

Трудно сказать сейчас, какой из возможных аспектов дальнейших исследований может оказаться наиболее перспективным. Судя по всему, работа по изучению протоиндийского письма должна вестись комплексно, одновременно в нескольких направлениях. Хочется привлечь внимание авторов к одному из этих направлений. Оно может как нам кажется, сыграть определенную роль в разрешении поставленной задачи. Мы имеем в виду более углубленное изучение вопроса о соотношении протоиндийского письма с различными видами письменностей и пиктографических систем существовавших в Индии после арийского завоевания, в частности — с алфавитом брахми. Если утверждение о том, что письмо брахми непосредственно восходит к письменности Мохенджо-Даро и Хараппы, представляется сейчас весьма сомнительным по целому ряду причин, то априорное отрицание какой бы то ни было взаимосвязи между этими двумя видами письма кажется по меньшей мере нецелесообразным. Особенно интересным, с нашей точки зрения, является вопрос о происхождении цифр брахми. Некоторые из них (цифры 10, 50, 90, 100)<sup>40</sup> близко напоминают знаки протоиндийского письма. Наиболее схожи протоиндийский знак 60 и знак брахми для числа 10 (ср., например, написание знака 60 в надписи М 420). Отметим, что знак 379 часто комбинируется с цифрами I, ???, IV и т. д. Совпадение цифровых знаков протоиндийского письма и алфавита брахми в принципе кажется вполне возможным, поскольку цифры могут сохраняться даже при изменении системы письма, могут заимствоваться друг у друга народами, обладающими разной письменностью, и т. д. Много ценной информации может быть получено в результате дальнейшего формального анализа протоиндийских текстов, всестороннего изучения их лексического состава. После того как в итоге всей этой работы содержание надписей будет установлено более точно, было бы целесообразно, по нашему мнению, провести сопоставительный морфемный анализ текстов из Мохенджо-Даро и Хараппы с текстами на дравидийских языках. Дравидийский материал мог бы быть представлен лучше всего выборкой из ранних средневековых надписей на языках тамильском, телугу и каннада (V—X вв.).

В истории изучения протоиндийской письменности, в истории изучения всей культуры долины Инда исследование ленинградских и московских ученых — математиков, лингвистов, этнографов — знаменует начало нового, существенно важного этапа. Прежде всего, это исследование впервые открывает реальную возможность дешифровки протоиндийского письма. Нет необходимости говорить о том, какое значение эта дешифровка имела бы для мировой науки. Следует только еще раз подчеркнуть, что результаты, достигнутые уже в начале исследования, проливают новый свет на историю народов Индии и индийской культуры.

Н. В. Гуров, Т. Е. Катенина

<sup>40</sup> См. G. Bühler, *On the origin of the Indian Brāhmi alphabet*, Strassburg, 1898, pl. III. Нуль был введен в индийскую цифровую систему лишь около IV в. н. э. До этого времени для каждого десятка и для числа «сто» имелось особое цифровое обозначение.

## ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

*The Anthropologist Looks at Myth.* Compiled by Melville Jacobs. Edited by John Greenway. Published for the American Folklore Society by the University of Texas Press, Austin—London, 1966 (статьи W. A. Lessa, D. R. Sceels, D. V. Hart и H. C. Hart, J. L. Fischer, W. La. Barre, G. R. Horner, K. Luomala, R. M. Berndt, C. H. Berndt, R. F. Spencer).

Рецензируемый труд представляет собой сборник статей на фольклорные темы ряда известных современных этнографов («антропологов» или «этнологов» по принятой в англо-американской науке терминологии), в основном американских (исключение — австралийские ученые — супруги Берндт). Составитель книги Мелвилл Джейкобс<sup>1</sup>, опубликовавший семь лет назад очень интересную монографию о стилистических моделях в фольклоре североамериканских индейцев, и большинство авторов, например, Катарина Луомала<sup>2</sup>, Уильям Лесса<sup>3</sup>, сделавшие много для сравнительного изучения океанийского фольклора, и другие являются выдающимися знатоками именно в области фольклора.

<sup>1</sup> M. Jacobs, *The Content and Style of an Oral Literature. Clackamas Chinook Myths and Tales*, Chicago, 1959.

<sup>2</sup> K. Luomala, *Maui of a Thousand Tricks*, 1949 и др. работы по фольклору Океании.

<sup>3</sup> W. A. Lessa, *Tales of Ulithi Atoll*, 1961.

Слово «миф» в заглавии книги не совсем точно определяет ее предмет. Благодаря известному «синкретизму» архаического фольклора миф часто трудно в нем отделить от сказки. Статьи сборника фактически посвящены не только мифам, а самым разнообразным жанровым разновидностям повествовательного фольклора коренных народов Австралии и Океании, частично Америки и тропической Африки. Только две статьи (Спенсера — о бирманской жатаке и в особенности Скилза — о средневековом романе) выходят за пределы фольклора и указанного круга народов, что оговорено и в предисловии. Мы в дальнейшем этих двух статей касаться не будем.

Рецензируемый сборник чрезвычайно привлекателен для непредубежденного читателя, по крайней мере, по двум причинам. Первая: авторы подходят к духовной культуре народов, изучаемой, как правило, исключительно этнографами, во всеоружии не только этнографической, но и фольклористической исследовательской методики; они ясно осознают, что перед ними народная поэзия, изучения которой требует специфического подхода. И вторая причина: сборник очень богат фактическим материалом, почерпнутым из «полевых» наблюдений авторов; в качестве образца для анализа всякий раз выбираются отдельные конкретные «тексты». Исследования носят явно недогматический характер. И вместе с тем авторы объединяют именно теоретические поиски, особенно в сфере самой методики изучения фольклора. Это, разумеется, не значит, что поиски всякий раз плодотворны или что авторы полностью свободны от воздействия тех или иных модных методологических концепций. Но доминантой в каждом «анализе» остается эмпирический материал и его «индивидуальная» интерпретация, а не общая оценка мифа с точки зрения той или иной теории, как например, в другом, по своему также весьма содержательном коллективном труде, изданном американским фольклорным обществом — *Myth. A symposium* (1955, 1958).

Главная проблема, поставленная в статьях рецензируемого сборника (проблема, которую давно разрабатывают и советские фольклористы) — специфика отражения быта и особенно архаической социальной структуры в мифах и сказках.

В. Лесса в статье «Открыватель Солнца. Мифология как отражение культуры», дав анализ одного из популярных в Микронезии фольклорных сюжетов в сравнительном плане и в контексте культуры атолла Улити, затем делает ряд важных наблюдений по поводу целого ряда «расхождений» между мотивами сказки и фактами действительной жизни. В сказках часто фигурирует вышедшая из употребления охота на птиц, особое внимание уделяется определенным деревьям (не обязательно имеющим первостепенное хозяйственное или «магическое» значение). В сказках очень часто упоминаются «мужские» и «женские» (для изоляции девушек, достигших половой зрелости) «дома», причем в них происходят танцы и любовные встречи, воспитываются дети, чего сейчас нет в быту. Сказки описывают неприятное теперь похищение женщины, весьма терпимы к инцесту, вызывающему в жизни ужас, изображают дурное обращение с детьми (изгнание в трудное время, их убийство за нарушение табу, преследование пасынков), которое строго осуждается в быту. В некоторых мотивах В. Лесса видит не отражение действительных фактов, хотя бы уже пережиточных, а нарочитое выставление подлости для осуждения обществом, например, в случае убийства или преследования детей. По этому поводу можно заметить, что убийство детей в голодное время во многих местах Океании (пусть не на атолле Улити) безусловно практиковалось. Кроме того, дурное обращение с сиротами со стороны сестер, матери, жен дяди и т. п. (сказочная тема, популярная в Микронезии и еще больше — в Меланезии) сигнализирует об укреплении малой семьи, а некотором, пусть еще незначительном ослаблении родовых связей. Заслуживает внимания мнение Дж. Л. Фишера о том, что некоторые мотивы в сказках — не прямолинейное отражение, но и не «перевертывание» действительных фактов, а их известная «экзажерация», т. е. преувеличение, усиление тех или иных акцентов. Трагуня инцестуальный мотив в сказке, записанной на одном из Каролинских островов («Сказка об Эдипе на Понапе»), Фишер отдает дань неофрейдизму, но тут же, в отличие от «ортодоксальных» психоаналитиков, ищет корни мифа в местной структуре рода: сестра отца (соблазнившая героя в сказке) классифицируется как «мать» и связь с нею преступна, но брак с ее дочерью и тем более другими женщинами рода отца возможен. Конфликт отца и сына Фишер объясняет несоответствием «обязанностей» отца перед женой и детьми и его «прав» из-за матрилинейной филиации.

Интересен подход к той же проблеме у В. Ла Барра в статье о небольшой народности аймара, живущих в Андах в районе оз. Титикака. Он призывает учитывать историю, о которой, по его словам, обычно забывают этнографы-«функционалисты» и целовещескую индивидуальность, о которой не думают «диффузионисты». С этими требованиями нельзя не согласиться; историзм особенно высоко ценится советской этнографической школой. Однако предлагаемая Ла Барром «историческая» методика носит ограниченный, односторонний характер. Он считает, что описание голода, взаимного поедания, мотивы убийства детей друг у друга, жестокой мести в сказках о животных и других — все это плод не только тяжелых природных условий, но результат тесной замкнутости экзогамных родовых групп (айлью), их взаимной враждебности при наличии брачного «обмена». К этому присоединилось подчинение далекой, «внешней» власти в виде господства инков, а впоследствии феодальной власти, королю

и т. д. Поэтому всякая враждебность находила выход вовне, за пределами своего «общества».

В наблюдениях Ла Барра много справедливого, но приводимые им сказки о животных, сведения об апатропаической (белой) магии, особенности экзогамных групп — все это широко встречается у многих других племен и не является какой-то неповторимой исторической спецификой аймара. Иными словами, здесь надо скорее говорить об отражении определенной исторической ступени, а не особой судьбы народа. Дж. К. Хорнер, анализируя одну из сказок булу (Африка, Камерун), связывает ее сюжет (злоключения героя, откававшегося взять имя отца и вызвавшего гнев духов предков, а затем спасенного отцом ради интересов рода) с особенностями социальной организации булу (патрилинейные семейные поселения, видимо, типа «больших семей») и соответствующего ей культа предков. Рональд М. Берндт в содержательной статье «Песенный цикл Вурадилагу на северо-востоке земли Арнхема» (примыкающий к его известным книгам о культах Кунапипи и радужного змея) признает отражение в повествовательных песнях о вурадилагу (духах-предках) общественных отношений «сексуальной дихотомии», т. е. дислокального брака, затем разделения мужчин в ритуальных поединках и объединения их в устройстве жилищ и т. д., но основным считает гармонию с природой и переход от «личного» социального мира к безличному социозмосу, баланс одушевленных и неодушевленных объектов. Природные феномены рисуются в анализируемом цикле как результат действия живых существ (щелки из вырезанных мужчинами копьев образуют облака; девушки-вурадилагу, покрытые корой, сопровождалась птицами — предвестники южного ветра) и это нельзя свести к одному тотемизму. Особый интерес представляет собой исследование Катарины Луомала о типах океанийских сказок о «глупых» племенах, родах, фратриях, селениях и т. п. в исторических корнях этого «жанра». Оказывается, что некоторые группы, фигурирующие в фольклоре в роли «глупцов», в обыденной жизни могут занимать и часто занимают даже привилегированное положение на своем острове, в племенном союзе и т. д. Яркий пример — аонука на Гильбертовых островах. Их «мужской дом» является центром общественной жизни в селении Текаман, символизирует единство живущих здесь племенных групп. Привилегированное положение и известное уважение к аонуку уравновешивается насмешками в фольклоре, имеющими односторонний («асимметрический») характер, что, однако, не принимается за обиду представителями аонука, тем более что анекдоты представляют их не в чисто отрицательном свете; «глупость» в ряде случаев сближается с «безрассудной отвагой». Подобные анекдоты имеются на всех островах Микронезии, на каждом острове есть свое племя «глупцов»; почти такая же картина — в Меланезии; в Полинезии явление это встречается реже. Если племя «глупцов» живет дальше от носителей анекдотической традиции или вообще отнесено к прошлому, то насмешки грубей и беспощадней. Вслед за Радклиф-Брауном и П. Б. Хаммондом, Катарины Луомала связывает анекдоты о глупцах с различными типами шутивно-враждебных отношений между определенными категориями родственников или между фратриями («не только назидание, но формализованные модели шутливости между группами»), видит здесь социально-упорядоченную, «нормированную» фамильярность, выражения враждебности, эмоционального «катарсиса» и т. п., в конечном счете — средство ослабления антагонизма. Наблюдения Катарины Луомалы интересно сопоставить с теорией «карнавального» характера народного комизма у советского литературоведа М. М. Бахтина в его книге «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» (М., 1965, ср. толкование циклов о трикстерах как сатире, легализованной за счет отнесения к доисторическому времени в книге автора настоящей рецензии «Происхождение героического эпоса», М., 1963).

Статья Катарины Луомалы сочетает рассмотрение одного из аспектов темы «фольклор и действительность» с характеристикой оригинального фольклорного жанра и форм его бытования. Ценные сведения (собранные во время полевой этнографической работы) о различных жанрах в архаическом фольклоре тех или иных этнических групп, об их стилистических особенностях, о функции этих жанров в общественной жизни, об отношении к ним слушателей и т. п. содержатся почти во всех статьях сборника. В этом плане очень интересен в работе Катарины Берндт анализ особой категории сказок (Kipiŋera) в фольклоре паукасов, дающих некое назидание на негативном примере и одновременно сохраняющих некоторую связь с садовой магией в начале дождливого сезона. Тема этих сказок — отношения родителей и детей, сильных и слабых, живых и мертвых (специально разбирается сказка о духе мертвого мужа, увлечшем за собой свою жену). Заслуживает внимания характеристика песенного мифического цикла в упоминавшейся выше статье Рональда Берндта, цикла мифов и сказок о великане Мака-андог (предок, культурный герой и трикстер) на Филиппинах (в работе Д. В. Харт и Н. С. Харт), сказок о животных у аймара (В. Ла Барр), некоторых категорий микронезийских мифов (Дж. Л. Фишер).

В статьях Катарины Берндт и особенно Джона Фишера содержатся также интересные поиски методики анализа морфологической структуры сказок (вероятно, не без влияния известных работ Клода Леви-Стросса).

Джон Фишер<sup>4</sup> сопоставляет четыре «семантических решетки»: время, пространство, персонажи, эпизоды (последовательность конфликтов — их разрешение). На одном конкретном примере Фишер демонстрирует сегментацию текста по четырем указанным признакам и анализирует сложные соотношения между полученными рядами, т. е. в конечном счете — между четырьмя «решетками». Пространственные фрагменты обычно оказываются больше временных, причем в отличие от временных, они часто повторяются. Повторение обязательно и в структуре персонажей, которую Фишер в отличие от пространственно временной структуры повествования сравнивает с контрапунктом в противоположность мелодии. К сожалению, Фишер так же, как и К. Берндт, совершенно не использует методику морфологического анализа, разработанную советским ученым В. Я. Проппом и получившую в настоящее время широкое признание на Западе. Для того чтобы по-настоящему оценить перспективы фишеровской методики, необходимо проверить ее не на одном тексте, а на большом материале.

Нет возможности в рамках настоящей рецензии останавливаться на других аспектах рецензируемого труда. В заключение следует только отметить, что данный труд, написанный рядом выдающихся этнографов, счастливо сочетая богатый опыт полевой работы с теоретическими поисками, при всей дискуссионности отдельных положений — своего рода вежа в изучении фольклора коренных народов Океании, Америки, Африки. К сожалению, эта интереснейшая область как на Западе, так и у нас до сих пор явно воспринимается как периферия и этнографии, и фольклористики.

**Е. М. Мелетинский**

<sup>4</sup> Ср. его более раннюю статью: J. L. Fischer, *Sequence and Structure in Folk-tales*, в кн. «Men and Cultures», edited by F. G. Wallace, Philadelphia, 1960, стр. 442—446.

## НАРОДЫ СССР

**М. Г. Абдушелишвили. К краниологии древнего и современного населения Кавказа. Тбилиси, 1966, 133 стр.**

М. Г. Абдушелишвили издал в 1964 г. обширную сводку материалов по антропологии Грузии, Армении и Северного Кавказа, собранных им и его сотрудниками во время многочисленных экспедиций, начиная с 1950 г. В этой работе, явившейся первым монографическим трудом, посвященным Кавказу в целом и заполнившим пробел в советской антропологической литературе, были опубликованы также собранные им палеоантропологические и краниологические данные. Однако данные эти были изданы лишь в виде таблиц и не были подвергнуты сколько-нибудь полному анализу, очевидно, из-за недостатка места. Рецензируемая книга восполняет этот пробел, давая широкое сравнительное освещение всем материалам по палеоантропологии Грузии. Для сопоставления привлечены как многочисленные данные советских исследований по палеоантропологии Северного Кавказа и Закавказья, так и зарубежные публикации по палеоантропологии Передней Азии.

Автор первым ввел в научный оборот палеоантропологические коллекции, собранные при раскопках известного Самтаврского могильника в Мцхете. Они были описаны в специальной монографии, опубликованной в 1954 г. и успешно защищенной автором в качестве кандидатской диссертации. С тех пор палеоантропологический материал из Самтаврского могильника непрерывно пополнялся в ходе новых раскопок. Одновременно с этим уточнялась его датировка и разбивка по периодам. Некоторые предварительные результаты повторного исследования были освещены М. Г. Абдушелишвили в нескольких предварительных сообщениях. Кроме разновременных серий из Самтаврского могильника, в книге описаны также сосредоточенные в Тбилиси коллекции, полученные при раскопках других могильников, но, правда, немногочисленные.

М. Г. Абдушелишвили развернуто излагает в рецензируемой книге свою концепцию расогенеза и расовой динамики на Кавказе, которую он уже высказал и частично аргументировал в предварительных публикациях и в книге 1964 г. Основное звено этой концепции — попытка вывести генезис автохтонного на Центральном Кавказе кавкасионского типа из древних типов, характерных для населения, хоронившего своих покойников в Самтаврском могильнике. Современные кавкасионцы, как известно, широколицы и круглолобые, древние люди Мцхеты — узколицы и длиннолобы. Различия в форме черепной коробки обычны при сравнении древнего и современного населения и легко могут быть объяснены брахицефализацией. Но для изменений ширины лица объяснение действием грацилизации — изменением во времени признаков, отражающих массивность черепа, неудовлетворительно, так как лицевой скелет более поздних черепов обычно уже, чем у более ранних, а не наоборот. Поэтому М. Г. Абдушелишвили пред-