

Специального сборника, подобного «Співанкам-хронікам», в украинской фольклористике до последнего времени не существовало. Его появление в своде связано именно со спецификой украинского фольклора, в частности с его карпатской традицией. Трудно сказать, когда возникла эта традиция, во всяком случае в XIX в. в Карпатах она была очень развита. В связи с каким-либо драматическим событием кто-то (обычно женщина, близкая главному герою происшествия, например его родная сестра) создавал песню, довольно обширную по объему, с развитым сюжетом, в которой детально описывались причины и обстоятельства случившегося, давались характеристики участников, во всех подробностях говорилось об их поступках. Нередко в начале песни сообщалось о времени и месте события, звучало приглашение прислушаться к повествованию, узнать правду о случившемся. В конце песни певица называла свое имя и сообщала о своем отношении к герою:

«То ту собі співаночку сестричка складала,  
Вона собі іскладала, все її снівала,  
Щоби брата, Степаночка, та не забувала».

Такие песни-хроники были известны и раньше, некоторые тексты были опубликованы еще в сборнике «Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego», который издал Wacław z Oleska (Вацлав Залесский) в 1833 г., а также в сборнике Я. Головацкого «Народные песни Галицкой и Угорской Руси» (ч. 1. М., 1878, с. 51, 57, 58 и др.). Заслугой А. И. Дея является то, что он выделил эти песни в особый жанр, который, действительно, значительно отличается от традиционных народных баллад, в то же время активно с ними взаимодействуя, и, может быть, передал когда-то часть своих сюжетов известным ныне балладам. Появление особого сборника песен-хроник не только дает материал для специальных исследований, но имеет и принципиальное значение, поскольку свидетельствует о потребности народных масс уже в далеком прошлом в информации о примечательных событиях.

Весьма оригинален, подчеркнем это особо, том «Народні оповідання», подготовленный С. Мишаничем. Книгу можно считать экспериментальной, в теоретическом отношении принципиальной; она привлечет внимание не только фольклористов, но и психологов, литературоведов и представителей других общественных наук. Речь идет не о сказах, бытующих в массе, но о повествованиях, исходящих от первоначальных рассказчиков-авторов. Можно не сомневаться в том, что рассказ участника или свидетеля событий, связанный с деятельностью его моторной памяти, должен значительно отличаться от рассказов лиц, которые услышали повествование из вторых или третьих уст. Иначе говоря, первоначальное повествование как будто должно включать элементы, исчезающие в последующей устной передаче. К сожалению, этот принцип выдерживается не полностью; порой в книге попадаются обычные сказы, представляющие собой уже фольклор, в то время как первоначальные рассказы — это еще индивидуальное творчество, периферия фольклора, материал, который может превратиться в фольклор в процессе устной передачи, а может и не превратиться. Так как данная проблема в науке почти не разработана, естественно, даже в основательно написанной вступительной статье многие вопросы могли быть лишь поставлены, а не решены. И все же указанная статья должна сыграть определенную роль в разработке неизученной и весьма сложной проблемы истоков прозаического фольклора.

Как сказано, к оригинальным книгам свода украинского фольклора нужно отнести и подготовленный А. И. Гуменюком специальный том, посвященный инструментальной народной музыке, проблемы которой относительно мало разработаны. Поэтому сводный том мелодий должен принести немалую пользу специалистам по народной и профессиональной музыке и способствовать теоретической разработке проблем инструментальной музыки.

В общем, как видим, составители свода украинского фольклора проделали очень важную и значительную работу. Вместе с тем, как сказано выше, впереди еще много работы по изданию произведений ряда жанров, в том числе очень важных и трудоемких. Не случайно свод украинского фольклора привлек к себе особое внимание участников Международного съезда славистов, состоявшегося в Киеве в сентябре 1984 г., на фольклорной секции которого специально обсуждались проблемы издания сводов национального фольклора.

**В. Б. Евтух**

### **ЗАПАДНЫЕ ЭТНОЛОГИ О ПЕЙОТИЗМЕ В ЖИЗНИ СЕВЕРОАМЕРИКАНСКИХ ИНДЕЙЦЕВ**

Предметом настоящего обзора являются две книги, написанные на одну и ту же тему — о месте и роли пейотизма в жизни современных североамериканских индейцев. Первая из них принадлежит перу известного американского социолога, ныне работающего на факультете антропологии и социологии университета Британской Ко-

лумбии (Канада), Дэвида Аберле и называется «Религия пейотизма среди навахо»<sup>1</sup>, автор второй книги — «Религия пейотизма»<sup>2</sup> — профессор Цюрихского университета Петер Гербер, на протяжении нескольких лет читающий курс о религиозных движениях, в том числе и индейских. В первом случае речь идет о конкретно-социологическом исследовании, базирующемся на материалах полевых экспедиций и ограниченном одним объектом (индейское племя навахо) и довольно небольшим регионом (резервации навахо в США). Во втором мы имеем дело с более широким регионом (Северная Америка) и несколькими объектами, однако автор довольно четко очерчивает аспект исследования — религия пейотизма как символ принадлежности к индейской культуре. Кстати, на этот аспект указывает и подзаголовок книги.

Предметная оценка основных положений обеих книг и сравнительный анализ позиций авторов по тем или иным вопросам невозможны без изложения кратких сведений о религии пейотизма, которые включены как в одно, так и в другое исследование (первая книга — с. 109—205; вторая — с. 16—37)<sup>3</sup>. Происхождение слова «пейотизм» связано с названием одного из встречающихся в Северной Америке видов кактуса — пейотля, который был известен на юго-западе США и севере Мексики примерно с 7500 г. до н. э. В результате гонений испанских колонизаторов на языческие религии и обычаи пейотизм был вытеснен на север Американского континента и утратил свое первоначальное символическое значение: ритуал с употреблением кактуса в сыром или высушенном виде или в виде настойки должен был обеспечить успех охоты. В XVII—XVIII вв. ритуалы с использованием кактуса пейотля были известны уже севернее р. Рио-Гранде. А в 1891 г. американский этнолог Джеймс Муни зафиксировал наличие пейотизма у индейцев кайова штата Оклахома. К концу XIX в. эта религия распространилась и в резервациях индейцев, обитавших у Великих озер. В 30-е годы пейотизм перешагнул границы Канады, а в 60-е годы нашего столетия, по словам П. Гербера, он превратился в наиболее распространенную индейскую религию. В подтверждение этого положения автор приводит следующие данные. Около четверти всех индейцев США и Канады (250 тыс. человек) исповедуют пейотизм; в 1918 г. эта религия была официально признана в штате Оклахома, а с 1945 г. во всех штатах США стала известной под названием «Церковь коренных индейцев Северной Америки». Свидетельством роста популярности религии пейотизма в индейской среде в послевоенный период могут служить данные по навахо, приведенные в книге Д. Аберле. Если, к примеру, в 1951 г. 12—14% всего племени навахо исповедовали религию пейотизма, в 1965 г. — до 40%, то в 1970-е годы — более 50%, или 60—70 тыс. человек, что значительно превосходит число индейцев-протестантов, католиков и верующих, принадлежащих к другим церквям.

В чем же видит оба автора причину относительно быстрого распространения пейотизма среди индейцев и роста его популярности, особенно в современных условиях? П. Гербер считает, что религия пейотизма, во-первых, доступна (2 — с. 67); во-вторых, в условиях конфликта между господствующей культурой и культурой дискриминируемого меньшинства относительно новая религия представляется альтернативой между традиционной и «чужой» и непонятной индейцам культурой США (2 — с. 122). Эта религия, по убеждению П. Гербера, обладает способностью проявляться именно в тех сферах, где влияние ценностей господствующей в стране системы наименее ощутимо (2 — с. 117). В-третьих, формирование общностей, исповедующих пейотизм, и появление паниндейской «Церкви коренных жителей Северной Америки» вносит новую струю в наблюдающееся в последнее время оживление этнических структур (имеется в виду рост этнического самосознания в среде дискриминируемых этнонациональных меньшинств), усиливая коллективизм и препятствуя дроблению индейцев на мелкие группы (2 — с. 119), что способствует реставрации чувства принадлежности к одной общности (2 — с. 121). По мнению Д. Аберле, религия пейотизма, центральным ядром обряда которой является ритуал-митинг, «обращается к человеку, ищущему излечения после кризиса, к человеку расстроенному и несчастному» (1 — с. 194); именно поэтому она находит отклики среди навахо. Действительно, пейотизм стал развиваться в то время, когда в результате колонизаторской политики правительства США были сильно нарушены естественно сложившиеся устои жизни индейцев этого племени, значительно подорвана экономическая основа их существования (животноводство, рыболовство, охота и другие традиционные промыслы), а ранее существовавшие религии были дискредитированы.

Религия пейотизма призывает индейцев «осознать, кем они являются», подумать над «целью, ради которой они призваны на эту землю», почувствовать ответственность за свои семьи, подумать о своих, пусть даже невидимых для других, грехах. К тому же пейотизм непримирим к употреблению алкоголя, культивирует чувство родства, представляет возможность «защититься» от злой силы и др.

Выделяя характерные черты религии пейотизма, Д. Аберле подчеркивает три момента: 1) пейотизм — закономерная реакция на деградированный статус индейцев; 2) пейотизм предлагает кодекс морали, наиболее соответствующий современной социально-экономической ситуации в среде навахо; 3) пейотизм обладает поливалентным

<sup>1</sup> *Aberle D. F. The Peyote Religion among the Navaho. XLIX, Chicago—London. 1982. 454 p.*

<sup>2</sup> *Gerber P. Die Peyote — Religion. Nordamerikanische Indianer auf der Suche nach einer Identität. Zürich, 1980. 210 S.*

<sup>3</sup> Далее в тексте книга Д. Аберле обозначается цифрой 1, книга П. Гербера — цифрой 2.

характером. Последнее означает, что верующие могут обращаться к этой религии с разными целями: излечения, познания естественных жизненных процессов, спасения от грехов и т. д. (1 — с. 15—16).

Как видно из анализируемого в обеих книгах материала, сегодняшние позиции завоевывались пейотизмом с большим трудом; этот процесс сопровождался постоянными конфликтами между его сторонниками и противниками как внутри племен, так и за их пределами. Противники пейотизма внутри племен навахо, например, обосновывали свою позицию так: 1) эта религия нетрадиционна; 2) она опасно воздействует на ум и тело; 3) отправление культа сопряжено с неконтролируемым поведением, и в частности неконтролируемым сексуальным поведением; 4) ее ритуалы — одна из форм отравления (имеется в виду, что неумеренное употребление пейотля может стать причиной заболевания или даже смерти); 5) пейотизм в той или иной форме снижает приспособляемость навахо к экономическим условиям; 6) он развивает леность и порождает безразличие к образованию детей (здесь подразумевается, что религия пейотизма восполняет недостаток академических знаний познаниями, необходимыми в ежедневном обиходе, и, таким образом, не побуждает детей к учению (1 — с. 221)). Что касается официальных властей США, то они, как отмечает Д. Аберле, постоянно ведут кампанию против этой религии под предлогом борьбы с наркотиками. Власти часто обвиняли служителей пейотизма в распространении наркотиков, а в 1938 г. впервые за все время существования этой религии под этим предлогом были арестованы два священника (1 — с. 110). В дальнейшем такие случаи повторялись неоднократно. Особенно усиливаются нападки со стороны администрации США на религию пейотизма в настоящее время. Дело в том, что в процессе своего быстрого распространения пейотизм в значительной степени трансформировался в соответствии с социально-культурными условиями жизни индейцев, которые, кстати, особенно в последнее время были сходными для многих племен. Как показали наблюдения американских ученых и исследователей других стран, этнические различия индейцев не составляли большого препятствия на пути распространения пейотизма, и он постепенно превращается, по мнению П. Гербера, в мощный фактор, стимулирующий консолидацию индейцев, помогающий развитию паниндейской солидарности (2 — с. 28). Здесь очевидна приверженность П. Гербера к распространенной в буржуазной науке идее «социально организующей» роли религии, что, безусловно, проявляется и в преувеличении значения пейотизма в современных консолидационных движениях индейцев. То же замечается у Д. Аберле, когда он говорит о перспективах пейотизма. Идеологи американского истеблишмента в свою очередь, понимая роль объединительного фактора в современном движении индейцев за восстановление социальной справедливости, пытаются нейтрализовать, пусть минимальные, потенциальные возможности религии пейотизма в плане консолидации индейских племен. Поскольку пейотль является сильным галлюциногеном, то власти США используют это как повод для борьбы с пейотизмом, ритуал которого с употреблением пейотля якобы отрицательно влияет на психическое состояние человека. И Д. Аберле (1 — с. 402), и П. Гербер (2 — с. 60) приводят свидетельства очевидцев, отрицавших, что участники ритуала впадали в состояние чрезмерного возбуждения, апатии; не отмечалось и нарушения координации движений, не было оргий и т. д. По многочисленным утверждениям самих индейцев, пейотль помогает им излечивать болезни и принимается ими в лечебных целях.

Сторонники религии пейотизма оказывают постоянное сопротивление нападкам на религию как со стороны своих соплеменников, так и со стороны властей США, Канады. От спонтанных усилий самозащиты, как подчеркивает Д. Аберле, они перешли ко все более организованным действиям, в результате которых удалось добиться отмены некогда принятых в США антипейотистских законов (1 — с. 122).

В исследованиях Д. Аберле и П. Гербера значительное внимание уделено месту и роли религии пейотизма в современном национальном движении североамериканских индейцев. Д. Аберле вообще классифицирует пейотизм как социальное освободительное движение, подразумевая под социальным движением «организованную попытку группы или индивидуума добиться изменений при наличии сопротивления других людей» (1 — с. 315). Сравнивая несколько типов социальных движений (трансформативные, реформативные, освободительные, альтернативные), автор подчеркивает, что характернейшей чертой освободительного движения является состояние, когда группы, находящиеся в не удовлетворяющих их социально-экономических и экологических нишах, вынуждены искать новые ниши в рамках более крупных социальных систем (1 — с. 333). Классифицируя пейотизм как освободительное движение, Д. Аберле выделяет оппозиционный характер его символов и ценностей, что, по мнению исследователя, объединяет его и с освободительными движениями, развивающимися не на этнической основе, и отделяет от трансформативных движений, целью которых являются изменения в рамках определенных существующих социальных систем (1 — с. 342, 317). В такой трактовке очевидно сужение социальной основы движения индейцев, направленного против господствующего строя, который обрекает коренных жителей на нищенское существование. Пейотизм можно рассматривать лишь как одну из форм этого движения, причем часть ее последователей рассматривает пейотизм прежде как неприятие социальной среды эксплуататорского общества. Эта религия привлекает все большее внимание навахо и распространяется также среди других индейских племен, живущих в сходных социально-экономических условиях. Что же касается оппозиционного характера пейотизма, то это положение справедливо лишь частично и в первую очередь касается искусственно насаждаемых ценностей господствующего белого большинства.

Анализируя роль пейотизма в индейском движении, П. Гербер исходит из утвердившейся в буржуазной литературе точки зрения, что все движения индейцев за со-

хранение «культурной самоидентификации проходили под знаком религии» (2 — с. 5). Саму же религию пейотизма — ее зарождение и распространение — П. Гербер рассматривает в контексте так называемых кризисных движений. По его мнению, все подобные движения вызываются кризисами или по крайней мере осуществляются в условиях кризиса, причем сам кризис П. Гербер определяет как «переходную», или «решающую» фазу (2 — с. 74): «...кризисные движения являются преимущественно результатом контакта двух социокультурных систем: они характерны для представителей более низкой или подчиненной системы» (2 — с. 10), т. е. в понимании автора, индейских племен. Очевидно, автор механически противопоставляет две системы без учета социально-классовых противоречий внутри каждой из них, что, естественно, ведет к неверным методологическим выводам о сущности противостояния двух систем. В современных условиях, по П. Герберу, происходит процесс реставрации единой для всех индейцев религии, — роль которой играет пейотизм. Этому процессу, по утверждению П. Гербера, кроме сходных социально-экономических условий существования способствует и тот факт, что социальные и культурные различия индейцев, проживающих в резервациях и вышедших из одного культурного ареала, в любом случае менее значительны, чем социальные и культурные различия с господствующей этнической общностью, ядро которой составляют американцы англоязычного происхождения. Ход исследования подводит П. Гербера к мысли, что религия пейотизма является фактором, способствующим утверждению паниндианизма (2 — с. 135), а координирующим центром движения и всех усилий за сохранение индейской самобытности и сущности, с его точки зрения, выступает «Церковь коренных жителей Северной Америки» (НАС).

Правда, автор воздерживается от окончательных выводов о роли религии пейотизма в этнообъединительных процессах. Однако эта сдержанность в прогнозах объясняется всего-навсего отмеченной Д. Аберле, П. Гербером и другими исследователями сохраняющейся внутренней напряженностью в отношениях между отдельными племенами, которая, кстати сказать, искусственно нагнетается правящей верхушкой господствующих наций в странах Северной Америки. Данное обстоятельство является препятствием на пути распространения религии пейотизма и несколько снижает ее объединительную роль. Очевидно, здесь следовало бы сказать об устойчивости религиозных убеждений и их социальной роли. П. Гербер рассматривает случаи, когда видения, или галлюцинации, не способствовали укреплению доверия к религии и даже, наоборот, приводили к отходу определенной части индейцев от пейотизма (2 — с. 47). Это наводит на размышления, что само по себе быстрое ее распространение еще не означает ее устойчивости. Будущее религии пейотизма, в частности НАС, в среде навахо Д. Аберле ставит в зависимость не от социальных условий их существования, а от привлекательности пейотизма как относительно новой религии, традиционной религии навахо, христианства и новой волны неохристианских братств. Он считает, что наличие множества форм участия в религиозной деятельности затрудняет прогнозирование судеб НАС. В будущем, по мнению Д. Аберле, возможно появление полярной ситуации. На одном полюсе будут находиться те, кто привержен традиционной религии навахо, или сторонники религии пейотизма, а также навахо, исповедующие обе эти религии (их число будет увеличиваться), и прихожане христианской церкви, которая не настаивает на решительном отказе своих верующих от религии навахо. Ритуал традиционной индейской религии, ритуал пейотизма станет частью их своеобразной культуры. На другом полюсе будут находиться члены разных евангелистских братств и прихожане государственной церкви, отвергающей как пейотизм, так и традиционную религию навахо. Индейцы с сильно развитым этническим самосознанием, стремящиеся сохранить индейскую самобытность, среди них — хорошо образованные, живущие вне резерваций, останутся приверженцами религии навахо и НАС. Конечно, новые формы протестанства смогут отвлечь и приверженцев пейотизма, но некоторые из них со временем вернуться к НАС. Д. Аберле заключает: красивый ритуал НАС, ее моральный кодекс, попытки удержать общину от раздробления, ее значение как символа индейской целостности и самобытности, протест против угнетения многие годы будут привлекать к себе десятки тысяч индейцев племени навахо. Уверенность в укреплении позиций религии пейотизма среди североамериканских индейцев мы находим и на страницах книги П. Гербера.

На наш взгляд, мнение П. Гербера, что религия пейотизма содействует не только культурной, но и социальной целостности индейцев, не подтверждается современными процессами в индейской среде, где, как и в американском, и канадском обществах, вообще происходит классовое расслоение. Образовавшаяся в индейских резервациях состоятельная прослойка коренных жителей (власти их называют «цивилизованными», индейцы — «муньяс») все в большей степени противопоставляет свои интересы интересам племен. Этот слой становится проводником политики правящей верхушки господствующей нации. В условиях углубления классового антагонизма достижение социального единства в индейской среде под любым лозунгом едва ли возможно.

Оценивая возможности религии пейотизма как фактора объединения индейцев и сохранения их самобытности, следует помнить, что религиозное учение, которое уводит верующих в вымышленный мир, не может стать действенным инструментом для достижения главной цели — социального равенства. Ведь известно, что многие религии или обычаи коренных жителей Северной Америки исчезли именно в результате того, что с их помощью верующие не могли осуществить свои социальные задачи. Религия пейотизма, безусловно, стимулирует рост национального самосознания и способствует сохранению культурного наследия в условиях насильственной ассимиляции и дискриминации. Но в плане социальном, как аргументированно доказано советскими исследователями, приоритет принадлежит движениям социального протеста, в которых коренные жители принимают все более активное участие, а также тем организациям, кото-

рые координируют усилия индейцев в борьбе против национального угнетения и эксплуатации. Именно социальные судьбы различных племен, по мнению Ю. П. Аверкиевой, способствуют формированию паниндейской этнической общности и служат ее главным связующим моментом<sup>4</sup>.

В обеих книгах содержится много интересного фактического материала и теоретических заключений, касающихся самого понятия «религия пейотизма», социально-экономического положения североамериканских индейцев, характера этнического развития индейских племен. Д. Аберле, в частности, на основе анализа новейших данных, предложил заменить термин «культ пейотля», которым он пользовался ранее, термином «религия пейотизма», поскольку в настоящее время это религия со своим учением, этикой, ритуалом (эти составные части описаны подробно как в книге Д. Аберле, так и в книге П. Гербера). П. Гербер считает, что религией культ пейотля стал еще в конце XIX в. Ритуал с использованием кактуса, известный на территории Северной Америки в XVII—XVIII вв., П. Гербер называет «переходным» пейотизмом — от ритуала к религии, а феномен, открытый Дж. Муни в штате Оклахома (в данном случае речь идет о ритуале с использованием кактуса пейотля.— В. Е.), он классифицирует как «североамериканский пейотизм — одну из форм религии пейотизма» (2 — с. 26).

Обе книги снабжены внушительными списками литературы (у Д. Аберле более 300 названий, у П. Гербера более 400), индексами имен и предметными указателями, таблицами, картами, рисунками. Это помогает более глубоко проникнуть в сущность объекта исследования. Правда, порой авторы (в первую очередь это относится к П. Герберу) увлекаются детализированным анализом вопросов, имеющих лишь побочное отношение к исследуемому предмету, что несколько затрудняет восприятие основных положений их трудов.

Книги Д. Аберле и П. Гербера, с одной стороны, расширяют наши познания об индейцах Северной Америки, помогают всесторонне оценить современные социально-культурные процессы в их среде, прежде всего содержание индейского движения, а с другой — дают представление об уровне исследованности конкретной темы в зарубежной этнологической литературе. Вместе с тем они свидетельствуют об ограниченности буржуазной методологии анализа сложных явлений в жизни североамериканских индейцев, смещающей акценты из социальной сферы в сферу этики, психологии, культуры.

<sup>4</sup> Национальные процессы в США. М.: Наука, 1973, с. 150, 157.

## ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

1) Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1983. 232 с; 2) Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М.: Наука, 1983. 192 с.

В 60—80-е годы XX в. значительно возрос интерес советских этнографов к глубокому теоретическому осмыслению проблемы этноса, и исследования последних лет продвинули ее изучение далеко вперед. Все же многое еще предстоит сделать. В частности, слабым местом в нашей науке является недостаточная разработанность вопросов формирования этнического в культуре. С этой точки зрения огромную роль играет изучение процессов социализации детей. Охватывая широкий круг вопросов, эта проблема привлекает к себе внимание специалистов разного профиля (педагогов, психологов, социологов, философов и др.). Для этнографов, на наш взгляд, особый интерес представляет сравнительно-историческое изучение тех механизмов социализации, посредством которых происходит превращение ребенка в члена совершенно конкретного, этнически определенного коллектива. Ведь важность социализации личности определяется, в частности, тем, что в ходе ее происходит трансмиссия культуры во времени, т. е. осуществляется передача культурных ценностей от поколения к поколению и тем самым сохраняется культурная преемственность. При этом в каждом конкретном случае передается не культура вообще (не «абстрактная» культура), а именно этническая культура, в результате чего в процессе социализации происходит воспроизводство этноса как социокультурного единства.

Уже неоднократно писалось о необходимости междисциплинарного изучения мира детства, однако и монодисциплинарное исследование проблем детства может принести свои полезные результаты. Подтверждением этому стали два сборника, подготовленные сектором Зарубежной Азии Института этнографии АН СССР по единой программе и выпущенные под общим заглавием «Этнография детства». Ответственный редактор обоих сборников И. С. Кон, им же написаны историографический очерк, введение и заключение.

Первый сборник посвящен традиционным формам воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии, второй — воспитанию детей и подростков у народов Передней и Южной Азии.

Как известно, в Азии проживает около тысячи наций и народностей, каждая из которых обладает самобытным опытом традиционного воспитания и вполне заслуживает