

## I. НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ОТДЕЛ

Акад. Н. М. НИКОЛЬСКИЙ

### УСТАНОВКИ И МЕТОДЫ БЕЛОРУССКОЙ НАЦДЕМОВСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

Одно из основных положений марксистско-ленинской теории гласит, что не существует так называемой чистой науки, науки для науки, и что наука, подобно другим надстроечным явлениям, всегда и везде была классовой, всегда отражала в своей тематике и методах исследования интересы и влияния тех или иных классовых группировок. Особенно ярким примером, доказывающим это положение, является национально-демократическая белорусская этнография, которая имела своим руководящим центром сначала Институт белорусской культуры, а затем Белорусскую Академию Наук, до ликвидации во второй половине 1930 г. нацдемовского руководства последней.

Классовые установки всегда довольно ясно обозначались в этнографии на всем протяжении ее истории.<sup>1</sup> Но как всегда бывает в переломные эпохи и особенно в революционные эпохи, когда классовые противоречия обнажаются во всей их ничем не прикрытой наготе, ученые также забывают свои условные способы выражения и начинают говорить и работать также напрямик. Классовая сущность науки в такие моменты выступает без всякой маскировки, лишь изредка слегка подкрашенной, но уже ничем не затушеванной; аргументы „от науки“ открыто присоединяются к другим, более „веским“ аргументам классовой борьбы. Белорусская нацдемовская этнография представляет собой чрезвычайно поучительный образец такого поглощения науки политикой, поглощения, в результате которого этнография утратила всякую наукообразность, сделалась своеобразной подделкой под науку и дала итоги, представляющие собою сплошь отрицательную величину.

Характерно, что и своим возникновением белорусская этнография была обязана также переломному моменту. Первые ее шаги относятся к началу 30-х годов XIX в. и связаны с неудачным восстанием 1831 г., после которого либеральствующая часть польско-белорусского дворянства неожиданно проникается народолюбием, начинает изучать быт белорусского крестьянства и, проливая лицемерные слезы о его тяжелом положении, манит его свободой, равен-

<sup>1</sup> См. об этом резолюцию по докладу Н. М. Маторина на Всеросс. совещании этнографов и археологов 7—11 мая 1932 г., журнал „Советская этнография“ № 3 за 1932 г.

ством и братством в восстановленной шляхетской Польше. Тут перед нами этнография на службе у феодалов, ищущих в низах хотя бы временной опоры в своей борьбе против другой группы феодалов, российской, превратившей Белоруссию в свою колонию и сузившей в количественном отношении возможности эксплуатации для местных феодалов. Эта линия продолжается до 60-х годов. Она нашла и своего белорусского борца-поэта Дудина-Марцинкевича, который в своих произведениях 50-х годов призывает к единению панов и хлопов, уверяет, что „паны — людзі добрыя і спагадаючыя, павінны памагчы адчыніць цёмнаму народу вочы“; она нашла также отклик и в программе восстания 1863 г., когда польская шляхта обещала белорусскому селянству в будущей независимой Польше „равенство и братство селян и шляхты, жизнь вольную и в добрых достатках“.<sup>1</sup>

Когда этот мираж рассеялся, и обнаружилась подлинная действительность в форме частичной ликвидации прежнего шляхетского землевладения и частичной замены белорусского и польского помещика русским и в форме жестокой колониальной эксплуатации Белоруссии российским правительством и российским капиталом, этнографическое изучение Белоруссии утратило по внешности свою ярко политическую окраску. Но по сути дела политическая окраска осталась. Для марксистского исследователя достаточно даже беглого знакомства с трудами потянувшихся в 60—90 годах в Белоруссию собирателей этнографического материала, Шейна, Романова, Крачковского и других, чтобы уловить их совершенно определенную политическую установку. Для всех этнографов этой группы объект их наблюдения, белорусский селянин, является чем-то вроде экзотического колониального дикаря, на которого „просвещенный“ наблюдатель, приехавший из „метрополии“, смотрит сверху вниз и описывает его быт, как особый раритет. Но при этом у наблюдателей мы не найдем ни одного слова о том, что этот быт надо разрушить, что его надо заменить другим, более обеспеченным с материальной стороны и более культурным бытом. Напротив, с точки зрения этнографов 60—80-х годов „заветы отцов“, „живая старина“ должны быть сохраняемы и оберегаемы во всей их патриархальной чистоте — конечно, в интересах буржуазной науки, для которой белорусский музей живых экспонатов был ценнейшим „сокровищем“, но более всего и главным образом в интересах эксплуататоров и хищников всех мастей, помещиков, чиновников, капиталистов, для которых нищета и культурная отсталость белорусского крестьянства были важнейшим условием сохранения за Белоруссией колониального характера. Только отказавшись от колониальной эксплуатации Белоруссии, царский режим мог бы создать условия для экономического и культурного подъема Белоруссии; но этого он сделать не мог, не отказываясь от самого себя. Отсюда вполне естественно, что главное внимание этнографов типа Шейна было обращено на собирание материалов, на описательную работу, на составление, так сказать, своего рода подробного каталога живой белорусской кунсткамеры. Обработку собранного материала под тем же великодержавным углом зрения, довольно, правда, элементарную, почти без всяких попыток применить хотя бы сравнительный метод, произвел впервые акад. Карский, и вплоть до советских

<sup>1</sup> Цитирую по Туруку, „Белорусское движение“, стр. 4—6.

дней работа последнего „Белорусы“ славилась как „последнее слово“ научного белоруссоведения.<sup>1</sup>

С 90-х годов возникает и развивается белорусское национальное движение на новой основе. Капитализм проник и в Белоруссию, и под его влиянием в это время началось быстрое разложение остатков докапиталистических отношений в деревне, пошла быстрая дифференциация крестьянства, появился революционный промышленный пролетариат и революционные элементы среди трудового крестьянства. Начинается процесс, аналогичный тому процессу, который наблюдается при таких условиях во всякой колонии и при котором классовая борьба осложняется национальным моментом. Сложный переплет классовой борьбы в Белоруссии 90-х и 900-х годов до сих пор еще не раскрыт во всей его классовой ясности; нам важно здесь отметить, что к этому времени относится зарождение и национал-демократического, или точнее, кулацкого течения в волнах „беларускага адраджэньня“. Кулацкая верхушка в белорусской деревне ясно обозначилась еще в XVIII в., а признаки ее существования можно проследить вплоть до начала XVII в.<sup>2</sup> Естественно, что процесс образования деревенской буржуазии хотя и протекал в Белоруссии медленнее, чем в центральных и южных частях б. империи, в XIX в. и особенно после 1861 г. он пошел быстрее, а перед империалистической войной получил мощный толчок в связи со столыпинской хуторской реформой. На этой базе и возникает нацдемовское течение в белорусском „возрождении“. Первым его провозвестником в литературе был в 90-х годах XIX в. поэт Богушевич, на формулировках которого стоит остановиться, так как они чрезвычайно близко напоминают нацдемовские установки советской эпохи. Богушевич плачется над мужицким горем и находит, что „усяму вінаваты мы самі, бо мову прыродну мы забываем, апратку, звычай на чужы мяняем“. Надо вернуться к белорусской мове, надо делать дело возрождения белорусского народа, „як народу зусім самадзельнага“, надо осуществить идеал белоруса, который заключается в том, чтобы не быть „панам, ні вялікім капітанам“, а быть „чым матынька родила“ — селянином благочестивым, трезвым, работающим, имеющим свой клочок земли, не зорящимся на чужое и считающим всех людей братьями:

Каб людзей прызнаваў за братоў,  
Каб за край умярці быў гатоў,  
Как ля прагнуў айчыны чужых;  
Каб я бога свайго ня акпіў,  
Каб ня адрадзіў за грошы свой люд;  
Каб свайго я добра ня прапіў,  
І ня са што ня меў чужы труд;  
Каб сваю мне зямельку араць  
І умерці на ей хоць калі.

<sup>1</sup> На другой позиции, именно народнической этнографии, стоит известный собиратель белорусского материала В. Н. Добровольский. Но его деятельность относится к 90-м и 900-м годам и имеет своим предметом быт и фольклор Смоленщины, этнографически белорусской области, но экономически и политически принадлежавшей к ядру бывшей империи и не включенной в зону колониальной эксплуатации.

<sup>2</sup> Ср. Керножыцкі. Аграрная рэформа ў Бабруйскім старостве, стр. 126—127 (XVII в.), 137—143 (XVIII в. — кулацких хозяйств в 60-х годах было 7,7%).

Ту же самую установку повторяет и „Наша ніва“ в 1906 г., когда после разгрома революционного движения 1904—1905 гг. стали поднимать голову все соглашательские группы и течения. В № 1, в программной статье говорится: „Не думайце, што мы хочам служыць толькі ці нанам, ці адным мужыкам. Не, ніколі не. Мы будзем служыць усяму беларускаму скрыўджанаму народу, пастараемся быць люстрам жыцця, каб ад нас, як ад люстра, свет падаў у цёмнасьць... Мы будзем старацца, каб усе беларусы, што ня ведаюць, хто яны ёсьць, зразумелі, што яны беларусы і людзі, каб пазналі свае права і памаглі нам у нашай рабоце“. Как известно, нашенивское течение оказалось чрезвычайно популярным среди сельского учительства и других слоев мелкобуржуазной интеллигенции, которая стала идеализировать белорусского селянина вообще, с его первобытностью, с его „живой стариной“, с его якобы особенным, специфически белорусским народным духом. Этот дух выразился будто бы даже во время аграрного движения 1904—1905 гг., именно в том, что в противоположность крестьянам центральной России „белорусские крестьяне очень редко пользовались такими крайними мерами, как поджоги, разгромы имений и т. п.; объясняется это особою природою (sic!) белорусского крестьянства: в нем сильно развито чувство уважения к чужому труду и собственности, чувство уважения даже к своему классовому противнику“.<sup>1</sup> Эта характеристика, конечно, очень мало отвечала действительности; на самом деле, как показывают официальные акты департамента полиции, аграрное движение 1905 г. в Белоруссии ознаменовалось целым рядом разгромов помещичьих имений,<sup>2</sup> а в 1914 г., во время мобилизации, белорусские запасные не только громили, но и жгли помещичьи усадьбы.<sup>3</sup> Столь же мало отвечало действительности упорное, но тщетное стремление изобразить белорусское крестьянство накануне Октября однородной в классовом отношении группой, группой исключительно трудового крестьянства, „среднего и безземельного“, вследствие чего в среде белорусского крестьянства якобы не наблюдается „крепко развитой“ классовой борьбы. Турук, выступивший с этим рискованным положением, сам же в своем же примечании ответил и за всех своих критиков: приведенная им в примечании для доказательства этого положения статистическая таблица доказывает только, что по собственной терминологии Турука в 1917 г. кулацкая часть крестьянства в Виленщине насчитывала 39,3% всех крестьянских хозяйств, в Витебщине 22,3%, в Гродненщине 53,1%, в Минщине 15,5% и только в Могилевщине 4%.<sup>4</sup>

Когда революция в феврале 1917 г. сбросила царский режим, национальное движение на всех „окраинах“ царской России сразу разгорелось ярким пламенем. И тут на авансцену выступили в Белоруссии позднейшие белорусские академики, „цвет“ белорусской науки, Ластовский, Лёсик, Смолич, Цвикивич и другие, но не в качестве „ученых“, какими они никогда до этого вре-

<sup>1</sup> Ср. Канчер. Классовая, национальная и религиозная борьба в Белоруссии, стр. 11.

<sup>2</sup> См. „1905 г. у Беларусі“ (зборнік архіўных дакументаў) пад рэд. С. Агурскага, Б. Аршанскага і І. Барашкі, стр. 83, 87—88, 89, 90, 93 и др.

<sup>3</sup> См. Кернажыцкі. Да гісторыі аграрнага руху на Беларусі перад імперыялістычнай вайной, стр. 61—67.

<sup>4</sup> Белорусское движение, стр. 26.

мени не были и какими вряд ли когда мечтали стать,<sup>1</sup> а в качестве политических деятелей — министров-президентов и просто министров разных бутафорских правительств „незалежной Беларусі“, кочевавших при этом, как Смолич и Лёсик, из одного лагеря в другой, из откровенно буржуазного — в соглашательский, из германского — в антантовский и польский. В эту эпоху нужна была не наука — нужна была дипломатия и чьи-нибудь, но только не „красные“, штыки. Мы не будем останавливаться на позорной истории этих правительств и их деятелей; как известно, все последние оказались в конце-концов либо на польской, либо на литовской мели, откуда разными способами и путями часть их снялась и нашла прибежище на советском берегу, давая клятвы в отказе от прежних „ошибок“ и установок и обязуясь служить белорусскому возрождению на пролетарской, социалистической основе. Но разоружение было только по внешности. Дипломатию и апелляцию к немецким, антантовским и польским штыкам пришлось оставить, и вчерашние политики и вояки превратились в ученых. Однако цель осталась все та же; как увидим, и решительные средства остались все те же; только центр тяжести борьбы был перенесен на мирную, якобы „нейтральную“, „научную“ работу и „научную“ пропаганду.

Так явилась на свет божий и белорусская этнография, „катедра этнографии“ Инбелькульта и БАН, занявшая свое место в ряду других учреждений того же рода. Руководителем ее был уже упомянутый Ластовский, сначала неофициальным, приславшим свои директивы из Ковны, а затем, со времени возвращения в Минск в 1928 г., и официальным, в качестве заведующего кафедрой этнографии и директора Государственного Белорусского музея. По его указаниям и заданиям работало в ИБК и БАН несколько молодых белорусских работников, из которых только один, Шлюбский, может быть причислен к профессионалам-этнографам, так как он собирал этнографические и фольклорные материалы и издал их два тома, составил библиографию белорусской этнографии и написал несколько статей и брошюр.

Руководство этнографической работой, осуществлявшееся нацдемовскими лидерами (ибо этнографическая работа была только одним из составных элементов белорусской нацдемовской „науки“), ставило для работы совершенно определенные цели и окрасило совершенно определенным характером содержание получавшейся продукции. Обыкновенно определяют классовую сущность нацдемовской этнографии, как этнографии, обслуживающей интересы кулаков. Это определение правильно, но в тех критических статьях, в каких оно выдвигалось, оно звучит догматически, не подкрепляется надлежащим анализом, не вскрывается диалектическая связь директивных установок нацдемовского этнографического руководства с националистическими установками предшествующего периода, и потому в характеристике нацдемовской этнографии иной раз выступают вперед не основные, принципиальные черты, а производные признаки. Так, например, в качестве одного, якобы решающего признака кулацкого характера нацдемовской этнографии выдвигался иногда тот факт, что нацдемовские этнографы собирали материал преимущественно, если не исклю-

<sup>1</sup> Ластовский был просто „культурником“ (Турук, стр. 57), Смолич — рядовым агрономом, Лёсик — учителем начальной школы.

чительно, в среде кулацкой и зажиточной части белорусского крестьянства, и что поэтому нацдемовская обработка материала отражает быт и идеологию этой враждебной пролетарской диктатуры классовой группы. Однако этот признак один и сам по себе отнюдь не является решающим. Всякий этнограф собирает материал там, где его больше, и где он лучше сохранился, и потому такого рода уклон собирательской работы может объясняться не классовыми симпатиями, а требованиями дела, например, тем обстоятельством, что искомый материал, те традиционные обычаи и взгляды, которые особенно интересовали нацдемовских этнографов, мог лучше всего сохраниться именно среди заможной части крестьянства. Но этот момент может получить и доказательную силу, именно в том случае, если он совпадает со стержневым моментом, который являлся бы одновременно и руководящим, и этнографическим, и классовым. Этот момент, этот классовый признак мы найдем в одном положении Ластовского и Шлюбского, которое было высказано ими с полной откровенностью в их закордонном журнале „Крывіч“ еще в 1925 г. и которое определило собою политическое содержание не только нацдемовской этнографии, но также нацдемовского языкознания, литературы, истории и прочих отраслей науки.

Это положение есть теория „народного единства“, излюбленное и основное положение всякой буржуазной политической идеологии, при помощи которого командующие классы стремятся затуманить классовое сознание эксплуатируемых и перевести их борьбу за лучшую долю с классовых на националистические рельсы. При этом нацдемы сформулировали положение об единстве белорусского народа таким образом, что сразу была установлена и его связь с этнографической работой. Ластовский, отвергая наименование „беларус“ и выдвигая взамен наименование „крывіч“, писал следующее: „назоў беларус разьведывае адзіны, родны па крыві, вялікі крывіскі народ, які і без таго разьведнаны політычна; крывіч, кроўны, родны па крыві—паняцьце, якое павінна стацца сымболом братняй еднасьці нашага народу ў яго агульных нацыянальна-вызваленчакіх імкненьнях“ (подчеркнуто мною). Этот единый кривский народ непохож на другие: „мы, крывічы, славянскае племя, асобнае народным характарам, звычаямі і обычаямі“, его возрождение должно произойти „ў мове, у абычаях, у мастацтве, у пісьменнасьці“, каковые имеют уже якобы тысячелетнюю давность. Шлюбский добавляет к этому еще одно средство единения, тот цемент, который, по его мысли, должен мощными узами спаять в одно целое все разные части белорусского народа, по ту и другую сторону границы, богатых и бедных, горожан и селян. Этот цемент — религия. „Першае же і самое даступное паняцьце нацыянальнай еднасьці, пасьяла нацыянальнай мовы, дасягаецца пры помачы рэлігіі. Вось утварэньне гэтай адзінай для усіх беларусаў рэлігіі і павінна быць заданьнем кожнага беларуса, які ўсей сваёй душой служыць беларускаму адраджэньню“.

В этих установочных заявлениях, носящих чисто политический характер, насквозь буржуазных и пропитанных самым неприкровенным идеализмом, уже целиком содержится и та программа этнографической работы, которая с того же 1925 г. получает в составе Инбелкульта свой руководящий центр в виде вновь организованной секции этнографии. Тут подразумевается и кривско-волотская

теория, и церковно-религиозный уклон, и стремление доказать самобытность и исключительную оригинальность и ценность белорусской культуры, и антисемитизм, и шовинистические тенденции, заостренные прежде всего против „маскоушчыны“. Но в этих заявлениях самым ясным образом вскрывается и классовое содержание всей „научной“ нацдемовской работы, в том числе и этнографической.

Мы видели, что положение об единстве белорусского народа выдвигалось и до революции и притом различными буржуазными группировками — и либеральствующим шляхетством, и откровенно кулацким поэтом Богушевичем, и соглашательской „Нашей нивой“. На том же положении зиждилась программа помещичье-ксендзовской политической организации 1917 г., так называемого Национального белорусского комитета, в котором под главенством крупного агрария Скирмунта сошлись с помещиками, ксендзами и адвокатами и некоторые колеблющиеся мелкобуржуазные элементы, в том числе и Б. Тарашкевич, который впоследствии, в противоположность Смоличу, Красковскому, Канчеру и некоторым другим мелкобуржуазным членам этого комитета, искренно и честно перешел на сторону пролетарской революции.<sup>1</sup> Таким образом, до революции и в эпоху гражданской войны и интервенции знаменем „единства“ белорусского народа перебрасывались, как мячом, различные буржуазные группировки. В советских условиях это знамя должно было получить более определенную и постоянную классовую окраску, поскольку в Советской Белоруссии панство было начисто ликвидировано. Единственной буржуазной группировкой, которая еще оставалась в Союзе до начала социалистического наступления в качестве эксплуататорской группы, обладающей орудием производства, была кулацкая прослойка деревни. Именно для кулачества, в условиях открытой ожесточенной классовой борьбы, ареной которой стала деревня со времени революции, положения о единстве и братстве белорусского народа, о противоположности его по крови „москалям“, о наибольшей близости к белорусам по крови польского народа<sup>2</sup> были самым подходящим оружием в борьбе против пролетарской диктатуры на всех участках: и в плане непосредственной эксплуатации бедняцкой части селянства, и в плане борьбы против классовой линии партии, и в плане агитации против советской власти и организации восстаний против нее, и в плане подготовки соответствующего настроения в деревне на случай желанной для кулачества польской интервенции. Последняя для кулачества казалась, безусловно, единственно возможным выходом из положения. Кулаки-хуторяне прекрасно понимали, что при советской власти им грозит неминуемая ликвидация — и отсюда рождалась кулацкая польская ориентация. Она выражалась в открытых заявлениях некоторых представителей заможной части селянства, что когда начнется польская война, и они получат в руки винтовку, они будут знать, в кого стрелять. Если мелкобуржуазные политики в роде Лёсика или Луцевича провозглашали „збаўдой“ белорусского

<sup>1</sup> О составе комитета см. Турук „Белорусское движение“, стр. 27—29.

<sup>2</sup> „Крывіч“ писал: „Найбольш чыстымі па крыві славянамі трэба лічыць крывіцкі і польскі народы“, и что „з пункту гледжання антропалёгіі розніцы паміж французамі і італьянцамі з адной стараны і крывічамі з другой далёка ня так вялікі, як розніца паміж крывічамі і маскалямі.“

27420

народа, судя по обстоятельствам, то Вильгельма, то Пилсудского, того, от кого можно было в данный момент подкормиться, то для кулаков 20-х годов выбора не было. Они, конечно, также понимали, что вместе с польскими „жаўнерамі“ вернутся на Беларусь и выметенные революцией помещики и фабриканты. Но их это не беспокоило: власть эксплуататоров — их власть, в то время как советская власть — не их власть. Эту последнюю они пытались всячески дискредитировать, пуская в ход в качестве одного из аргументов клеветническое и заведомо для них самих ложное утверждение, что советская власть — это власть все той же угнетательской Москвы, что большевики якобы правят из Москвы Белоруссией такими же „насильственными“ методами, как раньше правили московские губернаторы, исправники и становые. Они, эти „чуждые белорусам по крови“ москали стакнулись еще притом с евреями, которые раньше де пили кровь белорусского крестьянина, а теперь чуть ли не в верховные правители попали. Таким образом, опираясь на полонизм, националистический шовинизм и антисемитизм, кулацкая часть деревни пользовалась каждой случайной ошибкой советских работников деревни, каждым левацким загибом, даже каждым неловким словом или выражением, чтобы перетягивать на свою сторону колеблющиеся элементы середнячества.

В этой борьбе кулачеству нужны были, конечно, и авторитетные союзники, которые подкрепили бы своим авторитетом его идеологию. Нет нужды говорить, что такими союзниками явились прежде всего ксендзы, попы, а также сектантские наставники. Мы не знаем, восприняли ли все эти церковники лозунг Шлюбского об объединении белорусских церквей в одну национальную церковь; но на платформе борьбы против пролетарской диктатуры все они, как хорошо известно, подали друг другу руку и дружно включились в кулацкий контрреволюционный фронт. Однако, в советских условиях авторитет церковников был основательно подорван, и нужны были еще другие союзники, такие, которые представляли бы более надежную и более популярную опору. Тут нужна была деревенская интеллигенция, сельские учителя, сельская молодежь, устремившаяся теперь в широко открывшиеся перед ней двери средней и высшей школы. Эти элементы нужно было превратить в агентуру кулацкой контрреволюционной идеологии, но сделать это не грубо, напротив, увлечь какой-либо „высокой“ идеей, исходящей при этом не из кулацких, а из других, более авторитетных для мелкобуржуазной интеллигентной молодежи уст. Такая идея была уже в готовности — национальная белорусская идея, идея самобытности белорусской культуры, идея независимой Белоруссии, были наготове и её „ученые“ носители. Инбелькульт и БАН попытались поставить эту идею на „научные“ основания, а некоторые учреждения Инбелькульта и БАН и прежде всего кафедра этнографии и Центральное бюро краеведения превратились в подлинные штабы кулацкой идеологической агентуры, действуя через местные краеведческие кружки, через сеть корреспондентов, рекрутировавшихся преимущественно из учительства, через местные музеи и другие культурные организации на местах. Через эти каналы потекли мутные потоки нацдемовского „этнографизма“, суть которого определялась как „уласная самастойная дзяржава“, „старасьветчына“, „сівая старына“ (А. Цвикевич).

После этого для нас становятся понятными методы и целевые установки

нацдемовской этнографической работы и прежде всего ее кулацкий собирательский уклон. Между нацдемовскими этнографами, с одной стороны, и кулацким селянством, с другой, была постоянная и тесная связь на основе политических стремлений. Вчерашние политики, сегодня сделавшиеся этнографами, языковедами, историками и экономистами, нацдемы натурально считали эту метаморфозу лишь временной маскировкой, временным перевооружением, до того момента, пока не представится возможность вновь занять амплуа политических лидеров и членов правительства. А путь к этому лежал только чрез кулацкую контр-революцию и польскую интервенцию. И потому нацдемовских этнографов во время их экспедиций влекли в кулацкие хутора не требования науки, а требования классовой установки, союзнические отношения в политической борьбе. „Аппаратчики“, бывшие и будущие, тянулись к своим классовым господам; и та же самая „сила“, отнюдь не „неведомая“, тянула их к церквям и костелам, к иконам и божницам, к духовным стихам и к антисемитским сказкам, к „камям-краўдам“ и курганам „валатоўкам“ и к прочим объектам, какие могли быть использованы для „научного“ обоснования кулацко-нацдемовской идеологии. И та же „сила“ отталкивала нацдемовских „ученых“ от ненавистой „маскоўшчыны“, под которой теперь разумелась пролетарская диктатура и победно шествующая социалистическая культура.

С другой стороны, действовала также ежедневная житейская и политическая практика. В связи с влиянием этой последней для нас становится понятным особенная любовь нацдемовских этнографов ко всему примитивному и отсталому, что еще бытовало и бытует в белорусской деревне, к тем пережиткам примитивной производственной техники и связанной с последней магическо-религиозной идеологии, какие до начала социалистического наступления во многих углах Белоруссии еще тяготели своей мрачной силой над сознанием и трудом белорусского крестьянина. Тут кулак и городской нацдем-интеллигент подавали друг другу руку, хотя мотивы и интересы у союзников были разные. Кулаку „заветы отцов“ были дороги и полезны не для собственного личного быта; напротив, кулак, как это метко и с некоторой горечью подметил и сам Ластовский, в своем быту без всяких угрызений совести и с большой охотой с „заветами отцов“ расставался, как только эти „заветы“ могли быть заменены более приятными и удобными новыми „городскими модами“. Так, по словам Ластовского, кулак за последние 20 лет сбыл с рук старую традиционную одежду и заменил ее более удобной и модной городской, из фабричных тканей, а на голову надел вместо шапки, унаследованной еще от эпохи полуохотничьего-полуземледельческого быта, городской франтоватый картуз.<sup>1</sup> Но зато кулак весьма бдительно следил, чтобы деревенская беднота „заветы отцов“ соблюдала неукоснительно, и „против бога“ отнюдь итти не осмеливалась. Ибо эти „заветы“ служили до известного времени надежной охраной той примитивной техники и примитивной идеологии, которые кулаку помогали уловлять в свою паутину бедняцкую и даже местами середняцкую часть деревни и высасывать из нее соки. Мелкобуржуазному интеллигенту „заветы отцов“, которые он, впрочем, называл более „ученым“ термином, „патриархальным укла-

<sup>1</sup> Экспедыцыя для вывучэння белар. народнай вопраткі і народнага мастацтва. Працы кат. этнографіі, т. II, стр. 321—322.

дом“, были дороги и ценны по другим мотивам. В условиях капиталистического общества мелкий буржуа (но не подрастающий капиталистик-кулак) вечно колеблется, вечно качается между двумя полюсами — между капиталистической эксплуатацией, которая все туже и туже затягивает его в свои удавные петли, и между революционной борьбой пролетариата, которая одна несет ему освобождение. Примкнуть решительно к последней не все представители мелкой буржуазии решаются, и у многих взоры невольно обращаются к деревне, где сохраняются еще некоторые элементы феодальной формации, где „жить легче“, потому что „всё дешевле“, все „честнее“, куда „городская цивилизация“ не проникла еще целиком. Там есть еще „тихие пристани“, тихие (но мутные) заводы, там есть еще „люди“. Отсюда интеллигент, а этнограф в особенности, легко склоняется к романтической идеализации „патриархального уклада“, примитивных форм быта, примитивных элементов идеологии. По этой линии пошли и нацдемовские этнографы.

Из них Сержпутровский, старый собиратель белорусского фольклора, который мог развернуться откровенно только под крылышком Инбелькульта, с полной ясностью и с полным сочувствием вскрыл подоплеку кулацкой склонности к „заветам отцов“. Необходимость соблюдать их он мотивирует, от имени своего кулацкого сказочника, в таких выражениях: „хто старых ня слухае, той і бога ня баіцца.“<sup>1</sup> У других нацдемовских этнографов сильнее выступает чисто интеллигентский подход к „патриархальному укладу“. Ластовскому претит вид „пшаничнаго арыстократа“ в брюках-галиффе и в городской кепке, презрительно относящегося к „черным зубам“ бедняцких дивчат;<sup>2</sup> Шлюбский с умилением называет в числе своих рассказчиц селянку, которая в 1914 г., уже под старость, увидевши первый раз в жизни поезд, уверяла, что поезд везет „не паровоз, а черти“, и к этому добавляет, что при проведении Рижской железной дороги крестьяне назвали паровоз „чортовой кобылой“.<sup>3</sup> Он разыскивает для расспросов таких старух, которые были бы неграмотны, „якія далей сваей воласьці або повятовага гораду нідзе ня былі“, и до которых „не датыркнулася беспасрэдна“ городская культура.<sup>4</sup> „Национальная“, „самобытная“, культура для Ластовского имеет все преимущества перед новой „городской цивилизацией“. В отдаленных от городских центров местностях, например, жители „маюць зазвычай далёка больш развітыя эстэтычныя вымаганьні і большае імкненьне акружаць себя рэчамі свайго прымітыўнага мастацтва“; там и „рэчы штодзённага ужыту“ являются „орыгінальнымі і высокамастацкімі“, в то время как „тандэтныя (дешевыя) рыначныя прадукцыі нічога супольнага с мастацтвам зазвычай ня маюць.“<sup>5</sup> Для Фурмана „народнае мастацтва“ отличается „асаблівай глыбінёй і каштоўнасьцю“, ибо „гэта не мастацтва паасобнага аўтара з уласьцівымі індывідуальнымі эстэтычнымі выкрунтасамі, а гэта колектыўны твор цэлага народу“...<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Казкі і аповяданьні, стр. 2.

<sup>2</sup> Экспедыцыя, стр. 322.

<sup>3</sup> Матэрыялы для вывучэньня фольклору і мовы Віцебшчыны, ч. I, стр. 17.

<sup>4</sup> Там же, стр. 1.

<sup>5</sup> Пісанае дрэва. Працы кат. этн., т. II, стр. 181.

<sup>6</sup> Крашаніна, стр. 10.

При таких установках для белорусских нацдемовских этнографов, конечно, был неприемлем не только марксистский метод, но и обычно применяемый буржуазными этнографами сравнительный метод изучения. К марксистскому методу они относились принципиально враждебно и поэтому не хотели даже с ним и познакомиться. Сравнительный метод был некоторым из них известен — Ластовский, Фурман, Сержпутовский иногда о нем вспоминали, но систематически его никогда не проводили. Причина была очень простая: тогда пришлось бы отказаться от другого основного „кита“ нацдемовской установки, от положения, что белорусская культура является самобытной и оригинальной, несравнимой с другими культурами и от них отличной, а также и от шовинистической установки по отношению к „московской культуре“. К чему приводило изучение по такому „методу“, мы увидим немного ниже, при разборе отдельных тем, разработанных нацдемами. Здесь, для общей характеристики достаточно будет двух-трех ярких примеров.

Так, Шлюбский, отмечая „разрушительное“ влияние „городской культуры“ на „мотивы нацыянальнай творчасці“, сущность этого влияния определяет очень просто: это — „русифікацыя беларускага жыхарства.“<sup>1</sup> Он уловил только внешность — влияние русского языка, которое шло в деревню через капиталистический город; но сущность этого влияния, чисто классового характера, для него осталась незамеченной. Не говоря прямо, Шлюбский, конечно, и величайший культурный сдвиг, произведенный пролетарской революцией, считает также проявлением той же зловерной „русифікацыі“, которая на этот раз принесла с собой в деревню не паровоз и железную дорогу, а школу, борьбу с религией, газету, радио, кино, политическое просвещение, а затем (после издания „Матар’ялаў“) — трактор, грузовик и коллективизацию. Надо думать, что классовая сущность этого сдвига для Шлюбского была совершенно ясна; но он не был бы агентом кулацкой контр-революции, если бы в этом случае отступил от националистического „метода“ объяснений. Ластовский согласен допустить, что примитивное искусство и на русском севере и в карпатских захолустьях является в противоположность городскому подлинным искусством,<sup>2</sup> но ни словом не обмолвливается о родственной близости русского и карпатского народного искусства с белорусским — это было бы изменой идее „незалежнасці“ и „самабытнасці“ Беларусі, грехом более тяжким, чем маленькая ссора с фактическим положением дела.

Переходя к рассмотрению и оценке результатов этнографической нацдемовской работы, проделанной с описанными выше целевыми установками и при помощи нацдемовского специфического „метода“, отметим прежде всего, что односторонний выбор тематики, уже отмеченный нами выше, сам по себе был еще меньшим злом, чем те приемы обработки, с какими нацдемы подходили к материалу. Мимо тех тем, какие ставили нацдемы, не может пройти ни один этнограф, тем более этнограф-марксист; неверная установка здесь заключается в том, что нацдемы выдвигали темы определенной категории в качестве основных, ведущих тем, с которых надо начинать, и которые якобы дают ключ ко всему

<sup>1</sup> Матар’ялы, ч. I, стр. 1.

<sup>2</sup> Пісанае дрэва, стр. 181.

остальному. Но так как избранные нацдемами темы почти все без исключения относятся не к базису, а к надстройке, то перед нами оказывается типичная идеалистическая концепция приоритета „духовной“ культуры над материальной, применение типично идеалистического конструктивного метода, ставящего отношения вверх ногами. Это — по отношению к подбору тем. Не менее порочна и по своей основе, и по специфическим приемам, доходящим порой до явной фальсификации, разработка отдельных проблем.

Всякая разработка, конечно, начинается с собирания материала. Материал собирали Шлюбский, Сержпутовский (оба — фольклор), Ластовский (одежда и предметы искусства) и Касперович (разный материал специально для своей темы о волотах). О приемах последнего удобнее всего сказать в связи с разбором его работы о волотах; остальных можно разделить на две группы, в одну войдут Шлюбский и Ластовский, в другую — Сержпутовский. Между этими группами есть различие, заключающееся в том, что Шлюбский и Ластовский, с одной стороны, и Сержпутовский, с другой, стоят на противоположных полюсах одной и той же классово-идеологической позиции, демонстрируя в сфере нацдемовского отношения к подбору материала своего рода „отрицание отрицания“.

Мы уже видели, что Шлюбский записывал материал главным образом со слов неграмотных и старых женщин, не бывавших дальше своей волости или уездного города, так как, по его мнению, только таких рассказчиц не коснулась „руссификаторская“ городская культура; он добавляет, что „русіфікатарскія уплывы, якія часам знаходзяцца ў запісаных са слоў іх матар’ялах, занесены на вёску мужчынскай паловай жыхарства“. Таким образом, стремление подобрать „чистый“, „национальный“ белорусский материал побудило Шлюбского сознательно сузить до минимума круг своих осведомителей, исключив из него за немногими исключениями всех мужчин и большую половину женщин. Такой метод, конечно, никуда не годится не только с точки зрения подлинной этнографии, но даже и с точки зрения нацдемовской „этнографии“. Шлюбский, этот „ученый этнограф“, который даже взял на себя смелость раздавать аттестаты другим белорусским этнографам,<sup>1</sup> не знает и не понимает такой простой вещи, что на каждом новом этапе, в том числе и на ненавистном для него этапе „городской культуры“, — капиталистическом и переходном к социализму, — вовсе не исчезает традиционная тематика фольклора и вовсе не уничтожаются нацело характерные черты и детали традиционных тем. Напротив, целый ряд старинных сюжетов дошел до нас именно только в новой обработке, под влиянием идеологий новых этапов; ни одна неграмотная старуха иной раз не расскажет такого сюжета, какой в совершенно неожиданной форме можно услышать из уст какого-нибудь представителя молодого поколения. Последний расскажет традиционный сюжет, быть может, со смехом и прибаутками, без всякого благоговения и уважения к „заветам отцов“, столь милым Шлюбскому, но от этого материал сам по себе ничего не проигрывает. В нем только надо суметь разобраться, суметь его проанализировать, разложить его на составные наслоения, уловить их хронологический порядок, выследить их классовую окраску; и тогда фольклорист-этнограф, работающий, скажем, в области пережитков архаической

<sup>1</sup> См. *Personalia* белорусских этнографов в „Этнографии“, 1930, № 1—2.

или родовой формации, может получить и для себя ценный материал. Совершенно механический, ни в каком смысле не научный прием Шлюбского обесценивает собранные им материалы; два томика их дают случайный подбор и на каждом шагу заставляют поминать недобрым словом их собирателя, упустившего благодаря своему „методу“ возможность собрать целый ряд любопытнейших вариантов традиционных тем.

Это — в количественном отношении. По существу же Шлюбский сводит национальный белорусский фольклор к фольклору крепостного этапа феодальной формации, ибо его рассказчицы могли передавать материал только в обработке этой эпохи. Фольклор капиталистической и социалистической эпохи в качестве белорусского фольклора для него не существует; это — загаженный „руссификаторской“ городской цивилизацией продукт, который с нацдемовской точки зрения, очевидно, столь же мало имеет общего с фольклором, как и „тандэтная“ художественно-техническая рыночная продукция с искусством. Таким образом, интереснейшие с точки зрения марксистского этнографа-фольклориста видоизменения и новообразования фольклора в капиталистическую и социалистическую эпохи сознательно исключаются из поля зрения нацдемовской белорусской этнографии. Шлюбский не интересуется частушками, солдатскими песнями, песнями революционной эпохи, легендами и былинами, слагавшимися в партизанской среде, и другими подобными произведениями; хотя бы их авторы по рождению и были стопроцентными белорусами, проливавшими свою кровь за освобождение от панского и капиталистического ярма своих братьев по классу и рождению, их фольклор для Шлюбских не белорусский фольклор. Белоруссия для Шлюбских кончилась где-то на рубеже 60—70-х годов XIX в. и возродится, когда перейдет „чортову“ грань капитализма и грань еще более худшего для них „чорта“ — пролетарской диктатуры. Тогда выйдет она, Беларусь, очищенная и возвращенная к „заветам отцов“, на „просторы жыцьця“, — но ведь на этих „просторах“ пановать будут паны, а страдать будут селяне. . . Впрочем, и во времена „национальной белорусской культуры“, „сівай старасьветчыны“, во времена молодости сказительниц Шлюбского, когда еще не было чертей в образе паровозов, тоже пановали паны и тоже страдали селяне. Должно быть, крепостная кабала есть тоже неотъемлемая оригинальная черта оригинальной белорусской культуры. . .

Ластовский, очевидно, также имея в виду наступление „великдня“ белорусского возрождения, заботится о сохранении надлежащих для этого момента костюмов. Недаром во время гражданской войны во многих местностях юга кулацкая часть крестьянства встречала белых „избавителей“ в национальных костюмах; этому доброму примеру должна последовать и Беларусь. И для Ластовского, как для Шлюбского, национальная белорусская одежда кончается традиционными рубашками, свитками, кожухами и другими аксессуарами феодальной эпохи. А вторжение городской „моды“ — это уже крушение основ. Ластовский проходит мимо него и им не занимается. Между тем, даже беглое наблюдение случайного посетителя деревни открывает и здесь любопытнейший синкретизм: традиционная головная повязка женщины или шапка мужчины сплошь и рядом комбинируются с новомодной одеждой, одни традиционные элементы отмирают, другие остаются или видоизменяются. Этот процесс совер-

шенно не интересует Ластовского, который требует только „чистых“ белорусских образцов, хранящихся в сундуках и наглухо запертых шкапах; чем меньше вещь носится, тем она „народнее“, „национальнее“. Поэтому во время своей экспедиции Ластовский не обратил внимания на процесс костюмного синкретизма. Пишущий эти строки, лишь случайно и ненадолго приехавший в белорусскую деревню, такой синкретизм видел. Но это — факт современной действительной жизни, мимо которого Ластовские проходят. Для них есть только прошедшее и возрожденное по образцу прошедшего будущее; настоящее — это для них только какое-то чортово навождение, дурной кошмарный сон.

И, наконец, еще одна черта приемов собирания материала: не собирать никаких вариантов не белорусского происхождения. Шлюбский прямо оговаривается, что „адменнікі“ указываются им „выключна з беларускага фольклёру“;<sup>1</sup> Ластовский совсем не заикается о том, что образцы одежды и сюжеты узоров, подобные белорусским, встречаются и у русских, и у украинских, и может быть, и у польских крестьян. А когда Сержпутовский выразил намерение снабдить свои „Прымкі і забабоны“ (еще в рукописи) ссылками на великорусские и украинские параллели, кафедра этнографии это отклонила под предлогом „экономии места“. Конечно, репутация „оригинальности“ белорусской культуры этим фальсификаторским приемом вряд ли была спасена, но интересы подлинной этнографии безусловно и жестоко пострадали.

На другом полюсе стоит Сержпутовский, правда, не в „Прымках і забабонах“, в которых издан материал, собиравшийся Сержпутовским на протяжении целого ряда лет, начиная еще с довоенного периода, но в „Казках і апавяданьнях беларуса ў з Слудкага павету“, обработанных им в советское время. Мы уже отмечали, что в этом собрании совершенно недвусмысленно формулируется кулацкая установка о необходимости блюсти „заветы отцов“ — иначе де бог счастья и урожая не даст. В „Казках і апавяданьнях“ мы найдем целый ряд сюжетов, посвященных „заветам отцов“; но в противоположность Шлюбскому Сержпутовский подает эти „заветы“ не в передаче древних неграмотных старух, а в совершенно новой редакции, никогда и нигде не встречавшейся в этнографической литературе. Сержпутовский собрал только сюжеты, но рассказал их сам, уничтожив все типичные черты стиля устной крестьянской традиции и превратив народные сказки и рассказы в сказки и анекдоты писательского типа. Он уснастил их лирическими описаниями природы, изливаниями чувств, иногда острословием, а самое главное — снабдил свои пересказы моральными и социально-политическими оценками и поучительными выводами. Таким образом, белорусский фольклор в собрании Сержпутовского выступает в качестве единственного в своем роде фольклора; записанные якобы со слов старых рассказчиков сказки и легенды по своему стилю приближаются к искусственным произведениям этого рода. „Оригинальность“ и „самобытность“ белорусского фольклора получили внешним образом самое блестящее подтверждение, но для стороннего и понимающего дело критика оказались, конечно, весьма подозрительными, что было отмечено и иностранной критикой.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Матар'ялы, ч. 1, стр. 10.

<sup>2</sup> В более слабой степени эта черта выступает и в первом томе собрания сказок Сержпутовского, изданного еще до революции Академией Наук.

Классовая ориентация Сержпутовского ясно выступает из тех моральных и социально-политических оценок, какими он снабжает свои сказки. Бедный селянин у него всегда либо „гультай“, либо „покидище“, всегда „никчемный“ и зачастую пьяница. Зато его любимые герои — это добрые хозяева, зажиточные мужики, которым на пользу идет и всякое преступление; тут же сказывается „премудрый“ промысел божий, который иногда через зло делает добро; по воле божией в мире и зло существует, как необходимый элемент мирового и общественного порядка, и последний может рухнуть, если зло исчезнет (ср. стр. 12). Допуская иногда насмешливые рассказы о панах, в главном Сержпутовский рисует панов как образец для подражания, как уважаемых господ, которым надо оказывать всяческое почтение. Но всего гнуснее в собрании Сержпутовского — это погоня за антисемитскими сюжетами, превращающая его сказки, в которых выводятся евреи, в своего рода погромные прокламации. Собрание начинается яркой антисемитской сказкой „Цуд“, в которой мы находим такие программные установки: „жиды тягаюцца па сьвету, да ўсюды суюць свае рыло“, хотят „заваяваць увесь сьвет“, хваляцца, что когда придет их „месіаш“, то „гоі будуць самі себя забіваць, а мы толькі іх добро спажываць“. Практический вывод дается в другой сказке: „кожны пожондны (порядочный) жыдок шыбеніцы (виселицы) варт“, и правильно де поступал кн. Радзивил, топивший евреев в озере и убивавший их (стр. 145—148). Эта антисемитская приправа сделана, конечно, не случайно, но имеет свою совершенно определенную политическую тенденцию, неразрывно связанную и с кулацкой и с нацдемовской идеологией. „Москалі“ — внешние враги белоруса и его культуры; „жиды“ — внутренние, они, якобы, являются виновниками деревенской нищеты и всего деревенского горя. Шлюбский и Ластовский чураются „русіфікатарскага“ духу, Сержпутовский переходит в наступление против „внутреннего“ врага.

В итоге, при всем различии собирательских приемов типа Шлюбского и типа Сержпутовского, те и другие направлены к одной и той же цели, только применяются на разных участках борьбы, потому-то оружие и выглядит по-разному.

Однако, если материалами Шлюбского и Ластовского можно еще с известными оговорками пользоваться для характеристики известных черт белорусского фольклора и быта, то „Казкі і апавяданні“ Сержпутовского характеризуют прежде всего самого их издателя, перестаравшегося для возвеличения „самобытности“ и „оригинальности“ белорусского селянина и его творчества и давшего с научной точки зрения попросту хлам.<sup>1</sup>

Разработке этнографического материала посвящены два тома „Прац кафедры этнографіі“, напечатанных при нацдемовском руководстве ИБК и БАН, в которых, кроме нацдемовских статей, были помещены статьи также некото-

<sup>1</sup> Мы не останавливаемся на „Напоўпрыказках — напоўпрыслаўках“ М. Никифоровского (Працы кат. этн., т. 1, стр. 81—115), так как это — посмертная рукопись, переданная кафедре этнографии проф. Д. И. Довгялло. Начало было напечатано в „Записках с.-э. отд. Русск. Геогр. общ.“ в 1910—1911 гг. Эти материалы представляют значительную ценность главным образом для лингвистики и в меньшей степени для этнографии.

рых других авторов;<sup>1</sup> к этим двум томам надо присоединить еще несколько брошюр и журнальных статей. В настоящей статье общего характера, конечно, нет возможности остановиться подробно на всей этой продукции; мы отметим только главные моменты нацдемовской разработки.

Прежде всего остановимся на „Волатах“ Касперовича (III том „Прац“), которые успели получить печальную известность отчасти потому, что статья эта в отдельных оттисках была распространена автором еще до окончания печатания тома, отчасти потому, что критика на ней уже подробно останавливалась.<sup>2</sup> Если читать эту статью, не зная общей нацдемовской установки, то статья покажется как будто чисто научной и притом подавляющей количеством материала, собранного при помощи специальной анкеты. Критика уже вскрыла политическую сущность этой статьи: последняя должна была доказать, что предками белорусов были „велеты“, упоминаемые у Птолемея, которых еще Шафарик пытался отождествить с легендарными волотами (великанами-богатырями) белорусского и украинского фольклора и с летописными лютичами. Гипотеза Шафарика не встретила всеобщего признания; другие старые исследователи отождествляли с велотами литовцев, латышей, леттов, даже кельтов, а новейшие исследователи отмечают, что известия Птолемея, касающиеся отдаленных от него (он жил в Александрии) стран, отличаются путанностью хронологической и географической и искажением собственных имен, почему и не могут считаться надежным материалом.<sup>3</sup> Но даже если и принять гипотезу Шафарика, то все же нельзя отождествлять предков белорусов с волотами-лютичами, так как лютичи — западнославянское племя, соседнее с поморянами и жившее на запад от современной Польши, между Эльбой и Одером; оно исчезло в результате германской колонизации.

Касперович должен был бы познакомиться со всей историей гипотезы Шафарика и учесть ее слабые стороны. Однако, не сделав этого и, быть может, рассчитывая на легкое верие своей аудитории, он воскресил гипотезу Шафарика в новой редакции, применив для ее подтверждения современный „анкетный“ метод и снабдив одним важным видоизменением: волоты-велеты якобы оказываются насельниками теперешней этнографической Белоруссии и Литвы. Это и должна была показать анкета о распространенности географических названий и легендарных имен, содержащих элемент „волот“ и „воўк“ — имя, которое, по мнению Касперовича и Ластовского, есть не что иное, как трансформация имени

<sup>1</sup> III том не получил распространения; из него вышла в свет отдельной брошюрой только моя работа „Мігалёгія і абрадавасьць валачобных песень“. Остальной материал этого тома почти сплошь нацдемовский. В I томе  $\frac{2}{3}$  материала принадлежат сторонним авторам; из этой части, кроме упомянутых уже материалов Никифоровского, интересны статья М. Я. Гринבלата „Этнографічнае вывучэнне каўтуна“ и обстоятельная описательная статья Привалова о музыкальных народных инструментах; прочие статьи (Баршевского, Мелешки и др.) не имеют никакой научной ценности.

<sup>2</sup> См. „Навука“ на службе нацдемаўскай контр-рэвалюцыі, т. 1, ч. III: этнографія, музейная справка (изд. БАН, по Институту философии), стр. 151—166; Ясінскі. Два слова аб волатах. Працы класы гісторыі, ІБК, т. III.

<sup>3</sup> Ср. обстоятельную статью акад. А. Н. Ясинского „Два словы о волатах“. Працы класы гісторыі, ІБК, т. III, стр. 211—216.

„волат“.<sup>1</sup> Но „воук“ в традиционных названиях может свидетельствовать только о пережитках тотемизма; а волот — белорусское название древних великанов-богатырей, предания о которых существуют у целого ряда народов. Различные названия таких великанов вряд ли можно считать этническими: ни греческие гиганты, ни израильские рефаим, ни параллельные волотам белорусские же „асілікі“ и русские богатыри не являются народами, и названия эти нарицательные, а не собственные. Если добавить сюда, что распространенность названий от корней „волат“ и „лют“ на запад от р. Одер, на что указывал Шафарик, свидетельствует, по мнению Касперовича, лишь „аб колёнізацыйным руху волотаў адсюль“ (т. е. из территории Белоруссии), то мы вскроем все основные черты великодержавной белорусской сущности этой „этнографической“ работы. Белорусы — собственно вовсе не белорусы, а волоты, древний „надвычайна магутны народ“, заселявший огромную территорию, гораздо обширнее современной этнографической Белоруссии, народ, известный еще со времен Птолемея, т. е. с II в., народ, память о древних подвигах которого хранится до сих пор в народной легенде от Немана до Угры. И все это опирается только на одну географическую и легендарную номенклатуру!

19869

Метод определения на основании географической номенклатуры — не новый и часто встречающийся, но он, во-первых, требует большой осторожности при его применении и, во-вторых, силу доказательства он получает только в связи с другими свидетельствами. Применение метода будет правильно лишь тогда, когда из всего количества определенных названий будут выделены основные, как в смысле древности, так и в смысле их значения. Этот момент особенно важен именно в том случае, какой мы имеем в затее Касперовича. Последний выдвигает необычайную распространенность наименования „волатоўка“, применяемого по отношению к курганам. Совершенно ясно, однако, что мы имеем здесь дело с обычным традиционным названием курганов известной категории, и что это название прилагалось и прилагается не только к древним курганам, но и к позднейшим, или ко всякому возвышению и холму известной формы. Если бы Касперович выделил, путем историко-археологического исследования, действительно древние волотовки, если бы ему удалось определить их дату, если бы, наконец, ему удалось выяснить самое происхождение наименования, тогда он мог бы строить на этой базе более или менее надежные выводы. Далее, толкование имени „волоты“ в этническом смысле должно было быть подтверждено какими-либо другими данными, кроме голого утверждения, что волоты-велеты Птолемея переселились на запад за Вислу из теперешней Белоруссии. Это утверждение таит в себе <sup>свое</sup> также и чрезвычайно губительную для всего построения Касперовича опасность: <sup>всего</sup> Начальная летопись, перечисляя славянские племена на территории теперешней Белоруссии, волотов не называет, и отсюда можно, вполне соглашаясь с положением Касперовича о переселении волотов на запад, смело утверждать, что если и был народ „волоты“ на территории Белоруссии, то это было еще в доптолемеевские времена, а сами во-

<sup>1</sup> Касперович ссылается (стр. 13) на возможные, а не существующие в действительности, словообразования, указанные ему проф. Бузуком; это не является доказательством в собственном смысле слова, но так как Ластовский эти сближения одобрил, то доказательство стало уже непровержимым (там же).

лоты к позднейшим белоруссам никакого отношения не имели, но, уйдя отсюда на Одер, дали начало другим племенам, которые впоследствии совершенно исчезли, растворившись в потоке германской колонизации. Так падает вся мечта о богатырском и „справдечным“ происхождении белорусов от волотов. Если правильно, что „волотская“ теория должна была заменить или дополнить собою „кривскую“ теорию Ластовского, теорию происхождения белорусов от кривичей, то это был в высшей степени неудачный шаг. Выдвигая кривичей, нацдемы могли ссылаться на летописные данные, но „волаты“, основанные на „волатоу-ках“, оказались в буквальном смысле слова построенными на песке.

А между тем сама по себе тема о волотах заслуживает изучения. Ведь здесь перед нами, как мы уже заметили, белорусский вариант чрезвычайно распространенного сюжета о великанах-богатырях, населявших землю в так называемый „золотой век“. Буржуазная фольклористика объясняет распространенность этого сюжета тем, что он является бродячим, т. е. опирается на теорию заимствования. Но марксистский исследователь не может подходить к этому вопросу таким упрощенным, механическим методом. Напротив, широкая распространенность этого сюжета у самых разнообразных народов свидетельствует о том, что этот сюжет, подобно другим легендарным и мифологическим темам, возникает у разных народов независимо, на определенном этапе общественного развития. Этот этап предположительно можно определить как эпоху начала классовой борьбы, когда прежний уклад первобытного и родового коммунизма стал сменяться антагонистическим укладом, основанным на праве силы и собственности. Тогда прошедшие времена, не знавшие новых противоречий, идеализируются в виде „золотого века“, а жившие в этом веке люди начинают представляться либо полубогами, либо богатырями-великанами. Перед марксистским фольклористом тут открывается новое и благодарное поле для исследования, и когда последнее будет произведено, тогда туман, напущенный нацдемами на волотов и одурманивший быть может не одну белорусскую голову, окончательно рассеется, а вместе с ним падут и схоластические выкладки Шафарика и других лингвистов формалистической школы.

Не менее характерна нацдемовская разработка этнографических вопросов, связанных с производством и идеологией. Нацдемы потратили сами и заставили потратить других немало усилий на изучение белорусской набойки, которую они, не желая употреблять „московского“ термина, предпочитают называть неправильно „крашанінай“.<sup>1</sup> Начало делу положил Фурман, описавший в своей брошюре „Крашаніна“ набойное производство в Белоруссии перед войной с технико-художественной стороны; его песенник перекладывает к этому вопросу „асаблівая глыбіня і каштоунасць народнага мастацтва“, проявляющаяся якобы и в узорах набойки. Но Фурман согрешил тем, что не осветил древности и „самобытности“ белорусского набойного дела, сославшись только на—horribile dictu!—памятники XII в. новгородского Хутынского монастыря и отметив, что для последующего времени от белорусской набойки нет памятников. Ластовский обеспокоился, и Шлюбскому пришлось исправлять дело. В двух статьях Шлюбский, не приводя никаких оснований, старается доказать, что „можна безпамылкова лічыць“

<sup>1</sup> См. Даўгяла. Крашаніна, набойка і выбойка. Наш край, 1926, № 6—7, стр. 48—49.

набойное дело „орыгинальной беларуской справой“, которую у белорусов якобы заимствовали Новгород и Москва и которая, как ему „здаецца“, в Белоруссии имела свою непрерывную историю от начала и до наших дней.<sup>1</sup> Доказать то, что „здавалася“ Шлюбскому, однако, нельзя: Довгялло на основании архивных данных показал, что набойное дело засвидетельствовано в Белоруссии лишь с конца XVI в., когда там появились мастера этого дела из евреев, перенявших его, быть может, у гугенотов, и что в XVII и XVIII вв. в белорусских городах существовали красильные цехи; „крашаніцкае рамяство“ Довгялло считает старым белорусским делом, а набойку или выбойку — занесенной со стороны.<sup>2</sup> Отсюда добросовестный исследователь может вывести лишь одно заключение — что белорусское набойное дело сравнительно молодое и во всяком случае не оригинальное, а занесенное с запада. Но на это Шлюбский закрывает глаза. Он, однако, не мог закрыть глаза на то, что с половины XIX в. все набойное дело в Белоруссии переходит в руки тверских мастеров, переехавших на жительство в Белоруссию и понемногу монополизировавших набойное производство. Этот неприятный момент Шлюбский отводит замечанием, что „набойка XIX в. звязываецца з беларускай этнографіяй не беларускімі нацыянальнымі элементамі у сваім рысунку і орнаменце, а пераважна своей тэрытарыяльнай распаўсюджанасцю“.<sup>3</sup>

Между тем, вопрос оказывается чрезвычайно интересным не только с этнографической, но и с исторической точки зрения. Нацдемы, гонясь за призраком „самобытности“ и „оригинальности“, как всегда, упустили и исказили сущность дела, хотя все материалы держали в руках. Прежде всего, спеша наклеить на набойку этикетку „народного мастацтва“, они не заметили, что те же самые данные, какие они приводят в своих статьях, рисуют набойное дело чисто городским производством, потребителем которого всегда были церковь, шляхта и городские зажиточные мещане и продукция которого не проникла „у шырокія народныя гушчы“ — последние предпочитали домотканную белую одежду одежде из набойной или крашеной ткани.<sup>4</sup> Таким образом, выясняется социальная база набойки, и выясняется совсем не в пользу „народного мастацтва“. Далее, завосвание набойного дела в Белоруссии с половины XIX в. тверскими набойщиками есть одно из проявлений процесса капиталистического преобразования промышленности Белоруссии. С этой точки зрения необходимо было бы выяснить историю ликвидации белорусских красильных цехов в конце XVIII в.; но тверское нашествие половины XIX в. совершенно ясно. Как показал в „Развитии капитализма в России“ Ленин, развитие крупного машинного производства в центральной России вымывало прежних мелких мастеров, начавших с 50-х годов уходить из центральных губерний на окраины, из которых Ленин указывает преимущественно восточные и юговосточные (Соч., т. III, стр. 260). Переселение тверских набой-

<sup>1</sup> Ср. Шлюбскі. Крашаніна, стр. 9—12.

<sup>2</sup> Даўгяла, цит. соч., стр. 47—48.

<sup>3</sup> Шлюбскі. Аб беларускай набойцы, Працы кат. этн., т. II, стр. 192.

<sup>4</sup> Шлюбскі. Крашаніна, стр. 13, 16; Аб белар. набойцы, стр. 192. Кстати не мешает указать, что и Ластовский очень свободно обращается с социальными определениями: типичные католические „канты“, составленные по его же словам „ніжэйшыму ніяцкім і праваслаўным духавенствам“, он считает творами „царкоуна народнага паходжанья“ („Духоуныя вершы“. Працы к. э., ч. I, стр. 183—186).

щиков в Белоруссию было связано, несомненно, с этим же процессом. На новых местах прежние мелкие мастера нередко сами превращались в крупных предпринимателей, как было и в Белоруссии; например, смоленская крупная набойная фирма Кудряшова развилась из мастерской тверского мастера, переселившегося в Смоленщину в 50-х годах.<sup>1</sup> Таким образом, поднимается интереснейший вопрос из истории промышленности в Белоруссии, важности которого нацелены при своих установках и методе не могли понять и не поняли, и который еще ждет своего исследователя.

Производства, и притом связанного с магическо-религиозной идеологией, касается также Ластовский, главным образом в статье „Пісанае дрэва“ (т. II „Прац катэдры этнаграфіі“). Название не совсем правильное, так как дело идет не о раскрашенном дереве, а о резных деревянных изделиях — резных досках для печатания изображений на пряниках, ковшиках с резными ручками и резных божницах-шкапчиках для икон.<sup>2</sup> Из этих предметов ковшики и божницы имели широкое распространение в деревне и производились деревенскими, а отчасти городскими кустарями, которые при изготовлении их следовали традиционным образцам; пряничные доски имели отношение к массовому городскому производству традиционных пряников, центр которого находился в Орше, откуда пряничная продукция расходилась по местечковым и сельским базарам Могилевщины, Минщины, Витебщины и Смоленщины. Кроме Орши, пряничные мастерские были еще в Копыси и Дубровне; с 1915 г. вся эта промышленность, однако, замирает, не выдерживая конкуренции с открывшейся в Вязьме паровой механической фабрикой.<sup>3</sup> Вот и все, что Ластовский сообщает о пряничной промышленности; что же касается до организации производства ковшиков и божниц, то этот вопрос его совершенно не заинтересовал. Очевидно, и об организации кустарного пряничного производства Ластовский упомянул только потому, что тут был случай поплакаться по поводу зловредного веяния „чорта“ городской „цивилизации“, который, вытесняя „эстэтычную“ кустарщину, заменял ее „нясмачнай і мала вартнай з мастацкага боку тандэцай (дешевкой)“. Однако, вопрос об этой отрасли кустарного производства интересен не только с точки зрения экономики, но и с точки зрения идеологической: тут, как и в других аналогичных случаях, мы имеем дело с обратным влиянием надстройки на базис, с возникновением специальных производств, обслуживающих религию, официальную и домашнюю. История знает случаи, когда мастера этих производств выступали даже в открытой борьбе за старую религию против новой, как бывало, например, не раз в первые века христианства. Поэтому „ученому этнографу“ проходить мимо этого вопроса как будто не полагается.

Но допустим, что этот вопрос требует специального исследования и что Ластовский, который ставил себе задачей только опубликование материалов и лишь „некоторых меркаваньня“ по их поводу,<sup>4</sup> имел право вопросов экономики не касаться. Обратимся к его „меркаваньням“. Тут окажется, что основные вопросы им совсем не ставятся. Обработывая вопрос о предметах религиозно-

<sup>1</sup> Шлюбскі. Аб белар. набойцы, стр. 189.

<sup>2</sup> Все предметы, занимающие Ластовского, являются экспонатами Госуд. Белорусского музея.

<sup>3</sup> См. стр. 182.

<sup>4</sup> Стр. 182.

магического обихода, Ластовский интересуется и считает самым главным только техническую и стилистическую стороны орнамента, как „национально-самобытного“ явления, и почти не касается вопросов о мифологическом содержании и магическом значении орнамента, кроме фигуры круга, который он, ссылаясь на Воронова, считает эмблемой солнца.<sup>1</sup> Мало этого, Ластовский считает, что некоторые сюжеты, например резные конские головы на ручках ковшиков, являются „праяўленьям мастацкай творчасці іх аўтарау“, т. е. не даны традицией, а введены мастерами. Эта установка Ластовского свидетельствует о его полном невежестве в вопросах сравнительного изучения магии и религии. Удивительнее всего то, что у Воронова, на которого он ссылается, он должен был найти, правда, не во всем правильные, но все же совершенно определенные замечания о том, что резной крестьянский орнамент прежде всего традиционен, и это его сюжеты восходят к дохристианской и сказочной мифологии. Чтобы показать все убожество научного багажа Ластовского в этом отношении, достаточно упомянуть, что на пряничных досках и ручках мы часто встречаем животный орнамент, который ставит сейчас же вопрос о белорусской зоомифологии и зоомагии. Пишущий эти строки, увидав изображения животных на пряничных досках, сделал сейчас же пробные разведки и установил, что тут открывается совершенно еще неисследованная область, чрезвычайно интересная и для этнографа, и для историка религии. В результате дальнейшего исследования получилась большая работа,<sup>2</sup> которая ставит и пытается разрешить не только вопросы белорусской зоорелигии и зоомагии, но также и некоторые общие проблемы истории первобытной религии. В частности, укажу, что конские головы на ковшиках, конечно, вовсе не являются плодом фантазии мастеров, но восходят к очень древней и чрезвычайно широко распространенной традиции в Европе и за пределами Европы. Другие сюжеты — растительные, астральные и антропоморфные — также находят для себя объяснение в дохристианской белорусской религии и магии и параллели в самых разнообразных уголках земного шара. Орнамент и принадлежности божниц еще ждут своего исследователя; но и тут ориентировочно намечаются также любопытные параллели. Таким образом, основной вопрос о том, какая обрядность и мифология дали повод для возникновения всех этих предметов и их своеобразного орнамента, у Ластовского остался незатронутым. Ластовский верен себе, как всякий нацдем; он страдает своеобразной манией — искать везде и видеть везде лишь „самобытно“ белорусское, неповторяемое, оригинальное, что под влиянием враждебных сил города „хутка знікае“, но что надо беречь и усердно собирать. Таким же образом Ластовский прошел мимо магическо-религиозного содержания орнамента на ручниках, хотя и отметил обрядовое значение последних.<sup>3</sup>

Стремясь к открытию таких „самобытных“ явлений в белорусском быту, Ластовский делает еще одно „открытие“, также свидетельствующее о сознательном нежелании нацдемовских этнографов глядеть дальше Белоруссии. Он открыл, что белорусское обычное право сохранило немало элементов, восходя-

<sup>1</sup> Стр. 184—185; цитируется „Русское декоративное искусство. Народная резьба“.

<sup>2</sup> Жывелы у звычаях, обрадах і вераньнях беларускага сялянства (в настоящее время печатается).

<sup>3</sup> Экспедиция для вывучэння народнага мастацтва. Працы, т. II, стр. 308, 310, 312.

ших „да сiвай славянскай старасьветчыны“, и что в том числе специфической особенностью белорусского обычного права является институт „прочак и разлучын“, права жены уйти на время или совсем от мужа и обычая гражданского развода, сохранявшийся на Белоруси до второй половины XIX в.<sup>1</sup> Ластовский считает, что „прочкі“ описаны до него только Никифоровским, а обряд „разлучын“ нигде не описан. Однако, на самом деле, эти институты давно известны, описаны и даже документированы и, конечно, не только в Белоруссии. Еще в 1880 г. Левицкий в своей статье „О семейных отношениях в Ю.-З. Руси в XII—XVII в.“<sup>2</sup> описал и документировал существовавшее на Украине право жены требовать развода и практиковавшийся там гражданский обряд развода, который совершался по традиционной форме, но в присутствии судьи, официально регистрировался и признавался даже церковью. В 1890 г. Владимирский-Буданов<sup>3</sup> описывает и документирует „пограничное семейное право“ XVI в., господствовавшее в Подольской и Киевской Украине, а также и в Белоруссии (документы из Гродненщины). Оба исследователя рассматривают при этом семейное право в его целом, особенно останавливаясь на положении женщины; их материал, как и сами они отмечают, характеризует право не „народное“, т. е. крестьянское, но шляхетское, хотя, как указывает Владимирский-Буданов, в Белоруссии и Украине невенчаный брак, совершенный по традиционной форме, и обычай гражданского развода практиковались также среди крестьян и мещан, с соблюдением всех имущественных интересов и отношений сторон.<sup>4</sup> Таким образом, перед этнографом возникают тут два вопроса: об эпохе происхождения этих институтов — очевидно эпохе родового общества, — и об истории и видоизменениях старого права в различных классах феодального общества. При этом, конечно, украинские и белорусские институты не одиноки; мы, например, встречаем подобное право жены на развод в родовых общинах даяков (на остр. Борнео) и у туземцев Марианских островов, где родовой строй сохраняет в значительной степени черты еще материнского характера. Отсюда вытекает, что селянские „прочкі і разлучыны“, вероятно, являются и на Белоруси пережитком институтов эпохи материнских родов, и уже поэтому этнограф должен был бы изучать их в сравнительном освещении. По Ластовскому довлеет только белорусское, и потому с его точки зрения лучше за пределы белорусской деревни не заглядывать. Таким образом, благодаря нацдемовским установкам и нацдемовским методам и в этом важном и интересном вопросе было упущено самое существенное. Остается лишь описание обряда „разлучын“ 1909—1912 гг., которое можно будет использовать при исследовании белорусского обычного права.

В заключение нельзя не остановиться на работе одного усердного нацдемовского „попутчика“, некоего Краснянского, который дал интересную по подбору и свежести материала статью „Дамовы быт на Віцебшчыне і Магілёўшчыне паводле актаў XVI і XVII ст.“<sup>5</sup> Автор объясняет, что XVI и XVII века

<sup>1</sup> Прочкі і разлучыны, Працы, т. II, стр. 41—48.

<sup>2</sup> Русская Старина, 1880, кн. XI.

<sup>3</sup> Черты семейного права Зап. России в половине XVI в. Чтения в Истор. общ. Нестор-летописца, т. IV, 1890.

<sup>4</sup> Стр. 44—45, 47—49.

<sup>5</sup> Працы кат. этн., т. II.

и районы им выбраны потому, „што у гэтую эпоху Віцебшчына і Магілёўшчына у большай ступені захавалі рысы беларускай самаістасьці“, а также тем, что только начиная с XVI в. акты дают достаточный материал по этому вопросу. Действительная причина, конечно, только последняя; ссылка на „беларускую самаістасьць“, как видно из дальнейшего текста и выражений самого же Краснянского, сделана только для соблюдения нацдемовской стандартной установки. На самом деле в XVI и XVII вв., как говорит сам Краснянский, в домашнем быту шляхетства и мещанства наблюдается „целы шэраг<sup>1</sup> навін“ под „уплывам з Западу.“<sup>1</sup> Эти новшества касаются не только вещей домашнего обихода, но также материала и покроя одежды: в ассортименте последней из „старадаўняга беларускага адзення“ уцелели только „порткі“, все же остальное — „рэшта ўсе увайшла у быт Беларусі галоўным чынам з Польшчы, Нямецкыны, Татары і Турцы“.<sup>2</sup> „Самаістасьць“ оказывается весьма сомнительного качества, и это вполне естественно, ибо XVI и XVII вв. являются эпохой бурного синкретизма в домашнем быту под влиянием развития торговых связей с Западом и выхода сельской продукции на внешний рынок. Другая дань нацдемовскому стандарту — постоянное подчеркивание того факта, что в сравнении с „Маскоўшчынай“ белорусский быт этой эпохи во всех отношениях обнаруживает „ачавісты прогрэс“. Автор относит это, конечно, на счет особенной природы белорусского народа и его культуры, но на самом деле, как видно из его же изложения, все дело в западных связях и западном влиянии, которые в Белоруссию по географическим и политическим условиям ее существования проникли раньше и глубже, чем в повернутую лицом к востоку Москву XVI—XVII вв. Сам же по себе собранный Краснянским материал имеет значительную ценность для истории материальной культуры Белоруссии, и в этом отношении статья „попутчика“ выгодно отличается от статей „лидеров“.

Не останавливаясь на других, более мелких и ничтожных по содержанию, статьях, помещенных в „Працах катэдры этнографіі“, подведем некоторые итоги. Мы видим, что белорусская нацдемовская этнография по своим установкам и методам является одинаково вредной и в политическом, и в научном отношении. В политическом отношении её вред определяется той службой кулацкой контр-революции и иностранной интервенции, которую она на себя взяла. В научном отношении ее вред заключается в том, что она, подчиняя научную работу политической службе кулачеству, отодвинула белорусскую этнографию далеко назад и оказалась в области собирания материала значительно отставшей и сознательно тенденциозной даже по сравнению с Шейном и Романовым, а в области обработки — вернулась к младенческим приемам дилетантов, не имеющих понятия даже о методах и достижениях современной буржуазной этнографии. Это — не наука, а грубая подделка под науку, и ее итоги являются чисто отрицательной величиной. Таким образом, перед нами странный, но несомненный факт: „истинные“ белорусы едва не погубили белорусской этнографии. Она возродилась теперь и имеет все шансы на пышный расцвет, как советская этнография, сознающая себя определенной отраслью исторической науки и вооруженная марксистско-ленинским методом исследования.

<sup>1</sup> Стр. 128 и сл.

<sup>2</sup> Стр. 128, 145, 149.