот однажды вслед за сильным землетрясением появились три святых человека. И поныне на северном склоне горы Чинсан¹⁶ имеется пещера. Она называется Мохын. Это и есть то место, откуда появились три первых человека. Старший из них стал называться Лян Ыльна, средний — Ко Ыльна, а третий — Пу Ыльна. Сначала три святых человека занимались охотой, одевались в звериные шкуры и ели мясо диких зверей. Однажды они заметили, что по волнам к острову приближается деревянный ящик. Его прибило к восточному берегу. Три человека подошли поближе и открыли ящик. Внутри деревянного ящика оказалось три каменных ящика. Из первого ящика вышел человек, одетый в платье бордового цвета, подпоясанный

¹² «Korea. Its land, people, and culture of all ages», Seoul, 1960, p. 651.

¹³ Там же, стр. 652.

¹⁴ «Новое добавление...», т. 2, стр. 700.

¹⁵ Пон (кор.) — основа, корень. Термин, обозначающий патронимическое имя у корейцев. Пон не совпадает с фамилией.

¹⁶ Чинсан — одно из названий горы Халласан.

красным поясом. Открыли второй каменный ящик — и из него вышли три девушки, одетые в темно-синие платья. Открыли третий ящик — и в нем нашли жеребенка, теленка и зерна пяти злаков. Тогда прибывший сказал: „Я посланец Японского государства. У нашего вана родились три дочери. Он прослышал о том, что на западе, посреди моря есть остров, на котором живут три святых человека, и они хотят основать государство.



Рис. 4. Жанровая зарисовка столь характерная для о. Чеджудо: высокий каменный забор, сложенный из черных базальтовых камней; женщина в темно-синей одежде; за спиной у нее плетеная корзинка для переноски сосудов с водой

Поэтому наш ван прислал своих дочерей вам в жены“. С этими словами посланец поднялся к облакам и исчез»¹⁷. Далее в мифе рассказывается о том, что с этого времени жители острова начали заниматься земледелием и животноводством. А их потомки — нынешние жители Чеджудо.

В нарративных памятниках периода средневековья миф о трех мудрецах был превращен в часть письменной истории. Интересно, что в период Трех государств (I в. до н. э. — IX в. н. э.) о. Чеджудо был известен как владение Тхамна, якобы состоявшее из трех уездов — Ко, Пу, Лян. Потомку основателя рода Ко (в 15-м колене) по имени Коху приписывается заслуга установления связей с древнекорейским государством Силла.

Однако, вернемся к сюжету о трех мудрецах.

Случайно ли, что о. Чеджудо является «местом действия» мифов о появлении первых людей на Земле?

Нам кажется, что не случайно.

В корейской мифологии есть еще один мотив, объясняющий появление людей. Это цикл мифов о Тангуне, согласно которому первый человек по имени Тангун родился от женщины-медведицы и Небесного Правителя. Позднее Тангун объявляется «основателем» одного из корейских государств — Древнего Чосона.

Не отражает ли эта локализация двух мифов: о Тангуне (на севере) и о трех мудрецах (на юге) — существование в глубокой древности различных этнических компонентов, принимавших участие в формировании корейского этноса?

¹⁷ «Новое добавление...», т. 2, стр. 685.

Пока дать точный ответ на этот вопрос трудно.

Археологическое изучение острова только начинается¹⁸. Особое внимание ученых привлекают дольмены — древние захоронения насельников Чеджудо. Они открыты в различных частях острова и имеют несомненные аналогии с дольменами Корейского полуострова. Кроме того, сохранились легенды и предания о представителях некоторых фамилий, которые связывали свое происхождение с потомками Киджа — мифического основателя Древнего Чосона. Возможно, что в них отражаются



Рис. 5. Один из каменных богов острова Чеджудо



Рис. 6. Иногда каменных богов можно увидеть прямо на шумных улицах городов

реальные исторические события, имевшие место в последних веках до нашей эры, когда под натиском китайской экспансии значительные группы населения древнего Чосона ушли через море на юг. Очевидно, пришельцы с Корейского полуострова занесли на Чеджудо традицию разведения особой породы низкорослых лошадей, которыми на рубеже нашей эры славились древнекорейские народы.

Еще одна удивительная этнографическая деталь. Среди традиционной одежды жителей Чеджудо еще недавно были широко распространены мужские верхние длинные халаты, сшитые из собачьих шкур. Одежда из собачьих шкур встречается только в самой северной провинции Кореи — Хамгён, у этнографической группы *чэгасын*. По словам Хван Чхольсана, чэгасын, в отличие от жителей Чеджудо, обычно шьют из собачьих шкур кофты, штаны, носки, нарукавники, жилеты, т. е. широко используют собачьи шкуры в своем быту¹⁹.

¹⁸ R. Pearson, *Im Hyo-jai*, Preliminary archaeological research on Cheju Island, Korea, «Proceedings. VIII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, 1968, Tokyo and Kyoto», vol. III, Tokyo, 1970, p. 199—204.

¹⁹ Хван Чхольсан, К вопросу об одежде из собачьих шкур, «Мунхва юсан», 1957, № 5, стр. 54 (на кор. яз.); его же, Культура и быт жителей горных селений провинции Северная Хамгён, Пхеньян, 1960, стр. 79—82 (на кор. яз.).

В то же время древние источники отмечали в культуре и быту жителей острова черты, которые нельзя объяснить северным компонентом в этногенезе насельников Чеджудо.

Очевидно, одно из самых ранних описаний насельников Чеджудо сохранилось в китайской династической хронике «Саньгочжи» (III в. н. э.): «К западу от Махана, на большом острове посреди моря имеются еще „чухо“ (местные варвары), люди довольно малорослые, язык их не похож на ханский (имеется в виду язык древнекорейских народов, известных в исторической литературе под именем „трех хан“.— Р. Д.), коротко стригут волосы, как сянби, а одежду носят из мягкой кожи. Они любят разводить крупный скот и свиней. Одежда у них только верхняя и нет нижней, поэтому они почти голы. На кораблях они приезжают в Хан и ведут там торговлю»²⁰.

В этой краткой, но очень красноречивой характеристике древнего населения о. Чеджудо подчеркнуты его хозяйственно-культурная и языковая специфика. И в более поздний период авторы отмечали некоторое отличие языка жителей Чеджудо от языка жителей других районов Кореи. В XVI в. ученый Ли Хён писал, что когда говорят выходцы с Чеджудо «их голос сначала повышается, а затем понижается».

Возможно, некоторые детали культуры жителей Чеджудо связаны с южным, малайско-полинезийским миром. Так, например, в горных районах жилище отапливается не кудури, как во всей Кореи, а очагом, расположенным в центре жилой комнаты²¹.

В древних описаниях жителей Чеджудо указывается, что особым почитанием у них пользовалась змея (возможно, также южный культ), которую нельзя было убивать. Духу змеи поклонялись в пещерах. Культ змеи как тотемного животного у жителей Чеджудо в XX в. отмечал и С. Идзуми²².

Отражением южных влияний, очевидно, является и древний обычай перезахоронения умерших. По наблюдениям С. Идзуми, это особенно часто практикуется в отношении умершей матери, дух которой, по местным верованиям, оказывает детям особое покровительство...

Да, в этнографии Чеджудо немало удивительных и увлекательных загадок и вопросов.

И может быть, ответы на некоторые из них нам дадут каменные боги, так называемые *толь хальбан* («каменные деды») (рис. 5, 6).

Их можно встретить и на улицах шумных городов, и на окраине глухих, затерявшихся в горах селений. По традиции их устанавливают около ворот дома или в наиболее почетных местах. Они похожи друг на друга. Левая рука обычно прижата к сердцу, правая — спокойно покоится на талии. На головах — шляпы с высокими тульями. У них огромные круглые глаза без зрачков, массивные носы, резкие черты. Но самое удивительное — это выражение лиц каменных богов. В каждом всегда есть что-то свое, неповторимо индивидуальное: порою невозмутимое спокойствие, порою как бы скрытая где-то в уголках губ ироническая улыбка, а иногда удивление. И глядя на их лица, начинаешь думать, что им совсем не безразлична текущая вокруг них сегодняшняя жизнь.

Когда они впервые появились на острове? С какой культурой связаны? Наконец, о каких тайнах хотят поведать миру каменные боги острова Чеджудо?

Возможно, дальнейшее изучение археологии, истории и этнографии Чеджудо даст ответы на эти вопросы. И тогда будет сделан еще один шаг на пути изучения этногенеза и этнической истории корейского народа...

Поиск продолжается.

²⁰ М. Н. Пак, Описание корейских племен начала нашей эры (по «Саньго чжи»), «Проблемы востоковедения», 1961, № 1, стр. 131.

²¹ С. Идзуми, Указ. раб., стр. 229—232.

²² Там же, стр. 18—19.

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ЮНЕСКО ПО СОЦИАЛЬНОМУ И КУЛЬТУРНОМУ РАЗВИТИЮ СТРАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В XIX—XX ВЕКАХ

С 26 сентября по 5 октября 1972 г. в Ашхабаде проходила Международная научная конференция ЮНЕСКО по проблемам социального и культурного развития стран Центральной Азии в XIX—XX вв. Для участия в форуме ученых в столицу Туркменистана прибыло свыше 300 ученых и деятелей культуры из 23 стран. Советская делегация была представлена учеными Москвы, Ленинграда, советских республик Закавказья, Средней Азии, Казахстана, Бурятии, Тувы. В работе конференции приняли участие посол Индии в СССР К. Шелванкар и посол Пакистана в СССР С. Х. Дехлави.

В адрес участников этого научного форума поступило приветствие от Председателя Президиума Верховного Совета СССР Н. В. Подгорного. В приветствии отмечалось, что «конференция имеет важное значение для дальнейшего глубокого изучения исторических процессов, происходящих в странах Азии. Нам доставляет особое удовольствие принимать участников конференции в столице Туркменистана, одной из советских среднеазиатских республик, в канун празднования 50-летия образования Союза Советских Социалистических Республик. Выражаю надежду, что богатый опыт социально-экономических преобразований и культурного строительства в Советских республиках Средней Азии послужит делу социального и культурного прогресса народов азиатского континента.

Нет сомнения, что ваша конференция явится плодотворной встречей деятелей науки и культуры и внесет важный вклад в дальнейшее укрепление международного сотрудничества»¹.

Пожелания успешной работы участникам конференции содержались в посланиях шаха Ирана, президента Пакистана, посла Афганистана в СССР, председателя Международного союза востоковедов, академий наук различных стран, а также виднейших деятелей науки и культуры.

Участников конференции приветствовал специальный представитель генерального директора ЮНЕСКО Н. Бамат.

От имени Президиума Верховного Совета Туркменской ССР и правительства республики с приветствиями и пожеланиями плодотворной работы выступил председатель Президиума Верховного Совета ТССР А. Клычев.

Председателем конференции был избран директор Института востоковедения АН СССР академик Б. Г. Гафуров, заместителями председателя — президент Академии наук ТССР П. Азимов, А. Х. Хабиби (Афганистан), И. Рахман (Индия), Р. Сиддики (Пакистан), Ш. Нацагдорж (МНР), Д. Косев (Болгария), Л. Базэн (Франция).

В день открытия форума с большим докладом «Социально-культурное развитие народов Средней Азии и Казахстана в новейшее время» выступил член Президиума Верховного Совета Туркменской ССР, депутат Верховного Совета СССР М. Гапуров².

Докладчик на широком социальном фоне показал, какие огромные изменения произошли в положении народов Средней Азии и Казахстана за рассматриваемый период. Если к началу XIX в. народы этого региона находились на докапиталистической стадии развития, то в настоящее время в условиях социализма высокого уровня достигли промышленность и сельское хозяйство, что позволило им занять важное место в экономическом потенциале всей страны. Велики культурные достижения народов Средней

¹ «Правда», 27 сентября 1972 г.

² См.: М. Гапуров, Социально-культурное развитие народов Средней Азии и Казахстана в новейшее время, Международная конференция по социальному и культурному развитию стран Центральной Азии в XIX—XX вв. (Ашхабад, 26 сентября — 5 октября 1972 г.), Москва, 1972 г. К открытию конференции на русском и английском языках опубликованы также доклад П. А. Азимова (Ашхабад) и Ю. Д. Дешериева (Москва) «Советский опыт развития национальных культур на базе родных языков» и «Тезисы докладов ученых СССР».

Азии и Казахстана. М. Гапуров уделил особое внимание проблеме формирования наций нового типа. Возникновение новых наций в Средней Азии и Казахстане — результат действия общих объективных закономерностей. Важнейшие из них — победа социалистической революции и установление диктатуры пролетариата под руководством марксистско-ленинской партии, преобразование всего уклада жизни на базе общественной собственности и высокого уровня индустриального развития, уничтожение частной собственности и эксплуатации человека человеком; установление политического суверенитета данной нации или содружества наций на принципах добровольности и равноправия; утверждение и торжество социалистической идеологии; создание и развитие социалистической по содержанию и национальной по форме культуры; формирование и утверждение новых традиций и обычаев.

М. Гапуров привел многочисленные факты и цифры, показывающие, как удовлетворяются постоянно растущие материальные и духовные потребности народов Средней Азии и Казахстана. «Программа дальнейшего движения нашей страны по пути к коммунизму, намеченная XXIV съездом КПСС, раскрывает перспективы нового могучего расцвета культуры народов Средней Азии и Казахстана, как и всех народов нашей страны... Опыт социалистического строительства в республиках Средней Азии и Казахстана неопровержимо доказал не только возможность ускоренного развития ранее отсталых народов и перехода к социализму, минуя капитализм, но и выявил конкретные пути, формы и методы этого процесса. В этом, собственно, всемирно-историческое значение нашего опыта», — сказал в заключение М. Гапуров.

На пленарных заседаниях были заслушаны доклады: Б. Г. Гапурова — «Основные этапы историко-культурного развития народов Центральной Азии», известного индийского писателя С. Захира — «Индийская прогрессивная литература в борьбе за независимость Индии и прогресс», М. С. Асимова (Душанбе) — «Решение национального вопроса в Советской Средней Азии», Р. Сиддики (Пакистан) — «Развитие науки и образования в Пакистане», Ш. Нацагдоржа (МНР) — «Советско-монгольские отношения», Т. Атаева (Турция) — «Антиимпериалистические идеи в трудах К. Ататюрка и их значение для Азии», А. Садыкова (Ташкент) — «Развитие науки в Узбекистане», К. Г. Каракеева (Фрунзе) — «Развитие народного образования и науки в Советском Кыргызстане», П. А. Азимова (Ашхабад) и Ю. Д. Дешериева (Москва) — «Советский опыт развития национальных культур на базе родных языков», М. Б. Базарбаева (Алма-Ата) — «Роль искусства в общественном развитии народов Средней Азии и Казахстана», Б. Пальвановой (Ашхабад) — «Изменение положения женщин в Советских республиках Средней Азии и Казахстане в условиях социально-экономического прогресса», С. Риштина (Афганистан) — «Связи между пуштунской и персидской литературами», Л. И. Мирошникова (Москва) — «Советский Союз и страны Центральной Азии: к вопросу об основах внешнеполитических отношений», М. К. Камилова (Душанбе) — «Развитие национального и интернационального моментов в культуре народов Средней Азии в условиях перехода к социализму, минуя капиталистическую стадию развития», Д. Д. Лубсанова (Улан-Удэ) — «Достижения востоковедных исследований в Бурятской АССР».

На конференции работали две секции: «История, социальное и культурное развитие» и «Литература и искусство». Остановимся сначала на докладах, обсуждавшихся на первой секции.

И. И. Муминов (Ташкент) выступил с докладом «К изучению истории общественно-философской мысли в Узбекистане конца XIX и начала XX вв». Доклад вызвал живой интерес. В его обсуждении приняли участие зарубежные и советские ученые, осветившие в своих выступлениях ряд важных философских течений в общественной мысли народов Средней Азии.

С докладом «О роли национально-государственного размежевания в процессах этнического развития народов Средней Азии и Казахстана» выступила Т. А. Жданко (Москва). Как было отмечено в докладе, этот важный акт национальной политики Советского государства увенчался полным успехом, благодаря глубоко научно-теоретическому обоснованию национального размежевания, соблюдению принципа добровольности при его проведении и вступлению вновь образованных республик в Союз ССР. В настоящее время, подчеркнула Т. А. Жданко, продолжается двудесятилетний процесс дальнейшего расцвета социалистических наций и их постепенного сближения — экономического сотрудничества, обмена материальными и духовными ценностями, взаимообогащения культур. Усиливается взаимовлияние, интернационализация всего уклада жизни народов. Их национальные особенности органически сочетаются с интернациональными, социалистическими, общесоветскими чертами и традициями.

А. А. Росляков посвятил свое выступление проблемам развития социальной структуры народов Средней Азии и Казахстана. Он отметил, что эта структура за последние 75 лет определялась двумя взаимосвязанными процессами: а) переходом от традиционного земледелия, экстенсивного кочевого скотоводства и ремесла к крупному высокомеханизированному сельскохозяйственному и индустриальному производству; б) переходом от полупатриархальных, полфеодалных отношений и колониального рабства к социалистическому общественному строю. В заключение докладчик сделал вывод: прежняя социальная структура народов Средней Азии и Казахстана, типичная для докапиталистических отношений и сложившаяся на базе полунатурального хозяйства, сменилась в настоящее время структурой развитого социалистического общества,

располагающего могучими производительными силами, как в промышленности, так и в сельском хозяйстве при высоком культурном уровне масс.

Социальная структура населения Средней Азии и Казахстана в XX в. была рассмотрена в докладе В. П. Шерстобитова, Н. Е. Бекмахановой, Г. Е. Трапезникова (Москва). Авторы проанализировали взаимосвязь демографических и социальных явлений и пришли к заключению, что социально-демографические показатели весьма рельефно показывают важные социальные сдвиги, характеризующие возрастание социальной однородности советского общества.

В обсуждении докладов А. А. Рослякова, В. П. Шерстобитова, Н. Е. Бекмахановой, Г. Е. Трапезникова приняли участие ученые СССР, Югославии, Дании, Швейцарии, Франции.

Коллектив казахских ученых в составе Б. Н. Абншевой, А. Н. Нусупбекова и С. Б. Нурмухамедова сделал доклад о социальном прогрессе казахского народа в советскую эпоху. Начало коренным социально-экономическим преобразованиям в Казахстане было положено, как отмечено в докладе, победой Великой Октябрьской социалистической революции, открывшей новую эру в истории человечества. Строительство нового общества потребовало реконструкции всего народного хозяйства на новой, более высокой материально-технической основе. Социалистическая индустриализация страны и коллективизация сельского хозяйства явились решающими факторами формирования новой социалистической материальной и духовной культуры. Благодаря организаторской работе партии и творческому труду народа край кочевников превратился в цветущую социалистическую республику.

С большим интересом был встречен доклад Б. В. Андрианова (Москва) и А. Р. Мухамеджанова (Ташкент) — «Новая жизнь земель древнего орошения». Участникам конференции были сообщены данные о широком строительстве ирригационных сооружений в годы Советской власти. В ходе дискуссии, развернувшейся после прочтения доклада, были подняты такие вопросы, как план переброса вод сибирских рек в Среднюю Азию, экономические и социальные последствия сооружения ирригационных систем.

«Социально-экономическое значение освоения пустынных земель Средней Азии» — вот тема выступления директора Института пустынь АН ТССР А. Бабаева и ученого-этнографа А. Оразова (Ашхабад). Многочисленные вопросы, заданные докладчикам, свидетельствовали о том, что ученые и деятели культуры зарубежных стран хотят как можно полнее изучить опыт советского народа в самых различных областях экономики и культуры.

Я. Р. Винников (Москва) в докладе «Традиционное и новое в современной культуре туркмен и некоторые закономерности ее развития» отметил, что в результате этнографического исследования исторического опыта в области советского культурного строительства в Туркмении и других республиках Средней Азии выявились некоторые общие закономерности.

С. Мураками (Токио) в сообщении «Козуи Отани и экспедиция Отани в начале XX в.» рассказал об экспедиции японского буддистского деятеля Козуи Отани в Среднюю Азию и об изучении Средней и Центральной Азии японцами.

Ф. Сюмер (Турция) прочитал доклад «Турецкие источники о Туркменистане и Хивинском ханстве во второй половине XIX в.». А. Н. Мирзоев (Душанбе) в сообщении «Привлечение исторических источников сопредельных стран для выяснения некоторых вопросов истории Средней Азии» подчеркнул, что использование таких источников должно стать непременным условием работы над историей этого региона.

Оживленная дискуссия развернулась вокруг проблем, поднятых индийским ученым Д. Каушиком в докладе «Развитие социально-этнических отношений в Советской Средней Азии и Индия». В центре дискуссии стоял вопрос о признаках нации и путях ее формирования.

А. Х. Дани (Пакистан) в интересном докладе «Изменение социальной структуры в Пакистане» рассказал о том новом, что внес XX в. в социальную структуру Пакистана.

А. И. Левковский (Москва) в сообщении «Социально-экономическая значимость урбанизации (из специфики классовых отношений в Индостане)» подчеркнул, что новая и новейшая история стран Востока, в первую очередь Индостана, демонстрирует колониальный тип урбанизации, существенно отличный от классического западнокапиталистического типа. Показав становление города в Индии колониального и полуколониального периодов, развитие его социально-экономической структуры, докладчик пришел к выводу, что капиталистический путь давно не признается в странах Востока как единственно возможный, что победа Октябрьской революции показала «реальность и успешность развития и социалистического города, и социалистической урбанизации».

О необходимости исследования опыта аграрных преобразований в советских республиках Средней Азии и Казахстане для изучения социального аспекта аграрных преобразований в странах Южной Азии весьма убедительно говорил Г. Г. Котовский (Москва).

Грузинский ученый З. М. Шерашенидзе посвятил свое выступление истории создания афганского независимого государства.

О некоторых аспектах деятельности выдающегося мыслителя и общественного деятеля Афганистана аль-Афгани по организации и вовлечению масс в освободительную

борьбу против английского империализма во второй половине XIX в. рассказала Н. Р. Кедди (США).

Л. П. Элвэлл-Саттон (Англия) в докладе «Семейные отношения в изображении народной персидской литературы» сделал интересный вывод о том, что народные сказки и предания могут быть ценным источником для познания семейных отношений и быта у изучаемых народов и играют определенную роль при формировании мировоззрения у подрастающего поколения.

Р. А. Сеидов (Баку) рассмотрел в своем сообщении особенности формирования иранской буржуазии в конце XIX — начале XX в. и отметил, что совокупность объективных и субъективных факторов социально-экономического развития Ирана породила такую поэтапную схему формирования его классов: торговая буржуазия — рабочий класс — промышленная буржуазия (последняя складывается в основном в конце 20-х — 30-х годах нашего века).

«Деятельность просветителей в Иране в конце XIX в.» — тема выступления Г. М. Еганяна (Ереван). Как было отмечено, передовые мыслители и просветители Ирана конца XIX в. явились идеологическими предвестниками иранской революции 1905—1911 гг.

Характеристике изменений в жизни народов Ирана, происшедших в последние десятилетия были посвящены доклады Дж. Б. Логашовой (Москва) «Социальные и культурные изменения в северо-восточном Иране (Мазандеран-Горган)» и В. В. Трубецкого (Москва) «Хозяйственные и социальные изменения в жизни ковчевников и полукочевников Ирана».

Много интересных докладов было заслушано на секции «Литература и искусство». Особое внимание присутствующих привлекли доклады известного французского ученого Л. Базена о путях формирования современного туркменского языка и американского ученого Г. К. Таунсенда о прогрессивном опыте республик Советского Кавказа в области двуязычного обучения в школах, как наиболее эффективного метода преодоления языкового барьера. Видный пакистанский ученый, общественный деятель и журналист Сибте Хасан в ходе обсуждения докладов поделился своими размышлениями о языковой ситуации в современном Пакистане и подчеркнул, что опыт советских народов, стоящих на пороге 50-летия образования СССР, представляет большую ценность для народов развивающихся стран.

Актуальной проблеме отражения традиций классической литературы и фольклора в современной советской литературе были посвящены доклады М. Шукурова (Душанбе) «Роль традиции классической литературы в формировании таджикской реалистической прозы», Х. Г. Короглу (Москва) «Фольклор в развитии художественной прозы литератур народов Средней Азии (XIX—XX вв.)», А. И. Уланова (Улан-Удэ) «Бурятская литература сегодня». Во время обсуждения этих докладов зарубежные ученые отмечали, что опыт советских младописменных литератор может быть широко использован в литературах зарубежного Востока, особенно у народов, не имеющих многовековых поэтических традиций.

Важная теоретическая проблема — соотношение национальных и интернациональных традиций в современных литературах центрально-азиатского региона — была поставлена в докладах И. С. Брагинского (Москва) и З. Ансари (Индия). Сравнительное изучение позволяет ясно проследить специфику в развитии современных литератур в условиях социалистического и капиталистического общества.

Богатым традициям литературы на фарси, дари и таджикском языке посвятил свое сообщение чехословацкий ученый И. Бечка. Он подчеркнул, что эти родственные литературы оказали большое влияние на развитие многих литератур народов Средней Азии, Ирана, Афганистана и Индии.

Ш. Ахмад (Индия), выступивший с обзором развития персоязычной литературы в Индии, проанализировал глубокие связи этой литературы как с персидской, так и с исконно индийскими литературными традициями.

Югославский ученый Б. Джурджев представил участникам конференции исторический обзор изучения персоязычной литературы в Боснии и Герцеговине.

Об успехах польского востоковедения в изучении тюрко- и ираноязычных языков и литератур рассказала М. Зайончковская-Хансель (Варшава).

О традициях казахской народной музыкальной культуры и ее влиянии на становление современной казахской музыки сообщила М. М. Ахметова (Алма-Ата).

«К проблеме соотношения западного и восточного влияний в становлении романа урду» — тема выступления А. Г. Сухочева (Москва). Докладчик опроверг установившееся мнение о том, что роман урду возник только под влиянием европейской литературы, и показал национальные корни этого жанра. О творчестве Абдуль-Хасема Шимрани — первого поэта Ирана, писавшего о В. И. Ленине, рассказал И. А. Ибрагимов (Баку).

«Пути развития искусства в Пакистане» — тема доклада пакистанского ученого А. Х. Дани. Интересный иллюстративный материал — цветные диапозитивы — дал возможность искусствоведам отметить близость творчества ряда пакистанских художников как к персидской, так и к индийской школам живописи.

О критическом освоении художественного наследия и отображении современности в монгольском изобразительном искусстве рассказала И. И. Соктеева (Улан-Уде).

Э. А. Новгородова (Москва) представила доклад «„Звериный стиль“ в искусстве народов современной Центральной Азии». Проблемы развития орнаментального

искусства, в частности его генетические истоки, были рассмотрены в докладе Н. Сэр-Оджавы (МНР).

Современное состояние народного декоративно-прикладного искусства туркмен было освещено в иллюстрированном диапозитивами докладе Г. П. Васильевой (Москва). Участники конференции смогли убедиться в высоком мастерстве ковровщиц, изготовителей кош, украшений и других предметов быта туркмен.

Б. В. Веймарн (Москва) в докладе «Новаторство и традиции в изобразительном искусстве Казахстана и республик Средней Азии» на обширном иллюстративном материале показал, что художники этого региона, опираясь на художественные традиции своего народа и достижения русской реалистической живописи, достигли огромных успехов за годы Советской власти. Художники Средней Азии и Казахстана встречают 50-летие СССР замечательными успехами, которые стали возможны благодаря гармоничному сочетанию бережно сохраненной национальной специфики и интернациональному по своей сущности подходу к созданию высокогуманистических произведений искусства.

На одном из заседаний секции участники конференции познакомились с творчеством выдающегося туркменского поэта и философа конца XIX — начала XX в. Келшне Г. О. Чарыев (Ашхабад) проанализировал философские искания поэта-гуманиста, атеистические мотивы в его поэтическом наследии.

С. И. Погабенко (Москва) выступил с интересным сообщением «О социальном содержании изобразительного искусства современной Индии». О становлении национальной архитектуры Индии нового времени рассказала А. А. Корочкая (Москва).

Невозможно в короткой информации о столь важной Международной научной конференции даже перечислить все доклады, прочитанные на заседаниях двух секций. Однако хочется еще выделить некоторые этнографические доклады, представленные учеными среднеазиатских республик. Это доклады: С. Камалова (Нукус) «К истории взаимоотношений народов низовьев Амударьи в XIX и начале XX в.», М. Хамиджановой (Душанбе) «Прошлое и настоящее ягнобцев», М. Сушанло (Фрунзе) «Культурно-экономические преобразования у малых народов Средней Азии и Казахстана». Авторы отмечали, что все народы изучаемого региона вносят посильный вклад в построение коммунистического общества в СССР. Современный этап развития взаимоотношений народов Средней Азии и всей страны в целом характеризуется все более усиливающимся процессом сближения народов. Необходимую основу этого процесса, как отметил М. Сушанло, создают экономическое сотрудничество и культурные связи между большими и малыми народами, входящими в многонациональную семью — Союз Советских Социалистических Республик.

Специальное заседание конференции было посвящено вопросам международного сотрудничества.

С докладом о работе настоящей конференции и перспективах дальнейшего сотрудничества ученых с целью осуществления намеченной ЮНЕСКО программы изучения культуры народов Центральной Азии выступил представитель секретариата ЮНЕСКО В. Тюрин. В обсуждении его доклада выступили ученые разных стран: А. Сумбатадзе, Д. Д. Лубсанов, Ю. Л. Аранчин (СССР), Л. Базэн и И. Меликофф (Франция), Р. Сиддики и Ф. А. Фазиз (Пакистан), Ф. Багирзаде (Иран), Ш. Мустаменди (Афганистан), Р. Рахул (Индия). Все участники дискуссии отмечали необходимость продолжать начатые исследования истории и культуры в Кушанскую эпоху, а также изучать вклад народов Центральной Азии в мировую цивилизацию. С целью привлечения большего внимания ученых и деятелей культуры разных стран к этим проблемам в 1973 г. в Монгольской Народной Республике предполагается провести Международный симпозиум о роли культуры кочевых народов в мировой цивилизации. Кроме того, предполагается в рамках ЮНЕСКО отметить юбилей выдающихся мыслителей прошлого — аль-Бируни, аль-Фараби, Амир Хосрова Дехлеви. Выступившие в дискуссии по международному сотрудничеству отмечали необходимость создания Международной ассоциации по изучению Центральной Азии; были сделаны также рекомендации о скорейшем издании трудов Ашхабадской конференции и коллективных исследований ученых разных стран, об увеличении выпуска научно-познавательной литературы о странах Центральной Азии.

На заключительном заседании конференции выступил с докладом Б. Г. Гафуров. Он отметил, что во многих странах мира внимательно следили за ходом конференции. Это вполне понятно, так как собравшиеся на международный форум ученые стремились к глубокому исследованию истории и культуры народов Центральной Азии, к объективной оценке вклада каждого народа в мировую цивилизацию. Б. Г. Гафуров подчеркнул, что хотя на конференции были и острые дискуссии, ее участники исходили из интересов науки и прогресса, стремились понять взгляды коллег, развивать международное сотрудничество, потому что высокий долг ученых — служить благородным идеалам социального прогресса.

Специальный представитель генерального директора ЮНЕСКО Н. Бамаат в заключительном слове дал высокую оценку работы конференции и подчеркнул, что она открывает новые перспективы для изучения культуры народов Центральной Азии, которые начались по программе ЮНЕСКО шесть лет назад. При утверждении своей программы ЮНЕСКО исходило из 2 задач. Одна из них — комплексное изучение стран Центральной Азии, что возможно лишь в рамках международного сотрудничества.

Эта цель, по мнению Н. Бамата, достигнута, так как в разработке научных проблем центральноазиатского континента принимают участие ученые 23 стран. Вторая и основная цель — добиваться взаимопонимания между народами во имя мира, во имя прогресса. Итоги Ашхабадской конференции будут в самое ближайшее время проанализированы на генеральной конференции ЮНЕСКО с участием всех государств — членов ЮНЕСКО, причем будут даны рекомендации по дальнейшей разработке важнейших проблем современного развития. Генеральный директор ЮНЕСКО, как отметил Н. Бамат, выражает признательность за хорошую организацию работы конференции. Для международной организации интересно и важно, что такая представительная конференция впервые проведена в столице Советской Туркмении.

В дни работы конференции ее участники познакомились с различными выставками. После посещения выставки «Народное и декоративно-прикладное искусство Средней Азии и Казахстана» известный пакистанский поэт, лауреат Международной Ленинской премии мира Фаиз Ахмад Фаиз заявил: «Я счастлив посетить такую прекрасную выставку, на которой в гармоничном единстве показано своеобразное искусство народов Средней Азии и Казахстана. Оно — свидетельство истинного возрождения народов за годы Советской власти». П. Сантливр (Швейцария) отметил, что в Средней Азии «народное искусство процветает. Исключительно высоко мастерство и тонкость художественного вкуса народных умельцев». С. Мураками (Япония) сказал: «Я уверен, что будущее Советской Средней Азии, развивающей древние национальные традиции, ясно и безоблачно. Я приложу все силы, чтобы внести свой вклад в дело развития дружбы и культурного сотрудничества между народами Советских среднеазиатских республик и Японии.»

Участники конференции присутствовали на открытии выставки книг республик Средней Азии и Казахстана, которая совпала с Международным годом книги. Эта экспозиция — яркое свидетельство развития книгоиздательского дела, роста культуры в республиках Средней Азии и Казахстана.

В залах Туркменского Государственного музея изобразительных искусств демонстрировались произведения художников Узбекской, Казахской, Киргизской, Таджикской и Туркменской республик.

Участники конференции были также гостями Декады кинофильмов республик Средней Азии и Казахстана.

Большая группа участников конференции совершила поездку в древний Мерв, где осмотрела мавзолей султана Санджара, построенный в XII в. После осмотра мавзолея гости побывали в целинном совхозе «Москва» Байрам-Алийского района. Из совхоза гости на катерах совершили поездку до Мары. «Там, где были пески, пролегла водная артерия. Никто из нас никогда не мечтал пересечь пустыню на пароходе. Это было поразительно!» — заявил Н. Бамат.

Программа Международной конференции позволила совершить увлекательную поездку на городище Ниса, упоминаемое еще античными и средневековыми авторами, и на уникальное Бахарденское озеро.

Многочисленные встречи с трудящимися республики, студентами высших учебных заведений, членами творческих союзов позволили зарубежным гостям получить более полное представление о жизни советской Туркмении. Можно было бы привести многочисленные высказывания участников конференции, в которых выражено восхищение увиденным. Елена Каррер Д'Анкос, профессор Института политических наук и Парижского университета, автор ряда работ по истории Средней Азии заявила: «Мне здесь особенно понравились две вещи. Первое — устойчивость добрых традиций, незыблемость благородных вековых обычаев, которые проявляются не только внешне (в одежде, в быту), но и имеет крепкие корни в душе каждого жителя республики (чувство достоинства, неподдельное, искреннее уважение к старшим, к „аксакалам“, как здесь говорят, гостеприимство, доброжелательность и т. д.). Второе — современная, довольно высокая, на мой взгляд, культура всего народа. Сплав новизны и старины, единство прекрасного прошлого и новой цивилизации — вот что, на мой взгляд, означает современная туркменская культура. Я бы хотела перенести ее в Европу и уверена, что европейцы многое переняли бы у туркмен (и у других народов Средней Азии). Ашхабад — один из самых прекрасных городов, увиденных мной. Это город-сад, в котором человеку легко дышать и приятно жить».

В заключение работы конференции было принято приветствие советскому народу, в котором говорится:

«Мы, ученые и деятели культуры разных стран мира, участники Международной научной конференции ЮНЕСКО по социальному и культурному развитию стран Центральной Азии в XIX — XX вв., собравшиеся в Ашхабаде — столице Советского Туркменистана, шлем наше сердечное приветствие советскому народу в связи с приближающимся знаменательным событием в истории человечества — 50-летием образования Союза Советских Социалистических Республик.

Празднование 50-летия образования СССР — это торжество ленинской национальной политики, обещавшей подлинное равноправие, братскую дружбу, восторженный и ускоренный прогресс, невиданный расцвет и сближение более чем 100 наций и народностей, добровольно объединившихся в единое социалистическое государство.

Мы ознакомились в дни Ашхабадской конференции с богатым опытом и практическими результатами социально-экономических преобразований и культурного развития

советских республик Средней Азии и Казахстана. Мы воочию убедились в том, что советский опыт создания многонационального социалистического государства, успешного решения сложнейшего национального вопроса, обеспечения эффективного социально-экономического прогресса ранее отсталых районов, бережного сохранения и развития национальных культур народов имеет всемирно-историческое значение.

В канун великого праздника советского народа и всего прогрессивного человечества — 50-летия образования Союза ССР — мы ждём советским людям новых успехов и достижений в социально-экономическом строительстве, в развитии духовного потенциала социалистического общества, в расширении международного культурного и научного сотрудничества, в укреплении всеобщего мира и безопасности народов»³.

Д. Б. Логашова

³ «Туркменская искра», 6 октября 1972 г.

СИМПОЗИУМ «НАРОДНЫЙ СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД КАК ПРЕДМЕТ КОМПЛЕКСНОГО ИЗУЧЕНИЯ»

17.III.1972 г. в Ленинграде состоялся симпозиум «Народный свадебный обряд как предмет комплексного изучения», организованный Комиссией комплексного изучения художественного творчества АН СССР.

Со вступительным словом выступил заместитель председателя комиссии В. Е. Гусев. Развернутое сообщение сделал К. В. Чистов. По его мнению, необходимость комплексного изучения свадебного обряда вытекает из его полифункциональной и многоэлементной природы. Структура обряда как бы состоит из целого ряда подструктур: словесно-поэтической, мелодической, игровой, ритуальных действий, магических действий, элементов материальной культуры. Все они выполняют разные функции: социальную, биологическую, правовую, демонстративно-символическую, игровую и т. п. Закономерности, связывающие все эти подструктуры воедино, до сих пор не выявлены с достаточной отчетливостью.

Обрядами занимается не только этнографы, филологи, музыковеды, искусствоведы, но и археологи, психологи, социологи и философы. Намечились новые направления в изучении обрядов: философско-социологическое и структурно-семиотическое. К. В. Чистов подчеркнул необходимость комплексного исследования свадебного обряда и плодотворность совместной работы представителей всех направлений над общими проблемами (например, генезис свадебного обряда), а также сформулировал ряд проблем, без которых невозможен комплексный анализ свадебного обряда: 1) что такое обряд? 2) генетическая связь брачной и аграрной обрядности; 3) обрядовый минимум, т. е. представление о минимуме ритуальных действий, которые достаточны для того, чтобы обряд считался совершенным; 4) существовал ли общенациональный свадебный обряд? 5) картографирование свадебного обряда; 6) методы историко-сравнительного изучения структуры обряда; 7) сравнительная хронология развития языковых, словесно-поэтических, музыкально-поэтических форм свадебного обряда.

В развернувшихся прениях был высказан ряд соображений о методике изучения свадебного обряда.

М. Л. Мазо считает, что в каждой локальной традиции существует своя устойчивая музыкальная драматургия свадьбы, которая может быть изучена только в результате полной записи музыкального оформления обряда.

Н. П. Колпакова, Г. Г. Шаповалова, И. М. Колесницкая, В. Е. Гусев, Л. С. Шептаев отметили, что назрела потребность в создании специализированной программы-вопросника, которая зафиксировала бы современные представления о комплексной методике записи свадебного обряда. В. Е. Гусев, Б. М. Добровольский и М. Л. Мазо предложили метод «партитурной записи» (термин В. Е. Гусева) свадебного обряда в полевых условиях, что позволит получить синхронную картину жизни фольклорного произведения.

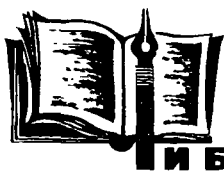
Под партитурной записью имеется в виду параллельная фиксация текста, музыкального сопровождения и одновременных действий жениха и невесты, отдельных групп действующих лиц и отдельных участников свадьбы.

Ф. А. Рубцов, И. И. Земцовский и Н. Л. Котикова поставили вопрос о разработке методики картографирования народной музыки, сопровождающей свадьбы, по функциям.

В. Е. Гусев, Л. С. Шептаев, Б. М. Добровольский говорили о необходимых мерах обеспечения сохранности, имеющихся в архивах записей. И. М. Колесницкая считает целесообразным обобщение всех материалов о свадебном обряде, напечатанных в периодических изданиях, централизацию библиографии, издание тематических сборников.

Подводя итоги симпозиума, В. Е. Гусев предложил авторскому коллективу во главе с К. В. Чистовым разработать детальную программу-вопросник и указания по методике записи свадебного обряда, создать оргкомитет, который объединял бы представителей всех учреждений, занимающихся изучением свадебного обряда.

Р. И. Беккер



КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

Etudes Tsiganes. Bulletin de l'Association des Etudes Tsiganes. Année 1—17. Paris. 1955—1971.

В последнее время за рубежом усиливается внимание к проблемам, связанным с современным положением цыган. Еще в 1949 г. во Франции было создано «Общество цыганских исследований». Его целью было «изучение истории, обычаев и современного положения цыган...; создание центра документации по этим проблемам; поддержка мероприятий, направленных на улучшение положения этого населения; создание взаимной симпатии между этим населением и тем, среди которого оно живет» (1955, № 1, стр. 17). С 1955 г. общество приступило к изданию специального бюллетеня «Цыганские исследования». Вниманию читателей предлагается краткая характеристика публикуемых в бюллетене материалов по истории, этнографии и современному положению цыган.

Особое внимание в бюллетене уделяется разработке истории цыган на территории Европы. Б. Леблон в статье «Гитаны на Пиренейском полуострове» (1964, № 1—3) прослеживает на документальном материале историю цыган в Испании. Отвергая гипотезу о том, что цыгане появились в Испании из Северной Африки и что первые европейские цыгане известны были там лишь с 1447 г., автор на основе архивных материалов приходит к выводу, что цыганское население Испании складывалось из цыган, прошедших европейские страны, и в качестве наиболее раннего документа приводит охранную грамоту от 8 мая 1425 г. арагонского короля Альфонса V на имя Томаса, графа Малого Египта, под каким титулом были известны предводители цыганских групп в Европе в XV—XVI вв.

Ряд статей по истории цыган во Франции (1956, № 2; 1957, № 1; 1958, № 4; 1960, № 1; 1961, № 3—4) опубликовал Франсуа де Во де Фолетье, автор двух книг по истории цыган¹. Несколько его работ посвящены истории цыган в других странах. В статье «Рабство цыган в Румынских княжествах» (1970, № 2—3) автор анализирует положение цыган в Валахии и Молдавии вплоть до их освобождения в 1837—1856 гг. Он пытается выяснить причины, по которым цыгане оказались в том зависимом положении, которое известно уже из наиболее ранних документов XIV в. По его предположению, цыгане прибыли в Румынские княжества вместе с татаро-монголами в XIII в., рабами которых они тогда были. Вместе со своими хозяевами-татарами (ср. «татарское право») цыгане попадали в зависимость от румынских феодалов (ср. «холопское право» Румынских княжеств). Другой причиной, по мнению автора, было стремление феодалов удержать на своей земле ценную рабочую силу — кочевых цыган-ремесленников, главным образом кузнецов. Ф. де Во де Фолетье обнаружил одну из самых ранних охранных грамот, выдававшихся цыганам, — грамоту папы Мартина V цыганскому предводителю Андре, герцогу Малого Египта, дававшую цыганам право на свободный проход по всем странам, без уплаты пошлины. До сих пор в исторической литературе было лишь известно, что группа цыган во главе с герцогом Андре действительно направлялась в Рим к папе и что она в 1422 г. прошла Болонью и Форли. Однако дальнейшая ее судьба была неизвестна. Никаких следов пребывания цыган в Риме в архивах Ватикана обнаружено не было. Поэтому считалось, что грамота папы, которую цыгане предъявляли в Париже в 1427 г. и в других местах, была фальшивой. В статье «Римское паломничество в 1422 г. и грамота папы Мартина V» (1965, № 4) автор приводит текст и фотокопию французского перевода этой грамоты первой половины или середины XV в.

Главное внимание бюллетеня «Цыганские исследования» обращено все-таки на современность. Здесь публикуются материалы о цыганах многих стран: Финляндии (1961, № 2; 1970, № 4), Англии и Ирландии (1962, № 4; 1965, № 1—2; 1969, № 1—2), ФРГ

¹ F. de Vaux de Foletier, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*, Paris, 1961; его же, *Mille ans d'histoire des Tsiganes*, Paris, 1970.

(1966, № 4; 1967, № 1—2), Италии (1964, № 3), Северной Африки (1961, № 2), Греции (1964, № 3), Чехословакии (1966, № 4), Польши (1963, № 1—2; 1969, № 4) и многих других. На страницах журнала помещают свои статьи не только французские ученые, но и ученые других стран: Камилл Эрдел, талантливый венгерский этнограф (1924—1962), — «Представление о муло, или живом мертвецке; и культ мертвых у венгерских цыган» (1959, № 1), «Цыганская проблема в Венгрии» (1960, № 3) и др.; Рудольф Виг, музыковед исследовательской группы музыкального фольклора при Венгерской Академии наук, в 1967 г. ездивший при поддержке ЮНЕСКО в Индию для записи народной музыки среди племен Индии, считающихся предками европейских цыган, — «Задачи изучения народной цыганской музыки» (1967, № 3); Вернер Кон, научный сотрудник Отдела антропологии и социологии Университета Британской Колумбии (Канада), совершивший недавно научную поездку по странам Европы для сравнительного изучения социальных и культурных явлений среди цыган различных стран и посетивший, в частности, Советский Союз в 1970 г., — «Устойчивость сравнительно стабильной группы парня. Некоторые соображения относительно североамериканских цыган» (1970, № 2—3). Следует отметить две статьи французского исследователя М. Максимова, посвященные современному семейному быту цыган (1960, № 1; 1963, № 3). Автор, по происхождению цыган из этнической группы кэлдэрари (до 1910 г. его родители жили в России), описывает цыганские обряды при рождении ребенка, при крестинах, сватовстве, на свадьбе и похоронах. Подчеркивается наличие у цыган института табу — *маримэ* («нечистое, поганое»). В течение шести недель после родов мать ребенка является табу для цыган: она пользуется отдельной посудой и не должна показываться мужчинам на глаза; передняя стенка ее палатки всегда опущена. Если в этот период какой-либо мужчина коснется ее, пусть даже невольно, он сам становится на всю жизнь мариме для других цыган. Ни отец, ни братья женщины не могут в это время навещать ее. Автор при этом обращает внимание на то, что в случае смерти ребенка действие табу прекращается и женщина на следующий же день включается в повседневную жизнь табора. Для свадебных обрядов кэлдэрари характерно наличие платы за невесту и связанных с этим церемоний. Из обычаев, связанных с похоронами, любопытен девятидневный траур: в этот период не полагается причесываться, менять белье, умываться с мылом, а мужчинам, кроме того, запрещается бриться. Поминки — *помана* — справляются на третий и девятый день, через шесть недель, шесть месяцев и через год.

На страницах бюллетеня представлены и исследователи из Советского Союза — статьи Л. Н. Черенкова «Краткий очерк о цыганах в СССР» (1969, № 3), «Чирикли (птица), цыганская сказка» (1967, № 4) и ряд статей автора данного обзора — «У цыган Бедони в Тюмени» (1967, № 1—2), «Три песни русских цыган» и «Социологические аспекты изучения сибирских цыган» (1969, № 3).

Среди этнографических материалов в бюллетене выделяются исследования по этнической классификации цыганского населения Франции и других стран, которое обладает весьма сложной этнической структурой, а потому и сам термин «цыгане» часто имеет весьма расплывчатое значение и нуждается в конкретизации.

В статье Э. Юнгберга «Цыгане в Скандинавии» (1966, № 3) подчеркивается необходимость уточнения термина *таттаре* (швед. *Tattare*, собств. «татары»). Так в Швеции, начиная с XVI в., называли цыган. Новейшие исследования показывают, что та социальная прослойка «асоциальных» элементов, которая известна под именем таттаре, имеет в своем составе весьма незначительный процент лиц цыганского происхождения, и, таким образом, ставится под сомнение теория происхождения таттаре от цыган. В Норвегии прослойка «асоциальных» элементов, объединяемая общим термином «бродяги» (*Omstreifer, Vandringer или Fanter*), состоит, как показали исследования, из лиц цыганского происхождения, пользующихся аргю *роммани*, и из лиц местного, скандинавского происхождения, пользующихся аргю *роди*. Соответствующий слой неоседлого населения в Дании называется «странниками» (*Rejsende*) и имеет смешанный по происхождению состав из деклассированных элементов датчан, немцев и цыган.

Классификации подлинно цыганского населения, сохраняющего в более или менее чистом виде свои национальные особенности, посвящены статьи М. Максимова «Основные цыганские группы во Франции» (1955, № 1) и Ф. Ланга «Цыгане, гитаны, романишелы и прочие наименования. Сто различных названий — один народ?» (1966, № 1—2). Авторы отмечают наличие во Франции трех этнолингвистических общностей цыган: 1) цыганы (самоназвание «ром») — цыгане владшской диалектной группы, лучше других сохранявшие национальные особенности и подразделяющиеся на ряд этнических групп — кэлдэрари, ловари, чурари, бэйши и др.; 2) гитаны — цыгане, этническая общность которых сложилась на Пиренейском полуострове; и 3) богемцы и романишелы (самоназвание «мануши» и «сйнти») — цыгане, этнические общности которых складывались в пределах Франции, Германии и Италии. Интересно отметить наличие во Франции этнической группы цыган люли, торговцев коврами, которых М. Максимов считает «древнейшими» цыганами и относит к первой группе цыган (ромов). Важно было бы выяснить имеют ли они какое-либо отношение к среднеазиатским люли. Ф. Бернар в статье «Тысячи цыган в Эльзасе» (1970, № 2—3) также относит эту группу к ромам, но называет их лурри и пишет, что они цыганцы. Ф. Ланг в своей статье, кроме того обсуждает вопрос о происхождении слова «цыгане»; отмечая наличие цыган на территории Византии уже в начале IX в., он присоединяется к мнению о возможности переноса на них названия средневековой секты атинган (афинган).

Основная масса материалов, помещаемых в бюллетене, посвящена социальным вопросам. В 1948 г. во Франции была создана «Межведомственная комиссия по изучению проблем, касающихся кочевого по происхождению населения». В мае 1960 г. в Париже был проведен Конгресс цыганских исследований по социальным проблемам, обзор материалов которого публикуется во втором номере бюллетеня за 1960 г. На конгрессе было принято решение о создании «Национального комитета общественной информации и содействия странникам и кочевому по происхождению населению» с участием представителей Министерства здравоохранения и Министерства населения Франции. «Хроника комитета» регулярно публикуется на страницах бюллетеня. Основное внимание уделяется вопросам медицинского обслуживания, социального обеспечения и образования.

Все они упираются прежде всего в проблему оседлости. По переписи неоседлого и кочевого по происхождению населения 1961 г. в стране имелось 26650 чел., не имеющих постоянного места жительства (1962, № 1—2, стр. 21). Появление в населенных пунктах или близ них фургонов цыган, или «странников» (*voyageurs, gens du voyage*), часто вызывает отрицательную реакцию населения. В связи с этим возникла проблема стоянок, или транзитных участков. По инициативе Межведомственной комиссии, Национального комитета и Общества цыганских исследований во Франции начинают создаваться местные комитеты содействия: «Дижонское общество помощи цыганскому или кочевому населению» (Дижон), «Гитаны и их друзья Анжу» (Анжер), «Одуазское общество по оказанию материальной и моральной помощи цыганскому населению» (Ле-зиньян), «Общество защиты странников» (Нис) и десятки других. При их содействии в коммунах начинают отводить специальные участки для стоянок фургонов неоседлого населения. На таких транзитных участках строятся жилые дома, школы, где учатся дети цыган и других странников во время пребывания в данном населенном пункте, осуществляется медицинское обслуживание. Бюллетень публикует материалы, освещающие жизнь цыган на этих местах стоянок: статьи А. Давид о транзитных участках в Гренобле и Лавале (1967, № 4), в Нантском округе (1969, № 4), «Переселение и транзитные поселки гитан в Монпелье и Каркассонне» (1969, № 1—2), «Школа лагеря Жинесту в Тулузе» (1969, № 3) и многие другие. В № 2—3 за 1968 г. публикуются статьи А. Давид «Цыганский поселок в План-де-Грас» и Ж. Л. Гэ «Метод воспитания в цыганской среде», посвященные созданному в мае 1968 г. в План-де-Грас Цыганскому поселку, где поселились представители двух этнических групп цыган — синти и кэldrарри.

На страницах бюллетеня в каждом номере помещаются обстоятельные обзоры материалов прессы по цыганам. Ряд номеров специально посвящен этому вопросу (1957, № 3—4; 1958, № 2—3; 1959, № 2—3). Ценную информацию дают регулярные обзоры содержания периодических изданий национальных цыганских организаций как во Франции, так и в других странах, в том числе религиозных организаций цыган. Среди них следует отметить: «Zigenaren» («Цыгане», с 1965 г.) — журнал общества цыган в Стокгольме; «Zirickli» («Птица», с 1969 г.) — журнал цыганского общества в Хельсинки; «Romani patrin» («Цыганский лист», 1967 г.) — выпускаемый в Хильдесхайме бюллетень, посвященный жизни немецких цыган синти; «Pomezia» («Помезия», с 1965 г.) — информационный бюллетень Цыганского секретариата в Барселоне; «Romano drom» («Цыганский путь», с 1969 г.) — печатный орган Национального цыганского совета (Великобритания); «Informations tsiganes» («Цыганская информация», с 1970 г.) — информационный бюллетень, публикующий материалы о бельгийских цыганах, издаваемый в Клейндаеле: «Romano l'i» («Цыганское письмо», с 1970 г.) — орган Центрального комитета Союза цыган-ромов Чехословакии; «Monde Gitan» («Мир гитан», с 1966 г.) — журнал Национального общества «Божья мать гитан» в Париже; «Zigeunerfreund» («Цыганский друг», с 1912 г.) — журнал Международной цыганской евангелической миссии (Швейцария) и др.

Широкий охват проблем, связанных с современным положением, историей, этнографией, языком и фольклором цыган, свидетельствует о том, что бюллетень «Цыганские исследования» становится вторым научным периодическим изданием, посвященным изучению цыган в международном плане и объединяющим усилия ученых многих стран, наряду с другим известным старейшим журналом в этой области — «Журналом цыганского научного общества» («Journal of the Gypsy Lore Society»), основанного в 1888 г. в Англии. Хотелось бы пожелать Обществу цыганских исследований дальнейших успехов в этом направлении, успехов в его благородной задаче — содействовать культурному и общественному развитию цыган, представляющих собой одно из интереснейших социальных и этнических явлений в истории человечества.

В. И. Санаров

В. Г. Мирзоев. *Историография Сибири (Домарксистский период)*. М., 1970, 390 стр.

Неоспоримым преимуществом рецензируемого труда В. Г. Мирзоева, уже зарекомендовавшего себя серьезным исследователем сибирской историографии, представляется многоплановость освещения им развития научной мысли на протяжении трех веков — с XVII и до начала XX в. В. Г. Мирзоев поставил перед собой весьма сложную задачу и в целом, несмотря на отдельные промахи, успешно ее решил.

Книга В. Г. Мирзоева может служить также прекрасным справочным пособием для исследователей-сибиреведов самых различных профилей — историков, работающих над историей русского заселения и освоения Сибири, историей географических открытий, историей экономики, этнографов, занимающихся историей аборигенного и русского населения, его бытом и культурой, лингвистов и т. д. Наметив основные этапы историографии, обусловленные господствовавшими в то или иное время общественно-политическими взглядами, В. Г. Мирзоев старается проследить отдельные направления в освещении главных проблем сибиреведения. Он анализирует научное творчество исследователей, в трудах которых история Сибири рассматривалась как часть истории России (В. Н. Татищев, М. М. Щербатов, И. Н. Болтин, Н. М. Карамзин, С. М. Соловьев); в книге отражены также работы многочисленной плеяды сибиреведов.

Строительством изложения любого исследования всегда зависит от четкой постановки основных вопросов. Во «Введении» В. Г. Мирзоева полно и конкретно представлена проблематика сибирской историографии. Было бы целесообразно сразу же отметить возникновение на отдельных этапах развития сибиреведения различных направлений научных исследований — собственно исторических, этнографических, археологических и т. д. Автор же делает это позднее. Четкость изложения достигается весьма ценными обобщающими вступлениями к каждому разделу книги, характеризующими развитие научной мысли в органической связи с разработкой источниковедческой базы. В первом разделе книги, посвященном состоянию науки в феодальный период, В. Г. Мирзоев справедливо подчеркивает, что основная особенность сибирской историографии состоит в том, что она вышла «из своеобразных народных источников — „отписок“ и „сказок“ первооткрывателей Сибири» (стр. 15). Начало научного изучения Сибири В. Г. Мирзоев относит к XVIII в., к эпохе господства дворянской исторической науки, когда с развитием просвещения «наука перешла к методу непосредственного наблюдения и эксперимента на месте; одним из основных методов ее работы стали путешествия, экспедиции, полевые изыскания» (стр. 47), проводившиеся с большим размахом центральными государственными учреждениями (стр. 48). Выделение этого этапа закономерно, но нельзя согласиться с общей трактовкой предшествующего периода (XVII в.), когда, по мысли В. Г. Мирзоева, проходило только накопление материала, а творчество С. У. Ремезова и особенно Н. Спафария было изживанием старых форм описаний и повествований. «Пример Спафария отразил кризис средневековой учености», а «Труд Ремезова представляет собой переходную ступень от летописного периода сибирской историографии к ее научному этапу», — пишет В. Г. Мирзоев (стр. 35 и 36). В данном случае больше внимания обращается на форму исследования, нежели на его существо. Кризис в науке отражает явления застоя, а в сибиреведении XVII в. таких явлений не наблюдалось. Более того, именно в XVII в. были выдвинуты основные принципиальные вопросы истории Сибири и населявших ее народов и сделаны первые попытки объяснить причины и значение присоединения Сибири к России. Так или иначе, но для Н. Спафария и для С. Ремезова, а тем более для Ю. Крижанича значимость этого события была очевидна и они пытались его осмыслить, а это по существу стало в дальнейшем основной задачей сибирской историографии.

Во втором разделе книги В. Г. Мирзоев дал ряд интересных очерков, посвященных отдельным ученым XVIII в., из которых особенно удались очерки о Г. Ф. Миллере, С. П. Крашенинникове и А. Н. Радищеве. К сожалению, характеризуя творчество Г. Ф. Миллера, автор допускает некоторую противоречивость; справедливо указывая, что Г. Ф. Миллер в некоторых случаях проявлял необычную для того времени научную прорзорливость (стр. 84), В. Г. Мирзоев тут же говорит об отсутствии у него «научного воображения» (стр. 85).

В третьем разделе книги, посвященном началу кризиса дворянской историографии и возникновению буржуазного и демократического направлений, В. Г. Мирзоев объясняет расширение источниковедческой базы в первой половине XIX в. постоянным собиранием, обработкой, описанием и изданием исторических источников (стр. 126), развитием идейного содержания сибиреведения. В этом разделе подчеркнута важное значение этнографических данных о народах, населявших северные и восточные области Сибири, а также западное побережье Америки, полученных в результате многочисленных путешествий, в том числе морских кругосветных; показано начало этнографического изучения и русского населения Сибири (П. А. Словцов, Е. А. Авдеева, С. И. Гуляев) и успехи отечественного

востоковедения (Н. Я. Бичурин, П. Кафаров, Д. Банзаров, Г. Гомбоев). В. Г. Мирзоев правильно подметил одну из наиболее характерных особенностей развития сибирской историографии в это время — исследование края «берут в свои руки местные силы, представители растущей сибирской интеллигенции. Это было новой эпохой в истории изучения Сибири» (стр. 126).

Несомненный интерес представляют несколько содержательных очерков о представителях местной интеллигенции (П. А. Словоцове, Н. А. Абрамове), декабристах (Н. А. Бестужева, Г. С. Батенькове, В. И. Штейнгеле, Д. И. Завалишине), внесших огромный вклад в сибиреведение, в частности в этнографическое изучение народов Сибири; привлекает внимание также интересный очерк о полузабытом ныне авторе — А. П. Степанове, енисейском губернаторе, труд которого о Енисейской губернии, несмотря на его официальную направленность, имел большое значение для историко-этнографического изучения Сибири.

Завершающий книгу четвертый раздел посвящен подъему демократической историографии и кризису буржуазно-дворянского направления (вторая половина XIX в.). В обширном и содержательном вступлении к этому разделу В. Г. Мирзоев отметил как главное «новые методы исследования — не спорадические или периодические наезды с научной целью, а планомерное стационарное изучение огромной страны» (стр. 228), возглавленное Русским географическим обществом и его филиалами в Сибири. «Особенно большое поле деятельности открывалось перед сибирской этнографией» (стр. 229), добившейся благодаря деятельности многочисленных политических ссыльных (И. А. Худяков, Д. А. Клеменц, Л. Я. Штернберг, В. Г. Богораз и многие другие) значительных успехов (стр. 237).

В отдельных очерках последнего раздела автору удалось показать сложность и противоречивость взглядов представителей различных политических направлений — демократов А. П. Шапова и В. И. Семевского, областников — Н. М. Ядринцева, Г. Н. Потанина и др. и полный упадок официального, буржуазно-дворянского направления в науке (В. К. Андриевич и др.). Правда, не всегда можно согласиться с В. Г. Мирзоевым, когда он относит отдельных исследователей к тому или иному направлению. Вряд ли правильно говорить о научной деятельности Н. Н. Оглобина и Н. Н. Бакая в разделе «Кризис буржуазно-дворянского направления». Беспорно заслуживал отдельного очерка А. А. Кауфман, взгляды которого, отражавшие целое направление в изучении земельных отношений в Сибири, вкратце и очень неполно изложены во вступительном очерке (стр. 259). Во вступлении не нашлось места для П. М. Головачева, сумевшего в своей статье о задачах сибиреведения выдвинуть в 1902 г. ряд плодотворных в научном отношении идей об изучении хозяйственной деятельности сибирского населения.

Книга В. Г. Мирзоева — полезное и нужное пособие, показывающее истоки сибирской историографии, ее развитие на протяжении трех веков и выработывавшиеся в течение этого времени научные традиции. Изучение Сибири издавна было вопросом научной чести России. «Сибиреведение является одним из важных показателей русского вклада в мировую науку», — завершает свою работу В. Г. Мирзоев, подчеркивая особое значение географических, этнографических, археологических и лингвистических открытий отечественных исследователей (стр. 388).

В. А. Александров

Р. Л. Садоков. Музыкальная культура древнего Хорезма. М., 1970, 137 стр. с илл.

В то время как история зодчества и изобразительного искусства Средней Азии была широко освещена в научной печати, музыкальное наследие среднеазиатских народов в значительной мере еще остается «белым пятном» на карте истории мировой культуры. Тем больший интерес вызывает книга Р. Л. Садокова — одна из первых попыток проникнуть в глубь истоков музыкального искусства среднеазиатских народов.

Как пишет автор, книга его «...целиком посвящена характеристике музыкальной культуры древнего Хорезма по произведениям древнего изобразительного искусства» (стр. 10). Этим и определяется содержание исследования, в основной своей части посвященного музыкальным инструментам, изображения которых сохранились в настенных росписях, в изделиях из глины и серебра. Справедливо полагая, что «...музыкальное прошлое — это не только музыкальные инструменты, а весь комплекс древних представлений о музыке» (стр. 34), автор стремился показать место музыки в жизни древних хорезмийцев, ее связь с обрядами и торжественными церемониями, выявить бытовавшие виды музицирования. И всё же книга Р. Л. Садокова — прежде всего о музыкальных инструментах. Говорится «это отнюдь не в осуждение. Изучение музыкального прошлого Средней Азии вполне закономерно начинать с музыкального инструментария, поскольку именно в этой области благодаря археологическим открытиям последних десятилетий накоплен богатый материал.

Чем же располагает исследователь, обратившись к памятникам древнехорезмийской культуры? Оказывается, количество изображений не так велико — всего 19. Но важно, что эти изображения позволяют воссоздать струнные, духовые и ударные инструменты древнего Хорезма.

Большое (пожалуй, самое большое) место автор уделяет арфе (стр. 43—78). И арфа вполне этого заслуживает. Один из наиболее древних музыкальных инструментов человечества (самый древний среди струнных), арфа со своего возникновения заключала в себе столь богатые возможности художественной выразительности, что, совершенствуясь в течение веков, сумела дожить до наших дней. Ранние этапы исторического пути этого инструмента обычно связываются с Египтом и Шумеро-Вавилонией (или Ассиро-Вавилонией). Действительно, археологические данные подтверждают давнее бытование арфы в названных странах (найденное при раскопках шумерийского храма в Бисмае изображение дуговой арфы датируется III—IV тыс. до н. э.). Первоначальная форма арфы — лукообразная (отсюда и название «дуговая»). Несколько позже появляется так называемая угловая арфа. Как пишет К. Закс, угловая арфа в ассирийскую эпоху была распространена повсеместно, от Египта до иранского Элама, а в более позднюю эпоху охватила весь древний культурный мир — от Испании до Кореи¹. Но ни К. Закс, ни другие историки музыки (включая и наших соотечественников) ни слова не говорят о бытовании арфы в Средней Азии. Между тем, открытые советскими археологами изображения этого инструмента не только в Хорезме, но и в Бактрии и Согде² неопровержимо свидетельствуют об активном бытовании арфы у народов Средней Азии. Р. Л. Садоков детально исследует изображения хорезмийских арф, реконструирует по сохранившимся фрагментам общий облик инструмента, вычисляет размеры целого и составляющих его частей. Рисуя широкую панораму распространения арфы, автор вскрывает связь инструмента с ритуальными обрядами. Убедительны его соображения, касающиеся различия двух основных видов арф (дуговой и угловой) с точки зрения их исторических судеб и общественной функции (стр. 63).

Значительный интерес вызывает описание хорезмийских терракот — музыкантов с домбровидными и лютневидными инструментами (стр. 78—89). Как известно, фигурки музыкантов в изобилии представлены и терракотами Афрасиаба³. Однако афрасиабские инструменты совсем иного типа, чем хорезмийские (хотя и те и другие принадлежат к группе струнно-щипковых). Кроме того, согдийские музыканты играют иначе. Определяя хорезмийские двухструнные инструменты как домбровидные (стр. 78—83), Р. Л. Садоков правильно отмечает, что параллели к ним надо искать на севере Средней Азии (стр. 84). Действительно, археологический материал из Согда и Бактрии не содержит близких аналогов «хорезмийской двухструнке», связанной, видимо, с музыкальным бытом кочевой степи, что и дает автору основание рассматривать этот инструмент как предка современной казахской домбры (стр. 84). Показательно, что даже лютневидные инструменты хорезмийских терракот (стр. 87—89) заметно отличаются от афрасиабских терракотовых лютен: корпус у них другой формы, длиннее гриф. Музыканты Хорезма держат свои инструменты не так, как в Согде, горизонтально прижав к груди (см. стр. 40), а грифом вниз, т. е. так же, как держат они свои домбровидные инструменты (см. стр. 87). Эти данные, как и последующие, вытекающие из анализа изображений других инструментов (особенно — двухстороннего барабана, стр. 103—107), подкрепляют вывод автора «об органическом слиянии» на почве Хорезма двух разных по направленности течений: одного, связанного с культурой земледельческих оазисов Юга, и другого — с бытом кочевых племен (стр. 107).

Любопытны в этом отношении терракотовые статуэтки из соседней с Хорезмом парфянской области Маргианы — Мерва. Это музыканты со струнными лютневидными инструментами, разнообразными по форме, на которых исполнители играют в той же манере, что и хорезмийцы⁴. Примечательно, что в ряде случаев это музыканты-всадники, что указывает на их связь со степными традициями. Они, очевидно, передают образы странствующих бахши — певцов, сказителей и музыкантов, которые переезжали от аула к аулу, участвуя в празднествах, поминках или в обычном застолье.

Круг сопоставлений древних музыкальных инструментов Средней Азии и сопредельных стран на основе памятников изобразительного искусства мог бы быть расширен. Так, цикл музыкальных инструментов — бубен, кимвалы, лютня, двойной гобой, свирель, кифара, длинные трубы предстает в изобразительных сценах на ритонах II в. до н. э. из парфянской Нисы. И хотя вопрос о месте изготовления самих ритонов пока окончательно не разрешен, азиатское происхождение их сомнений не вызывает⁵. Прослеживая, как видоизменялись инструменты в веках, автор, к сожалению, опускает

¹ К. Закс, Музыкальная культура Вавилона и Ассирии, в кн. «Музыкальная культура древнего мира», Л., 1937, стр. 105.

² Имеются в виду изображения арфистки в скульптурах Халчаяна I в. н. э., в терракоте из Дальверзин-Тепе I—II вв. на Айратском фризе II, в настенной росписи Пенджикента IV в.

³ В. А. Мешкерис, Терракотовые статуэтки музыкантов из собрания Музея истории, «Труды Музея истории Узбекиской ССР», вып. II, Ташкент, 1954; е е же, Терракоты Самаркандского музея, Л., 1962.

⁴ Г. А. Пугаченкова, Искусство Туркменистана, М., 1967, стр. 87, илл. 76; В. Н. Пилипко, Терракотовые статуэтки музыкантов из Мерва, «Вестник древней истории», 1969, № 2, стр. 100.

⁵ М. Е. Массон, Г. А. Пугаченкова, Парфянские ритоны Нисы, «Труды южно-туркменской археологической комплексной экспедиции» (далее — ТЮТАКЭ), т. IV, Ашхабад, 1959, стр. 211.

средневековый этап XI—XIV вв. А между тем разнообразные инструменты запечатлены в керамике и терракоте (штампованная керамика из Мерва⁶, люстровая из Рея, Кашана и других иранских центров, художественно обработанные металлические сосуды и др.⁷). Разумеется, это особая тема исследования, но думается, что данный материал помог бы автору заполнить имеющийся в его книге пробел между сведениями о древних и современных среднеазиатских инструментах.

Не все в работе Р. Л. Садокова представляется бесспорным. Трудно, например, согласиться с концепцией автора об исторической судьбе арфы. Ее уход с территории Хорезма Р. Л. Садоков объясняет «катастрофой», постигшей Среднюю Азию в связи с арабским завоеванием (стр. 76). Между тем известно, что во многих странах Азии и после принятия ислама арфа сохранила свою ведущую роль в музыкальном инструментарии (об этом свидетельствуют художественная обработка металла⁸ XI—XII вв. и многочисленные миниатюры на страницах иранских и среднеазиатских рукописей XIV—XVII вв.). Связанная с астрологическими воззрениями древнего Востока, арфа (чанг) — инструмент «небесного музыканта» — планеты Венеры (Зухры) — почиталась поэтами и художниками средневекового Востока. Почему же Хорезм явился исключением, почему именно здесь так рано обрывается исторический путь арфы? Не потому ли, что, появившись в Хорезме в результате культурных связей с древними цивилизациями юга, арфа постепенно исчезает тогда, когда эти связи начинают ослабевать? Не убедительна и попытка автора представить современный узбекский чанг как «вторую жизнь» среднеазиатской арфы (стр. 77). Совпадение названий еще ничего не доказывает (таких примеров в истории музыкального инструментария можно найти немало); по способу же звукоизвлечения (этот признак и кладется обычно в основу классификации музыкальных инструментов) современный чанг относится к иной группе инструментов, чем арфа.

При спорности отдельных положений основная (историко-археологическая) часть книги, несомненно, заслуживает высокой оценки. Меньше удовлетворяет первый раздел монографии — «История изучения музыкальной культуры Хорезма», где автор на основании привлекаемых источников пытается охарактеризовать народную музыку Хорезма. Здесь нередко цитаты из музыковедческих работ, касающиеся отдельных деталей, заменяют характеристики существенных признаков рассматриваемого явления. Так, скажем, опираясь на статью об узбекской музыке⁸, автор сообщает, что хорезмские песни отличаются от бухарских «часто встречаемым размером $\frac{6}{8}$ и мелодическим оборотом увеличенной секунды» (стр. 7). Но эта деталь, верная сама по себе, ничего не дает для решения поставленной задачи — показать своеобразие хорезмской музыки, отличие ее стили от других музыкальных стилей Средней Азии. Размер $\frac{6}{8}$ отнюдь не составляет прерогативу именно хорезмской музыки, а увеличенная секунда — типичная черта ладовой структуры памирских песен и достаточно распространена в музыке Туркмени.

В этом случае, как и в некоторых других, автор оказывается в плену либо нескольких устаревших, либо недостаточных авторитетных источников. На наш взгляд, автор смог бы разобратся в данном вопросе с большим успехом, если бы привлек к своей работе музыкальные материалы, опубликованные в многотомнике «Узбекская народная музыка», VI и VII тома которого посвящены Хорезму и снабжены обстоятельными вводными статьями И. Акбарова и Ю. Коно⁹.

Стремление подчеркнуть своеобразие хорезмской музыки (вполне закономерное само по себе) приводит иногда к неоправданным крайностям. Вряд ли следует, скажем, объявлять хорезмские макомы «...по праву всецело наследием народов Хорезма» (стр. 9), если (и это признает сам автор) хорезмский цикл макомов представляет собой вариант бухарского «Шашмакома»¹⁰. Совершенно очевидно, что и Хорезм и тем более Бухара внесли свою лепту в создание и совершенствование этих монументальных памятников прошлого, законными наследниками которых выступают в наши дни и Узбекистан и Таджикистан. И вообще, вряд ли стоит так акцентировать черты, отличающие музыку Хорезма от смежных среднеазиатских музыкальных культур (стр. 9). Методологически правильной было бы показать, на наш взгляд, наряду с отличиями, и то общее, что сближает музыкальное искусство среднеазиатских народов, живших в тесном и постоянном общении на протяжении многих веков.

Некоторые выводы Р. Л. Садокова сделаны, как нам кажется, излишне поспешно. Можно ли, например, расценивать положительно (как это делает автор) факт замены гиджака скрипкой в народном современном музицировании на том основании, что скрипка — инструмент более высококачественный (всегда ли?) и более дешевый (стр. 16)?

⁶ С. Б. Лунина, Гончарное производство в Мерве X — начала XI в., ТЮТАКЭ, т. XI, Ашхабад, 1962, стр. 330.

⁷ Многочисленные образцы иранского инструментария см.: «A Survey of Persian Art», ed. A. U. Tore, vol. V, VI, London — New York, 1939.

⁸ М. Ашрафи и Ю. Коно, Народное музыкальное творчество, «Музыкальная культура Советского Узбекистана», Ташкент, 1955, стр. 33—62.

⁹ «Узбекская народная музыка», т. VI, Хорезмские макомы, Ташкент, 1958; там же, т. VII, Хорезмские песни, Ташкент, 1960.

¹⁰ Об этом см. И. Раджабов, Макомлар масаласига доир, Ташкент, 1963, стр. 245; его же, Макомы, Автореф. докт. дис., Ташкент — Ереван, 1970, стр. 194.

«Музыкальные инструменты, изготовленные на фабричных станках при помощи новейших расчетов и технологии,— утверждает Р. Л. Садоков,—обладают большими акустическими и выразительными возможностями, чем кустарные» (стр. 16). Но это утверждение не всегда верно: «фабричные станки» и «новейшие расчеты» еще не определяют сами по себе качества музыкального инструмента. Известно, что скрипки итальянских мастеров XVI—XVII вв. (Амати, Страдивари) остаются и в наши дни непревзойденными по своим звуковым качествам. А ведь изготовлены они тоже «кустарным» способом. Вряд ли стоит также приветствовать замену гиджака скрипки, ибо, идя по такому пути, легко можно прийти к полной замене местных народных инструментов общеевропейскими, что вряд ли будет способствовать сохранению своеобразия национальных музыкальных культур народов Советского Востока.

Т. С. Вызго, Г. А. Пугаченкова

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ ЕВРОПЫ

Migracije stanovništva Jugoslavije. Institut društvenih Nauka. Beograd, 1971.

Центр демографических исследований, входящий в состав Белградского Института общественных наук, издал очень обстоятельную коллективную монографию о миграционных процессах в Югославии за послевоенное время¹. Книга написана на основании анализа материалов переписей 1948, 1953 и 1961 годов. Широко использованы также и литературные данные, результаты различных специальных социальных, демографических и экономических обследований и другие материалы. В Югославии многонациональный состав населения. В больших масштабах происходят в ней миграции, которые сопрягаются с активно протекающими этническими процессами. Изучение направления и характера миграций поможет пониманию всей этнической ситуации в стране. Поэтому монография «Миграции населения Югославии» представляет значительный интерес и для этнографов. Ниже дается общее представление о монографии и специально рассматриваются затронутые в ней этногеографические моменты.

Введение содержит обстоятельный обзор литературы, начиная с классических трудов И. Цвинича и кончая новейшими (60-х гг.) работами Д. Брежника, Д. Костица, М. Мацуры, М. Радовановича и других современных югославских ученых. В первой части книги характеризуется методика, применявшаяся при переписях для определения объема миграций и контроля выводов методом миграционного сальдо.

В книге отмечены все зарегистрированные в переписи случаи, когда тот или иной человек проживал не там, где он родился (в другом населенном пункте той же округи, в другой округе той же республики, в другой республике, за границей).

Во второй части объем послевоенных миграций сравнивается с объемом миграций, установленным по переписи 1931 г. Тогда лишь каждый пятый человек в Югославии жил не там, где родился, а по переписи 1961 г.— 37,8% жителей страны. По отдельным республикам доля лиц, не сменивших с момента рождения места жительства, сильно колебалась (от 46,9% — в Словении до 72,4% — в Боснии и Герцеговине). В республике Сербии (взятой в целом) эта доля составляла 61,9%, в то время как для Воеводины, куда шел значительный миграционный поток,— только 58,6%.

Сопоставление числа лиц, родившихся в других местах, с расстояниями от мест рождения и с причинами их переселения, показало преобладание экономических мотивов в миграциях вообще и особенно явственно в дальних миграциях (в том числе межреспубликанских). В ближних миграциях велика роль семейных и других внеэкономических мотивов.

Значительная притягательная сила городов (по стране в целом местные уроженцы в 1961 г. составили в городах лишь 41,1% их населения, особенно низка была их доля в городах Хорватии — 37,5%, выше всего в городах Македонии — 49,3% и сербской области Косово — 60,8%).

В этом же разделе монографии характеризуются маятниковые миграции и, к сожалению, чересчур кратко рассмотрен феномен зарубежной эмиграции (данные текущей статистики доведены до 1966 г.).

В третьей части говорится о самих миграционных потоках внутри Югославии и выводятся показатели миграционного сальдо для всех ее республик и районов 2-го порядка. Устойчивым положительным сальдо выделяется Сербия (хотя она имеет и значительный «встречный» миграционный отток). Интенсивны межреспубликанские миграции в Черногории, Боснии и Герцеговине. Проводится также анализ переселений внутри республик. Четвертая часть посвящена качественным характеристикам населения (половозрастной структуре, образовательному уровню, некоторым экономическим пока-

¹ Авторами ее являются: Д. Брежник, И. Гинич, М. Лалавич, М. Ранчич, М. Рашович, М. Сентич.

зателям). В особом разделе говорится об этнической принадлежности мигрантов. В пятой части показана связь интенсивности миграций с типами тех населенных пунктов, где формировались потоки мигрантов. В шестой части исследуются факторы миграций (как демографические, так и экономические); это позволяет поставить вопрос о прогнозировании миграций. Здесь же обоснованы и примененные приемы многофакторного математического анализа миграций.

В седьмой части и в заключении миграции оцениваются с точки зрения перераспределения населения между городом и сельской местностью, говорится о значении этнически смешанных браков и их влиянии на естественное движение населения и т. д. Причем, приведены не только данные, вытекающие из переписи 1961 г., ряды цифр доведены до 1966 г.; сделаны также и прогнозные демографические расчеты на 1966—1986 гг.

К монографии приложены обстоятельная библиография и подробное резюме на английском и французском языках.

Специальный раздел об этнических показателях миграционных потоков, написанный д-ром Иванкой Гинич (стр. 206—236), непосредственно построен на материалах переписей (главным образом переписи 1961 г.), которые рассмотрены в тесной связи с историей миграций в стране, вызванных теми или иными социально-историческими причинами: стягиванием подвергавшегося турецким гонениям славянского населения (особенно с Динарского побережья) в междуречье Дрины и Моравы, колонизацией венграми, немцами, румынами, словаками северных территорий — Словении, Вечки, Ванта. Перепись 1953 г. показала, что для 65,7% населения страны пункт, где оно было переписано, совпадал с местом рождения; из основных народов Югославии от этой средней величины существенно отличались словенцы (50,5%) и черногорцы (58,7%); для них характерной была более высокая подвижность. Заметно меньшей подвижностью отличались «мусульмане» и «югославы неопределившиеся». Этими терминами югославская статистика обозначает в основном коренных жителей Боснии и Герцеговины, принявших в свое время ислам; среди них в местах рождения жило 75,3% (стр. 208).

Основная характеристика «текущих» миграционных потоков в этническом аспекте дана по результатам переписи 1961 г. «Показатель устойчивости места жительства», по сравнению с 1953 г. снизился до 62,9%, т. е. на 2,8%; ниже всего он был для республики Словении и областей Воеводина (соответственно 52,6% и 54,3%), выше всего — для Боснии и Герцеговины и области Косово (72,3% и 70,4%). Межреспубликанские миграции охватили более 1 млн. чел. Особенно много уроженцев других республик переселилось в Сербию, в их числе и сербы, родившиеся за пределами Сербии.

Здесь нет возможности привести подробные данные по всем национальностям и республикам Югославии. На основании цифровых материалов, приведенных на стр. 214—215, нами составлена небольшая табличка, показывающая тенденцию представителей основных народов Югославии к переселению из других районов на территорию «своей» республики или из «своей» республики за ее пределы:

Народы*	В тыс. чел.		
	а) Родилось за пределами «своей» республики, но ныне живет в ней	б) Родилось в «своей» республике, но ныне проживает за ее пределами	б/а (в %)
Сербы	325,1	86,3	26,5
Хорваты	132,3	83,6	63,1
Мловенцы	27,2	32,4	118,2
Македонцы	12,1	24,6	203,0
Черногорцы	13,4	40,8	329,0

* Мы не включили в нашу табличку «мусульман» и «югославов неопределившихся», так как статистика этих этнических групп недостаточно четкая, да и прямое отождествление их с коренным населением Боснии и Герцеговины, которую в первом приближении можно было бы считать для них «своей» республикой, все же было бы слишком грубым.

Таблица эта очень выразительна. Она показывает большую притягательную силу главного в стране ареала сербско-хорватского населения, в то время как словенцы, македонцы и черногорцы обнаруживают тенденцию расселяться за пределами своих этнических ареалов. Это особенно относится к черногорцам; около 8% уроженцев Черногории живет за ее пределами (в том числе особенно много — более 7% — в Сербии). В абсолютных же числах в межреспубликанских миграциях особенно велика доля сербов; отмечается особенно большой их приток в Сербию из Боснии и Герцеговины (188,1 тыс. чел.) и из Хорватии (145,0 тыс. чел.). Они оседают главным образом в Шумадии (в частности в Белграде). Продолжается исторически обусловленное усиление сербского компонента в населении Воеводины.

Материалы монографии дают достаточно полную картину миграций и тех народов Югославии, основные этнические ареалы которых находятся за ее рубежами: албанцев, венгров, турок и т. д., а также некоторых народов, живущих дисперсно, например, цыган (интересно отметить, что из 1,4 тыс. цыган, переселившихся из одной югославской республики в другую, 1,2 тыс. чел. были зарегистрированы переписью 1961 г. в Сербии).

К сожалению, в книге сравнительно слабо освещена роль отдельных городов, как центров миграционных потоков притяжения (единственное исключение — Белград), невозможно судить о том, как национальная структура городов влияет на этническую принадлежность вливающих в них переселенцев, а знать это было бы очень поучительно.

Рецензируемую монографию можно рекомендовать всем, кто интересуется этническими процессами Югославии; она будет полезна и тем, кого интересуют теоретические проблемы миграций в условиях многонационального социалистического государства.

В. В. Покишиевский

Kustaa Vilku n a. Die Pfluggeräte Finnlands. Studia Fennica 16, Helsinki, 1971, S. 178 (93 иллюстрации + 15 карт).

В конце октября 1972 г. научная общественность Финляндии торжественно отметила 70-летний юбилей известного финского этнографа Кустая Вилкуна. Ученый систематически занимается изучением пахотных орудий. Его новая работа «Пахотные орудия Финляндии» обобщает исследования автора в этой области¹. Исследования К. Вилкуна базируются на богатых массовых этнографических и лингвистических материалах, накопленных в музеях и архивах Финляндии за последние 240 лет.

Автора интересовали три аспекта развития пахотных орудий: пахотные орудия вообще, традиционные финские пахотные орудия и усовершенствование техники пахоты.

В вводной части работы определяется место пахотных орудий Финляндии среди пахотных орудий всего мира. Финляндия представляет, по мнению К. Вилкуна, крайнюю северную территорию земледелия, периферию, куда пахотные орудия проникали в виде «культурных волн» в разные исторические периоды разными путями.

В книге выдвинуто положение, что развитие пахотных орудий (от разрыхляющего до переворачивающего пласт земли) шло всегда целенаправленно: главной задачей было обрабатывать землю интенсивно и по возможности с наименьшей затратой труда. Это отчасти и служило стимулом создания локальных вариантов орудий. В разных местах, в зависимости от местной природной среды, одни и те же технические вопросы решались по-разному, часто, как говорит автор, «гениально просто».

Большое значение К. Вилкуна придает функции пахотных орудий, выделяя по функциональному признаку две главные группы традиционных орудий: 1) разрыхляющие орудия (рало, Rührpflug), 2) пашущие орудия (соха с полицей, Kehrpfug), что близко к классификации русских традиционных пахотных орудий, данной Дм. Зелениным («черкающие» и «пашущие» орудия)².

В основу типологии финских пахотных орудий К. Вилкуна положил принципы, выработанные Б. Братаничем и Фр. Шахом³. Они в первую очередь учитывали положение и формы рабочей части во взаимосвязи с тремя главными (рабочей, управляющей и тягловой) частями пахотного орудия.

Традиционные пахотные орудия автор разделяет на четыре основные группы: 1) рало без подошвы — *huhtakoukku* (*Haken*), 2) кривоугрядное рало с подошвой — *aura*, *atra* (*Bogenard*), 3) прямоугрядное рало с подошвой — *aura*, *aarra* (*Hochard*, *vierseitige Sohlenpflug*), 4) соха с полицей — *sahrat*, *aatra* (*Gabelpflug*).

Самым древним и простым из всех пахотных орудий Финляндии было рало без подошвы (*huhtakoukku*, *koukkari*, букв. подсечный крюк); оно применялось специально для разрыхления земли и запашки семян на подсеке. Это орудие сохранилось еще в конце XIX в. на маленьких подсеках в юго-западной Финляндии (в Варсинайс-Суоми). Встречалось оно и у шведов в провинции Усумаа и у финского населения в Швеции (в Норботтнии).

Наряду с подсечным ралом существовал другой тип рала, использовавшийся только для пахоты постоянных полей. Это было кривоугрядное подошвенное рало (*aura* или *atra*), встречавшееся еще в начале XX в. в двух центрах: на западе Варсинайс-Суоми, в Вацца-Суоми и у шведского населения в провинции Похъянмаа.

¹ K. Vilku n a, Gaffelplogen, «Finskt Museum 1935», XLII, Helsingfors, 1936; е го же, Die Pfluggeräte Finnlands, «Vortrag auf dem II Finnougristenkongress in Helsinki am 24.VIII.1965» (Sonderdruck); е го же, Aura Suomen kulttuurihistoriassa, «Suomen Akatemia Puhuu», Porvoo, 1968; е го же, Aura, vannas ja ojas, «Kalevalaseuran vuosikirja 48», Helsinki, 1968; е го же, Varskidor. Ett bidrag till åkerpögingens historia. «Feststrift till Olav Ahlbäck, 28.3.1971», Helsingfors, 1971.

² Д. К. Зеленин, Русская соха, ее история и виды, Вятка, 1908, стр. 10, 11.

³ В. Братанич, Research on ploughing implements. The Conference in Copenhagen, June, I, st. 5, st. 1954, «Publications from the International Secretariat for research on the history of agricultural implements. National Museum Copenhagen», I, Copenhagen, 1956; Fr. Sach, Proposal for the classification of pre-industrial tillage implements, «Prameny historie zemledelství a lesnictví», I, Praha, 1966.

Общепринято мнение, что тип кривоградильного подошвенного рала сформировался где-то в зоне Средиземного моря, откуда он широко распространился на всю Европу. Прототипом северной формы этого орудия, встречающимся в XIX в. в Финляндии, местами еще и в Норвегии, южной Швеции и западной Эстонии, К. Вилкуна считает датское рало, найденное в Деструпе (Døstrup) и датируемое серединой I тысячелетия до н. э. Как известно, во всех прибалтийско-финских языках пахотное орудие обозначают сходным термином (фин. *aura*, эст. *ader*, кар. *adra*, вепс. *adr*, вод. *atra*, лив. *adders*). Анализ происхождения этого термина привел К. Вилкуна к мысли, что он заимствован из старосведского языка: *ader* (рало). Интересно приведенное в книге мнение, что это заимствование в прибалтийско-финских языках восходит примерно к началу нашей эры (не позже первой половины I тысячелетия н. э.) и связано с освоением некоторых новых более совершенных элементов пашенного земледелия, в том числе и новой формы шведского рала. Причиной распространения шведского рала К. Вилкуна считает технически более совершенную его рабочую часть — наральник, который вначале изготавливали из твердого дерева, а позже из железа. Наральник придавал орудью прочность и вместе с тем улучшал качество пахоты. Название рабочей части пахотного орудия у прибалтийских финнов (фин. *vannas*, эст. *vannas*, кар. *vannaš*, вепс. *vadna*, вод. *vadnaz*), по мнению автора, также могло быть заимствовано из германских языков в тот же период. Затем старые названия рала и его рабочих частей у прибалтийских финнов перешли на новое орудие — соху. Нам представляется, что при решении вопроса о распространении определенного типа орудия недостаточно опираться только на терминологический материал. Разные прибалтийско-финские племена, жившие в разных природных и экономических условиях, должны были и по-разному совершенствовать свои орудия обработки земли. В рецензируемой книге не учитывается, что эволюция рала в лесной полосе Восточной Европы могла иметь и другие варианты. Так, по мнению советского археолога Ю. А. Краснова, «подошвенное рало, более приспособленное к работе в степных и лесостепных районах», постепенно заменялось бесподошвенным пахотным орудием, более пригодным для применения на отвоеванных у леса земельных участках⁴.

Третий тип подошвенного рала, известный в Финляндии (*aarra*), проник сюда лишь в XV в. из Швеции, причем двумя разными путями — в южную Похьянмаа и в Варсинайс-Суоми. Применялось это рало исключительно на старопашотных полях. Уже с середины XVI в. этот тип был усовершенствован (появился отвал), что повысило производительность орудия. Оно называлось заимствованным у шведов термином — *vältti*. Во второй половине XVII в. в связи с новыми усовершенствованиями в рабочей части орудия *vältti* стало весьма эффективным отвальным плугом, сохранившимся до появления фабричных плугов.

Самым распространенным из всех традиционных пахотных орудий Финляндии была соха с полицей (*sahrat, aatra*). К. Вилкуна выделяет два основных вида сохи. Первый вид — соха западной Финляндии, так называемая хамеская полевая соха с высоким рогачом (задние концы оглобель поднимаются вверх, образуя основу рукоятки) и с наклонно поставленной рассохой. По конструкции корпуса в книге выделены три разновидности этой сохи, которая, по мнению автора, генетически связана с аналогичной формой сохи с высоким рогачом северной Эстонии (так наз. сохи с журавлями).

От кривоградильного подошвенного рала соха унаследовала старое название *atra*, однако в тех местах, где она существовала с ралом, называлась термином *sahrat*, восходящим к русскому *соха* и пришедшим в Финляндию через эстонцев, в языке которых это слово имело форму *sahk*. Второй вид — соха восточной Финляндии с низкими рукоятками (на уровне оглобель) — был универсальным орудием на подсеке и на старопашотных полях. Соха с низкими рукоятками, но с прямо поставленной рассохой и без полицы (*kaskuri*) применялась и на подсеках в западной Финляндии.

К. Вилкуна считает, что соха проникла в Финляндию двумя различными волнами — через Восточную Прибалтику (точнее, через Эстонию) и через Карелию.

Интересна точка зрения К. Вилкуна о генезисе сохи. Самой древней ее формой он считает соху с корпусом из копани, с высоким рогачом. Формирование этого типа происходило на северной границе степной зоны, где-то в верховьях Днепра и Немана, путем замены однозубого ральника бесподошвенного рала двузубой рассохой. Автор считает, что соха с высоким рогачом получила в начале нашей эры уже довольно широкое распространение на территории нынешней Белоруссии, северной Польши и южной Литвы. В книге говорится, что этот тип сохи проник через Эстонию и на территорию Финляндии, где стал известным (по крайней мере в провинции Хяме) не позднее XII—XIII вв. н. э. Другая форма сохи с низкими рукоятками, по мнению К. Вилкуна, из Новгородской земли распространилась на территорию Эстонии, Латвии, северной Литвы, а также в восточную и северную Финляндию. Автор связывает ее распространение с продвижением карел в XII в. на север и северо-восток. Внедрение этой сохи неразрывно связано с новым, более интенсивным методом подсеки, распространившимся в то же время. Можно согласиться с высказанной в книге точкой зрения, что соха стала гос-

⁴ Ю. А. Краснов, Раннее земледелие и животноводство в лесной полосе Восточной Европы. II тысячелетие до н. э. — первая половина I тысячелетия н. э., М., 1971, стр. 48.

подствующим орудием не сразу, а долгое время существовала лишь как пахотное орудие при подсечном земледелии наряду с ралом, которое оставалось основным орудием для обработки старопахотных полей. Существование сохи и рала было характерно, по мнению советского историка Г. Е. Кочина, и для лесной полосы Северной России⁵.

Происхождение сохи К. Вилкуна связывает генетически с граблеобразным ручным орудием (*hara, koukkari*), имевшим на подсеке сходную с сохой функцию, им разрыхляли землю и заделывали семена. В общем К. Вилкуна подтверждает мысли тех русских и советских исследователей, которые считают исходной формой сохи вершалину или суковатку⁶.

Усовершенствование сохи при помощи перекладной полицы К. Вилкуна называет «гениальным изобретением». Более старой формой полицы автор считает узкую полицу (*ruotti*). Постепенно наконечник полицы стал шире (*fuotin*, букв. лопата). Автор оставляет открытым вопрос о времени и ареале формирования полицы. Между тем известно, что славянская соха, проникшая в XII в. из Новгородской земли на север, уже могла иметь полицу. Советскими учеными установлено, что основной формой сохи на Руси на рубеже XIII—XIV вв. (в Новгородской земле, может быть, несколько раньше) стала двузубая соха с перекладной полицей⁷.

Новой для нас является точка зрения К. Вилкуна о технике пахоты. Он считает, что такие древние приспособления, как оглобли с поворотными досками у рала и так называемая обжа с изгибом у сохи, когда-то играли еще другую роль. Они позволяли при вспашке переваливать вспаханный пласт земли⁸.

В рецензируемой книге рассмотрены и вспомогательные при пахоте орудия, изучение которых порой помогает установить более древнюю форму основного пахотного орудия. С этой точки зрения анализируется резак. В Финляндии зафиксировано два типа этого орудия (*viuhka, viili*). Резак западной Финляндии представлял собой отдельное орудие. Резак в восточной Финляндии образовался путем прикрепления к корпусу местного пахотного орудия — сохи-бруска с ножом. К числу очень древних вторичных орудий К. Вилкуна относит и бороздник (*sitke*), которым намечали посевную полосу.

Старинные пахотные орудия сохранились в Финляндии до недавнего времени и употреблялись для работ второстепенного значения, а также для проведения и запахивания борозд при обработке картофеля. Автор книги — сын крестьянина и мог лично наблюдать работу описанных в книге орудий.

В рассматриваемой нами книге наряду с историей финских пахотных орудий фактически описывается история развития пахотных орудий в Северной и Восточной Европе.

К сожалению, К. Вилкуна не уделил должного внимания экономическому и социальному положению крестьян. Как известно, более архаичные черты в земледельческой технике всегда сохранялись у более бедных слоев крестьянского населения.

Отрадно, что автор книги рассматривает процесс развития земледельческой техники в историческом плане; он хорошо знаком с русской и советской литературой, что, по-видимому, объясняет близость теоретических взглядов, высказанных в книге, к теоретическим взглядам некоторых советских исследователей в этой области науки.

Л. Феоктистова

⁵ Г. Е. Кочин, Сельское хозяйство на Руси конца XIII — начала XVI в., М. — Л., 1965, стр. 78.

⁶ См. Д. В. Найдич-Москаленко, О принципах классификации русских пахотных орудий, «Сов. этнография», 1959, № 1, стр. 45.

⁷ А. Д. Горский, Сельское хозяйство и промыслы, в кн. «Очерки русской культуры XIII—XV веков», т. I, М., 1969, стр. 75.

⁸ См. статью К. Вилкуна в настоящем номере журнала.

НАРОДЫ АМЕРИКИ

С. Г. Федорова. Русское население Аляски и Калифорнии (конец XVIII века — 1867 г.). М., 1971, 275 стр., с илл., прилож.

«История Аляски до ее продажи США в 1867 г. — это одна из страниц истории России» — так начинается книга С. Г. Федоровой, и слова эти определяют очень многое. В истории России страница, отведенная русским поселениям в Новом Свете, коротка, однако события эти органически связаны с общим ходом освоения сибирского Севера, с основными закономерностями процесса заселения необъятных территорий, лежащих к востоку от Каменного Пояса.

Эти процессы глубоко и всесторонне исследованы и в значительной степени разрешены автором рецензируемой работы, представляющей собой сводный труд по истории открытия и заселения Русской Америки.

Обращает на себя внимание обилие и многообразие источников, положенных в основу работы. Это прежде всего неопубликованные документы советских архивов, Музея землеведения МГУ, рукописных отделов библиотек им. В. И. Ленина и им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, а также материалы Национального архива США.

Автор в полной мере использовал отечественную и зарубежную литературу по Русской Америке, в том числе новейшие американские археологические и этноисторические исследования, проводившиеся в местах бывших русских поселений на Аляске и в Калифорнии.

Книга открывается главой о ранних русских поселениях на Аляске. Материалы главы выходят за хронологические рамки работы, охватывая эпоху, предшествовавшую Второй Камчатской экспедиции В. Беринга — А. Чирикова 1741 г. и появлению русских промышленных людей на острове Алеутской гряды. История возникновения ранних поселений русских выходцев на Аляске весьма туманна. В основе ее лежат смутные и противоречивые предания. С. Г. Федорова впервые приводит в стройную систему весь круг вопросов, связанных с историей ранних русских поселений на Аляске. В советской и американской литературе неоднократно шла речь о двух вероятных русских поселениях на северо-западе Северной Америки: одно из них связано с таинственной рекой Хеуверен, другое, якобы, находилось на Кенайском полуострове. Наибольшее внимание заслуживает версия о русском поселении, которое по данным чукчи Н. И. Дауркина (1765 г.) находилось на р. Хеуверен против Чукотского Носа. Долгое время предполагали, что р. Хеуверен — это Юкон. Однако в 1950-х годах М. Б. Гренадер и М. Б. Черненко пришли к заключению, что Хеуверен идентичен р. Кузитрин, пересекающей с востока на запад п-ов Сьюард¹. Такое же мнение высказала в 1964 г. американская исследовательница Д. Дж. Рей².

С. Г. Федорова на основании scrupulezного анализа рукописных картографических материалов второй половины XVIII в. и письменных источников XVIII и XIX вв. пришла к несколько неожиданному выводу, что р. Хеуверен идентична р. Коюк, впадающей с северо-востока в глубокий залив Нортон. В среднем течении Коюка, по мнению автора, и могло располагаться поселение русских выходцев, следы которого безуспешно пытались отыскать на Юконе и Кузитрине русские и американские исследователи. С. Г. Федорова считает, что это поселение могло быть основано либо пропавшими без вести спутниками Ф. Попова и С. Дежнева в 1648 г., либо какими-то неизвестными русскими мореходами, занесенными к берегам Аляски в третьей четверти XVII в.

Она подвергает критике широко распространенную версию о другом русском поселении, якобы существовавшем в XVII в. на Кенайском полуострове. Автор показывает, что так называемому кенайскому поселению русское происхождение было приписано американцем Т. С. Фаррелли без должных на то оснований и что обнаруженные в 1937 г. остатки построек были, скорее всего, эскимосскими жилищами, построенными в середине XVIII в.

С. Г. Федорова критически разбирает также еще одну недостаточно изученную версию о поселениях, якобы основанных на американских берегах спутниками А. И. Чирикова, потерявшимися в 1741 г. на о. Якоби. Используя материалы новейших исследований немецкого историка Э. Фёлькиля³, испанской исследовательницы Э. Вила-Виллар⁴, а также документы Российско-Американской компании, С. Г. Федорова приходит к заключению, что совершенно определенные указания испанских мореплавателей — Мартинаса и де Аро, описавших в 1788 г. реально существовавшие на Уналашке и островах залива Аляска русские фактории, были превратно истолкованы спустя 30 лет чиновниками Российско-Американской компании, которые по своему произволу, наименовав жителей этих поселений «потомками» людей с корабля А. И. Чирикова, «передвинули» и местонахождение этих поселений далеко на юг, в район устья р. Колумбии.

Появление русских к востоку от Берингова пролива в XVII в. было предвестием лучшего заселения Аляски, путь к которой был открыт в ходе Второй Камчатской экспедиции. Поэтому проблема ранних русских поселений рассматривается С. Г. Федоровой как начальный этап широкого колонизационного процесса.

Об основных этапах образования постоянного русского населения в Русской Америке говорится во второй главе книги. Автор останавливается на общих предпосылках

¹ М. Б. Гренадер, Северо-Восточная географическая экспедиция. 1785—1795, Автореф. канд. дис., М., 1956; М. Б. Черненко, Путешествия по Чукотской земле и плавание на Аляску казачьего сотника Ивана Кобелева в 1779 и 1789—1791 гг., «Летопись Севера», т. II, М., 1957.

² D. J. Ray, Kauwerak. Lost Village of Alaska, «The Beaver», Winnipeg, Autumn, 1964.

³ E. Völkl, Russland und Lateinamerika. 1741—1841, Wiesbaden, 1968.

⁴ E. Vila Villar, Los rusos en América. Sevilla, Escuela de estudios hispanoamericanos, 1966.

колонизационного процесса в Сибири, подчеркивая, что на ее восточных рубежах к середине XVII в. основой складывавшегося постоянного русского населения были не земледельцы, а промышленные, служилые и торговые люди.

С. Г. Федорова особое внимание уделяет вопросу о первых достоверно известных постоянных русских поселениях на Алеутских островах и Аляске. С этой целью она привлекает материалы исследований И. Е. Вениаминова, В. Н. Верха, П. А. Тихменева и недавно опубликованные материалы третьей экспедиции Дж. Кука, посетившей в 1778 г. русское поселение на Уналашке⁵. Автор приходит к справедливому, на наш взгляд, выводу, что постоянные поселения, основанные в 1784—1786 гг. в Северо-Западной Америке Г. И. Шелиховым, не были, как это принято считать, первыми, а лишь продолжили сложившуюся у русских традицию ведения зверобойного морского промысла на основе постоянных опорных баз.

С 1784 г. начинается интенсивное заселение островов и материкового побережья залива Аляска. Автор уделяет много внимания истории этих поселений, уточняет их локализацию и время возникновения. Подобные же изыскания проведены автором и в отношении поселений, основанных впоследствии Российско-Американской компанией. С. Г. Федоровой составлена карта русских поселений на Аляске с 70-х годов XVIII в. по 1867 г. (карта № 4, стр. 120), представляющая большую научную ценность.

Закрепив характеристику формирования очагов расселения выходцев из России на Аляске и в Калифорнии, С. Г. Федорова переходит к оценке динамики численного состава русского населения в Русской Америке с 1778 до 1867 г., т. е. почти за 90-летнее существование Российских колоний в Америке (см. таблицу в приложении). Приводятся сведения о динамике численного состава аборигенного и «креольского» (метисного) населения и отмечается рост этой группы при одновременном сокращении некоторых групп аборигенов (в частности, алеутов). С. Г. Федорова отмечает, что приток дееспособного населения из метрополии сильно тормозился не только ограничительными мероприятиями русского правительства, но и самой Российско-Американской компанией, которая в силу своих ограниченных возможностей не ориентировалась на массовое привлечение переселенцев из России, а стремилась в основной отрасли хозяйства — морском зверобойном и пушном промыслах — использовать главным образом аборигенное население. Умышленно сдерживая приток переселенцев из метрополии, компания ослабила свои позиции в Северо-Западной Америке.

Развивая исследования, начатые в 1952 г. О. М. Медушевской⁶, и широко используя архивные данные, автор приводит интересные сведения о социальных категориях русского населения исследуемых районов. В отличие от 50-х — начала 80-х годов XVIII в., когда основной частью колонизационного потока были крестьяне Севера Европейской России, в первое тридцатилетие деятельности Российско-Американской компании (1799—1829 гг.) на первое место выдвинулась иная социальная категория — мещане из сибирских городов. Автор обращает особое внимание на то, что это были выходцы из российских губерний, не знавших крепостного права, а это, несомненно, имело огромное значение для зарождения духа вольного предпринимательства. К сожалению, анализ социального состава колонистов с учетом районов их выхода ограничен в монографии 1829 г., и пока еще невозможно получить полного представления о последующих сдвигах, связанных с изменениями, происходившими в характере развития некоторых промышленных предприятий и занятости на них населения, прибывшего из метрополии. В монографии только намечен, но не нуждается, на наш взгляд, в более углубленном изучении и развитии вопрос о невозможности в конце XVIII — первой половине XIX в. широкой массовой крестьянской колонизации Аляски.

В третьей, заключительной главе идет речь о становлении особого уклада, который развивался «за тридцать земель» от основных центров российской метрополии, в крайне неблагоприятных природных условиях, в эпоху, когда самодержавно-крепостнический строй и его порождение — монополия Российско-Американская компания — препятствовали вольной колонизации отдаленных окраин гигантской империи. Картина, нарисованная автором, чрезвычайно интересна и своеобразна, и нельзя не отметить, что это итог кропотливого изучения фрагментарных данных, значительная часть которых впервые введена в научный оборот. Как показывает С. Г. Федорова, в 40—60-х годах XIX в. несколько сот русских поселенцев было рассредоточено на неоглядной территории Северо-Запада Северной Америки в 32 пунктах.

Автор подробно описывает поселения различных типов: поселения-крепости, редуты и так называемые одиночки — небольшие опорные пункты, основанные во внутренних районах Аляски — на берегах Юкона, Кусковима, Нушагака. Большое внимание уделено хозяйственному укладу этих поселений и системе их снабжения. В результате анализа большого материала автор пришел к выводу: упадок морского зверобойного и пушного промыслов, а следовательно, и уменьшение доходов Российско-Американской компании связаны были не с сокращением поголовья морского зверя, а главным образом с недостаточным числом рабочих рук в 40—60-х годах XIX в. Ослабление позиций Российско-Американской компании в свою очередь пагубно отразилось на судьбе ее владений. О весьма нелегких условиях материальной жизни обита-

⁵ С. Г. Федорова, Русское население Аляски и Калифорнии..., стр. 108.

⁶ О. М. Медушевская, Русские географические открытия на Тихом океане и в Северной Америке, Автореф. канд. дис., М., 1952.

телей Ново-Архангельска дает отличное представление таблица 7, в которой приведены данные о годовом бюджете рядового поселенца Ново-Архангельска 1860 г. Используя неопубликованные записки служащих Российско-Американской компании К. Т. Хлебникова и Д. И. Недельковича, а также широко известные дневники руководителей русских кругосветных экспедиций, автор воссоздает также условия жизни и быта поселенцев в различных местах Русской Америки, типы их жилищ, виды одежды, особенности пищевого рациона.

Центральной место в главе отведено важной проблеме — культуре русского населения Северо-Западной Америки и взаимовлиянию русской и аборигенной культур, просветительской деятельности отдельных представителей русской православной церкви. Автор подчеркивает, что созданные на Аляске и Алеутских островах стойкие очаги русской культуры оказывали влияние на аборигенное население. Влияние русской культуры, как это убедительно демонстрирует автор, не прекратилось и после продажи Россией в 1867 г. Аляски США. С. Г. Федорова приводит свидетельства американской исследовательницы Х. Шенитц, которая в 1953 г., т. е. спустя 86 лет после перехода Аляски во владение США, писала: «Элементы русской культуры, занесенные русскими земледельцами (а люди эти в большинстве покинули Аляску почти 100 лет назад), сохранились с удивительной полнотой у туземного населения, особенно у алеутов, а также у эскимосов, живущих на берегах Бристольского залива. Кроме множества слов явно русского происхождения и приверженности к православному ритуалу, отмечают и некоторые параллели в местной и русской крестьянской культуре⁷. К аналогичным выводам приходят и американские археологи и этноисторики Дж. У. Ван Стоун и У. Х. Освальт, которые отмечали, что признаком русского влияния «является та гордость русским наследием, которую проявляют иные эскимосы Кускоквима»⁸.

Следует отметить, что автором выявлены в архивах очень важные описания и картографические материалы, связанные с походами И. Кобелева, П. Корсаковского, плаваниями А. П. Авинова, В. С. Хромченко и А. К. Этолина, И. Я. Васильева. С. Г. Федорова уточняет маршруты и задачи экспедиций, биографические сведения о русских исследователях, до настоящего времени крайне слабо освещенные в нашей историко-географической литературе.

Издательство «Наука» выпустило труд С. Г. Федоровой в превосходном оформлении. Весьма оригинально (с использованием мотивов подлинной рукописной карты XVIII в.) сделана суперобложка, интересны титульный и контртитутельный листы. Важно отметить, что книга снабжена хорошо составленными указателями — именным и географическим. Оригинальные иллюстративные материалы XIX в. впервые вводятся в научный оборот.

Книга С. Г. Федоровой — итог многолетней работы по истории открытия и заселения русскими Северо-Западной Америки — может по праву рассматриваться как ценный вклад в советскую этнографическую науку.

Я. М. Свет

⁷ Н. А. Shenitz, Vestiges of old Russia in Alaska today, «Proc. of IV Alaskan Science Conference, 1953», «Science in Alaska», July, 1956.

⁸ Дж. У. Ван Стоун, У. Х. Освальт, Русское наследие на Аляске (перспективы этнографического изучения), «Сов. этнография», 1968, № 2, стр. 131.

Paul Kane's Frontier. Including wanderings of an artist among the Indians of North America by Paul Kane. Edited with a biographical introduction and a catalogue raisonné by J. Russel Harper. Austin, 1971, 350 p.

Полное издание наследия художника Пола Кейна, предпринятое по инициативе Митчела А. Уайлдера, директора Музея искусства Запада имени Амона Картера в г. Форт Уорте (США), составит значительный вклад в публикации этого музея, посвященные изучению искусства и истории Запада Соединенных Штатов Америки. Основанный в 1961 г. музей уже опубликовал ряд весьма ценных по содержанию и прекрасно изданных книг, многие из которых представляют интерес для этнографов¹.

Резецируемая книга-альбом — результат работы Д. Рассела Харпера, который тщательно исследовал и свел воедино огромный материал, разбросанный в разных местах. Книга великолепно издана, имеет обширный, вдумчиво сделанный аппарат. Пожалуй, единственным недостатком издания является отсутствие карты путешествий Кейна.

Д. Рассел Харпер — автор живо написанных введения, биографии П. Кейна, систематизированного каталога иллюстраций; он же редактор текста «Путешествий». Хар-

¹ Напр., Robert V. Hine, Bartlett's West, New Haven, 1968; Alvin M. Josephy, Jr., The artist was a young man, Fort Worth, 1970.

пер проделал огромную работу и по отбору иллюстративного материала. В каталоге перечислены все известные работы Кейна (полотна, рисунки, наброски и т. д.). Автор проштудировал как изданные работы Кейна, сравнив их с рукописями, так и литературу о нем и его современниках художниках-путешественниках. В Лондоне он познакомился с архивами Гудзонбайской компании. Он проделал путь Кейна от Торонто до Виктории в Британской Колумбии.

В книге четыре части. В первой (стр. 3—45) рассказывается о жизни и работе П. Кейна, причем особое внимание уделено его путешествиям на Западе (1846—1848 гг.), приводятся отклики современников на его путешествия. В тексте даются ссылки на иллюстрации.

Вторая часть, «Путешествия художника среди индейцев Северной Америки, от Канады до острова Ванкувера через территорию Гудзонбайской компании, а также обратно» (стр. 47—157) воспроизводит текст первого издания книги П. Кейна «Wanderings of an artist among the Indians of North America from Canada to Vancouver's Island and Oregon through Hudson's Bay company's Territory and back again» (1859). В тексте имеются указания на иллюстрации настоящего тома и на соответствующие им параграфы систематизированного каталога.

Третью часть работы представляет собой альбом, состоящий из 205 черно-белых набросков и рисунков П. Кейна и 18 цветных таблиц; остальные 30 цветных таблиц расположены в тексте.

Четвертая часть — это систематизированный каталог всех известных художественных работ Кейна (стр. 267—310).

В библиографии приведены списки печатных работ художника, рецензии на его публикации, каталоги, в которых упоминаются работы Кейна, публикации, в которых рецензируются и исследуются художественные работы Кейна и основные труды, касающиеся его жизни и деятельности (стр. 341—342). В книге имеется подробный указатель.

Вскоре после выхода в свет книги П. Кейна в 1859 г. появились ее переводы: в 1861 г. в Париже, в 1862 г. в Лейпциге и в 1863 г. в Копенгагене. Лондонское издание имеет лишь восемь цветных иллюстраций и шестнадцать черно-белых гравюр. В немецком издании всего четыре цветных и 62 черно-белых (сильно уменьшенных) иллюстрации. Переиздания книги в 1925 г. и в 1968 г. не дали ничего нового, так как повторяют первое издание.

До недавнего времени даже исследователям были известны лишь упомянутые издания, полотна с изображениями индейцев коллекции Национальной галереи Канады в Оттаве, Музея Пибоди при Гарвардском Университете и коллекция Ко в Йельском университете.

Однако Кейн оставил после себя много сотен эскизов и рисунков, а также дневники, письма и другие неопубликованные материалы. Часть своих полевых материалов он подарил Джорджу У. Аллану, наследник которого в 1946 г. передал Королевскому музею Онтарио в Торонто более трехсот карандашных и акварельных рисунков. Соединившись с уже имевшимися в музее полотнами Кейна, они составили богатую коллекцию. Другие зарисовки (многие маслом на бумаге, некоторые акварелью и в карандаше) хранились в семье до 1957 г., когда более 200 рисунков и все рукописи были проданы Х. Д. Старку, вдова которого образовала после его смерти Фонд Старка. Лишь тогда эта коллекция стала доступна изучению.

Все эти материалы не только существенно дополняют характеристику Кейна как художника. Они имеют огромное историческое и этнографическое значение: он оставил зарисовки и описания жизни не только индейцев (хотя это была его основная задача), но и американских поселенцев, двигавшихся на запад, миссионерских станций, групп метисов, которые составляли основное население постов Гудзонбайской компании, и многое другое.

Следует напомнить, что в середине прошлого века появилось много работ, посвященных исследованию индейцев центральных и западных районов североамериканского материка. Индейцев сгоняли все дальше к западу и северу от прежних мест их обитания. Многие исследователи стали изучать уходящую культуру. В их путешествиях обычно принимали участие художники; иногда художники ездили одни. К первым принадлежал, например, Максимилиан Вид-Нейвид, исследовавший в 1832—1834 гг. индейцев верховьев Миссури, его сопровождал швейцарский художник Карл Бодмер, книга была издана в 1843 г.; Генри Скулкрафт почти 25 лет изучал область к западу от Великих Озер и дошел до Миссисипи, его шеститомная работа появилась в 1851—1857 гг., иллюстрированная Сетом Истменом, в 1841—1848 гг. служившим в военном форте в верховьях Миссисипи и наблюдавшим там индейцев. Ко второй группе, кроме Кейна, принадлежали Джон Стенли и Джордж Кэглин, оба американца. Первый из них буквально вслед за Кейном в 1847 г. побывал в районе Орегона, выставка его работ состоялась в Нью-Йорке и в городах Новой Англии. В 1853 г. он передал свои вещи Смитсоновскому институту в Вашингтоне; большая их часть сгорела в 1856 г. Дж. Кэглин путешествовал по Западу Америки среди множества племен прерий, между Миссисипи и Скалистыми Горами в середине 30-х гг., а позднее, в 1850 г. побывал и в Южной Америке. В 1841 г. он выпустил книгу, в которую вошли его этнографические, географические, ботанические и зоологические заметки и зарисовки. Рисунки Кэглина, запечатлевшие сцены из жизни индейцев, широко известны этнографам, хотя художественное значение их не слишком велико, а степень обобщения изображаемого

нередко ставит под сомнение и документальность его материалов. В особенности это относится к его поздним зарисовкам².

Области пройденные Полом Кейном, были в те времена неисследованными, он был первым, описавшим их и запечатлевшим в своих рисунках. Зарисовки его в значительной части были сделаны на месте и носят отпечаток непосредственности впечатления. Кейн вернулся с огромным материалом, показавшим, по словам его современников, реалистический и объективный подход к природе. В этом отношении для нас интересны слова из газетной рецензии того времени: «Поражающей чертой рисунков Кейна... является их достоверность. Он ничем не жертвовал ради эффекта — не преувеличивал своеобразие одежды, не искажал до невероятности черты лица... В этом отношении он очень благоприятно контрастирует с Кэтлинным, который, несомненно, доходил до крайности в художественной трактовке (изображаемого)» (стр. 28—29).

Этнографические материалы Кейна: дневниковые записи (к сожалению, они очень кратки), и иллюстрации — имеют огромную ценность для специалистов, так как были собраны во времена, когда индейцы этих мест почти еще не соприкасались с белыми. Он запечатлел некоторые неповторимые черты их культуры, а также события их жизни. Так, например, в 1846 г. состоялась одна из последних больших охот на бизонов в Виннипегских прериях; дикое избиение привело к почти полному истреблению этих животных (стр. 17).

Особый этнографический интерес имеет работа, сделанная Кейном во время его трехмесячного пребывания на северо-западном побережье Северной Америки, на южной оконечности острова Ванкувер и противоположащем побережье материка — в Британской Колумбии и штате Вашингтон. Сюжеты картин, написанных в этом районе, были оригинальны и в работах других художников того времени не встречались³. Он наблюдал многие племена — клаламов, макахов, а севернее — квакиютлей и хайда. Он запечатлел их лодки — и большие военные, и менее внушительные для рыбной ловли (табл. XLIII, рис. 185—187); изобразил женщин — прядущую шерсть и ткущую плащ на станке (рис. 196—197); великолепно зарисовки внутреннего вида больших деревянных домов (табл. XXXVII, рис. 192, 193); обрядового танца в масках (рис. 191), самих масок (табл. XLIV) и много другого.

Безусловно, не-меньший интерес представляют собой и остальные материалы, характеризующие другие племена, другие географические районы. Многочисленны портреты индейцев, в основном мужчин-вождей. Портреты Кейна выгодно отличаются от портретов других художников, которые нередко придавали индейцам свирепый вид «дикарей» или «облагораживали» их, искажая таким образом антропологический тип.

Новое издание текста книги Кейна и впервые столь полно опубликованные его зарисовки представляют чрезвычайно ценный источник по этнографии, вводя новые, великолепно изданные материалы. Д. Рассел Харпер, большая работа которого была отмечена выше, «не пытался, — как он пишет, — анализировать этнографическое значение данных Кейна о жизни индейцев; этот вопрос может быть предметом самостоятельного изучения» (стр. X). Дело специалистов этнографов использовать эти материалы в своих работах.

После этой публикации с полным правом можно поставить Кейна на одно из первых мест (а, может быть, и на первое) в плеяде художников, отразивших жизнь индейцев североамериканского материка середины XIX века.

Э. В. Зиберт

² Н. Hartmann, G. Catlin and B. Möllhausen, Zwei Interpreten der India-
ner und des alten Westens, «Baessler-Archiv», Neue Folge, Beiheft 3. Berlin, 1963, S. 39.

³ Жизнь более северных районов северо-западного побережья, а также Калифорнии, т. е. Русской Америки тех времен, была отражена в иллюстрациях, опубликованных в книгах русских мореплавателей и исследователей (например, широко известны рисунки И. Г. Вознесенского).

СОДЕРЖАНИЕ

В. И. Козлов, В. В. Покшишевский (Москва). Этнография и география	3
А. Б. Гофман, В. П. Левкович (Москва). Обычай как форма социальной регуляции	1
Н. Н. Грацианская (Москва). К типологии традиционного народного жилища в украинских Карпатах в XIX — начале XX века (в связи с подготовкой Историко-этнографического атласа Украины, Белоруссии и Молдавии)	25
И. И. Земцовский (Ленинград). Песни, исполнявшиеся во время календарных обходов дворов у русских	38
Г. П. Снесарев (Москва). Три хорезмские легенды в свете демонологических представлений	40
Р. Я. Денисова (Рига). Антропологический состав и генезис мезолитического населения Латвии	60
Ю. В. Кнорозов (Ленинград). Заметки о календаре мая. 365-дневный год	70
М. С. Бутинова (Ленинград). Культ карго в Меланезии (к проблеме миллениаристских движений)	81
К. Вилкуна (Хельсинки). Как пахали поле до появления плуга	

Дискуссии и обсуждения

Г. Е. Марков (Москва). Некоторые проблемы возникновения и ранних этапов кочевничества в Азии	101
А. М. Хазанов (Москва). Природно-хозяйственные различия в каменном веке и проблема первичности материнского рода	114

Сообщения

Я. С. Смирнова (Москва). Изменение брачного возраста у народов Северного Кавказа за годы Советской власти	122
Ю. К. Поплинский (Ленинград). К истории возникновения термина «этнос»	128
Л. Д. Шереметьева (Львов). К вопросу об исследовании народного календаря (на материалах украинской этнографии)	135
С. А. Хасиев (Грозный). О некоторых орудиях обработки почвы у вайнахов в XIX — начале XX века	139
О. Муродов (Душанбе). Представления о дэвах у таджиков долины Зеравшана	148

Поиски, факты, гипотезы

Р. Ш. Джарылгасинова (Москва). Удивительный остров Чеджудо	156
--	-----

Научная жизнь

Д. Б. Логашова (Москва). Международная научная конференция ЮНЕСКО по социальному и культурному развитию стран Центральной Азии в XIX — XX веках	166
Р. И. Беккер (Ленинград). Симпозиум «Народный свадебный обряд как предмет комплексного изучения»	172

Критика и библиография

Критические статьи и обзоры

В. И. Санаров. (Новосибирск). <i>Etudes Tsiganes. Bulletin de l'Association des Etudes Tsiganies. Années 1—17</i>	173
---	-----

Народы СССР

В. А. Александров (Москва). В. Г. Мирзоев. Историография Сибири	176
Т. С. Вызго, Г. А. Пугаченкова (Ташкент). Р. Л. Садоков. Музыкальная культура Древнего Хорезма	177

Народы зарубежной Европы

- В. В. Покшишевский (Москва). Migracije stanovništva Jugosl vije 180
Л. Х. Феоктистова (Москва). Kustaa Vilkkuna. Die Pilaggeräte Finnlands. Studia Fennica, 16 182

Народы Америки

- Я. М. Свет (Москва). С. Г. Федорова. Русское население Аляски и Калифорнии (конец XVIII в.—1867 г.) 184
Э. В. Зиберт (Ленинград). Paul Kane's Frontier. Including wanderings of an artist among the Indians of North America. By Paul Kane 187

На первой странице обложки: Печь в гуцульском доме (см. статью Н. Н. Грацианской «К типологии традиционного народного жилища в украинских Карпатах в XIX — начале XX века.)

SOMMAIRE

- V. I. Kozlov, V. V. Pokchichévski (Moscou). Ethnographie et géographie 3
A. B. Hofmann, V. P. Lievkovitch (Moscou). La coutume en tant que forme de régulation sociale 14
N. N. Gratsianskaïa (Moscou). Contribution à la typologie de l'habitat populaire traditionnel dans les Karpates Ukrainiens aux XIX — début XXe siècles (en rapport avec les travaux de préparation d'un Atlas historico-ethnographique de la Biélorussie, de l'Ukraine et de la Moldavie) 25
I. I. Ziemtsovski (Léningrad). Chansons interprétées au cours des tournées régulières des foyers villageois chez les Russes 38
G. P. Sniessariév (Moscou). Trois légendes khwarezmiennes à la lumière des notions démonologiques 48
R. Ya. Dienissova (Riga). Composition anthropologique et genèse des populations mésolithiques de la Lettonie 60
Yu. V. Kporozov (Léningrad). Remarques sur le calendrier maya. Le cycle de 365 jours 70
M. S. Boutinoва (Léningrad). Le culte dit «cargo» en Mélanésie (contribution au problème des mouvements millénaristes) 81
K. Vilkkuna (Helsinki). Le champ, comment était-il labouré avant l'apparition de la charrue 93

Discussions et délibérations

- G. Ye. Markov (Moscou). Quelques problèmes de l'apparition et des premières étapes du nomadisme 101
A. M. Khazanov (Moscou). Différences naturelles et économiques à l'âge de pierre et le problème de la priorité du clan maternel 114

Communications

- Ya. S. Smirnova (Moscou). Changements de l'âge nuptial chez les peuples du Caucase du Nord durant l'époque Soviétique 122
Yu. K. Poplinski (Léningrad). Contribution à l'histoire du terme «ethnos» 128
L. D. Chériemietieva (Lvov). Problèmes d'étude du calendrier populaire (d'après les données de l'ethnographie d'Ukraine) 135
S. A. Khassiev (Grozny). De quelques outils de labourage chez les Waïnakh aux XIXe — début XXe siècles 139
O. Mouroudov (Douchanbé). La notion des «dev» chez les Tadjik de la vallée du Zarafchan 148

Recherches, faits, hypothèses

- Ch. Djarylgassinova (Moscou). L'étonnante île de Tchédjudo 156
191

Vie scientifique

- D. B. Logachova (Moscou). Conférence scientifique internationale de l'U.N.E.S.C.O. pour l'évolution sociale et culturelle des pays de l'Asie Centrale aux XIXe siècles 166
- R. I. Bekker (Léningrad). Symposium dit «Rite populaire en tant qu'objet d'une étude complexe» 172

Critique et Bibliographie

Articles de critique et revues

- V. I. Sanarov (Novossibirsk). *Etudes Tsiganes. Bulletin de l'Association des Etudes Tsiganes. Années 1—17* 173

Peuples de l'U.R.S.S.

- V. A. Aléxandrov (Moscou). V. G. Mirzoiev. Historiographie de la Sibérie 176
- T. S. Vyzgo, G. A. Pougatchénkova (Tachkent). R. L. Sadokov. La culture musicale de l'ancien Khwarizm 177

Peuples de l'Europe hors l'U.R.S.S.

- V. V. Pokchichévski (Moscou). *Migracije stanovništva Jugoslavije* 180
- L. Féoktistova (Moscou). *Kustaa Vilkuna. Die Pfluggeräte Finnlands. Studia Fennica, 16* 182

Peuples de l'Amérique

- Ya. M. Sviét (Moscou). S. G. Fiodorova. Population russe de l'Alaska et de la Californie (fin XVIIIe s.—1867) 184
- E. V. Ziebert (Léningrad). *Paul Kane's Frontier. Including wanderings of an artist among the Indians of North America. By Paul Kane* 187

Sur la couverture: Le poêle dans la maison goutzoule (v. l'article de N. N. Gratsion-skaïa intitulé «Contribution à la typologie de l'habitat populaire traditionnel dans les Karpates Ukrainiens aus XIX — début XXe siècles)

Технический редактор Т. И. Сироткина

Сдано в набор 13/XI-1972 г. Т-01223 Подписано к печати 24/I-1973 г. Тираж 2500 экз.
Зак. 5269. Формат бумаги 70×108¹/₁₆. Печ. л. 16,8. Бум. л. 6. Уч.-изд. л. 18,6

2-я типография издательства «Наука». Москва, Шубинский пер., 10