

# СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

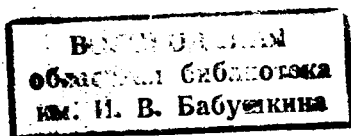
ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

2

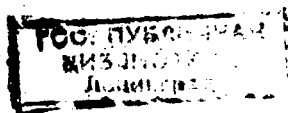
Март — Апрель

1979



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва



**Редакционная коллегия:**

**Ю. П. Петрова-Аверкиева** (главный редактор), **В. П. Алексеев**, **С. А. Арутюнов**,  
**Н. А. Баскаков**, **С. И. Брук**, **Л. М. Дробижева**, **Г. Е. Марков**, **Л. Ф. Моногарова**,  
**А. П. Окладников**, **Д. А. Ольдерогге**, **А. И. Першиц**, **Н. С. Полищук**  
(зам. главн. редактора), **Ю. И. Семенов**, **В. К. Соколова**, **С. А. Токарев**,  
**Д. Д. Тумаркин** (зам. главн. редактора), **К. В. Чистов**

Ответственный секретарь редакции *Н. С. Соболев*

Адрес редакции: Москва, В-36, ул. Д. Ульянова, 19.

**Ю. В. Арутюнян**

## **ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗАЦИИ ОБРАЗА ЖИЗНИ**

В образе жизни людей разных национальностей в СССР реально отражается процесс формирования и развития исторически новой интернациональной общности — советского народа.

Единство государственного устройства, системы экономических отношений, общность идеологии создали исключительно благоприятные условия для взаимодействия советских наций, их интенсивной и разносторонней интеграции. Сформированная на этой основе социальная общность народов СССР предопределила единство их образа жизни, причем не только в принципиальных чертах, но и во многих повседневных элементах культуры и быта. При общности конституционных прав и обязанностей, у всех народов страны сформировались единые нормы производственной и культурно-бытовой жизни, одинаковый рабочий день и система заработной платы, государственные праздники и многие черты культурно-бытовой повседневности, принципы формирования личности и регулирования межличностных отношений, включая и сравнительно интимные — семейно-бытовые. В этих условиях каждая советская нация как неотъемлемая часть советского народа по существу выражает общесоветские черты, и, хотя сложившееся единство принципиальных черт образа жизни разных народов утвердилось далеко не сразу, оно, как показывают конкретные исследования, в настоящее время полностью завоевало право гражданства у всех национальностей страны.

Коммунистическая партия Советского Союза оценивает достигнутое единство как крупнейшее завоевание нашей эпохи. Не случайно «наш советский образ жизни» выделен в Отчетном докладе ЦК КПСС XXV съезду КПСС как один из главных итогов пути, пройденного страной за 60 лет после Великой Октябрьской социалистической революции<sup>1</sup>. Широкое изучение советского образа жизни предусмотрено десятым пятилетним планом развития народного хозяйства Советского Союза в числе самых важных направлений общественных наук<sup>2</sup>.

Чем дальше, тем активнее обществом осознается, что развитие промышленности и сельского хозяйства, культуры, рост народного благосостояния и жилищное строительство, предусмотренные народнохозяйственными планами, нужны не сами по себе, а как важнейшие предпосылки и условия всестороннего качественного совершенствования образа жизни человека, его гармоничного развития.

<sup>1</sup> См. «XXV съезд Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет», т. 1. М., 1976, с. 113.

<sup>2</sup> «XXV съезд Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет», т. 2. М., 1976, с. 282.

Социальная общность и единство образа жизни отнюдь не означают нивелировки национальных особенностей, которые делают выражение единой социальной сущности более многообразным, соответствующим историческим традициям культуры каждой нации. В органически взаимосвязанных сферах жизни — труде, культуре, быте — выражается (с разной степенью интенсивности) национальное своеобразие. Советские нации в своем подавляющем большинстве сосредоточены в республиках, различающихся природными условиями, степенью урбанизации и индустриального развития, что не может не отразиться на образе жизни. Пока сохраняются существенные различия между городом и деревней, между промышленным и сельскохозяйственным трудом, характер и уровень урбанизации и индустриализации сказываются на образе жизни людей разных национальностей.

На образ жизни накладывает определенный отпечаток сохранение национальных особенностей в духовной культуре. Если в материальной культуре и в производственной деятельности проявления национальной по существу связаны не столько с этническими, сколько с региональными особенностями, то в духовной сфере, при наличии общесоветского, интернационального содержания, сохраняются и даже развиваются национальные особенности.

Сохранение национальных форм культурной жизни и одновременно освоение интернациональных и инонациональных свидетельствуют о расширении диапазона культуры советских народов. Такое расширение дает возможность, используя национальные особенности, усиливать освоенную социальную сущность советской культуры всеми народами, формировать общность в сознании у трудящихся различных национальностей.

Конкретные исследования соотношения интернациональных и национальных черт в разных сферах образа жизни необходимы для их всестороннего понимания и активизации сознательного направления социальных процессов в нашей многонациональной стране.

Взаимодействие общего и особенного, национального и интернационального — проблема, которая находится в центре внимания этносоциологии, активно развивающейся в последние годы. В Институте этнографии АН СССР на протяжении нескольких лет осуществляется исследование «Оптимизация социально-культурных условий развития и сближения наций»<sup>3</sup>. Оно прошло два этапа. На первом — в центре внимания были социально-культурные процессы в Татарской АССР, по материалам которой изучались характерные для страны в целом показатели экономического, социального и культурного развития народов и, в то же время, взаимодействие довольно отличных друг от друга в прошлом национальных культур — русской и татарской. Эта работа дала возможность не только конкретно анализировать социальные и культурные процессы, но и разработать методику для более всесторонних исследований<sup>4</sup>.

В 1971—1975 гг. осуществлен новый этап исследования. В Молдавии и ряде других союзных республик собирался статистический и архивный материал, а также проводились опросы, представительные для городского и сельского населения с учетом их национального состава<sup>5</sup>. В отличие от первого этапа исследования, когда изучались основная коренная национальность республики и русские, на втором этапе материалы

<sup>3</sup> См. Ю. В. Арутюнян. Социально-культурные аспекты развития и сближения наций в СССР. Программа, методика и перспективы исследования. — «Сов. этнография», 1972, № 3.

<sup>4</sup> «Социальное и национальное. Опыт этносоциологического исследования по материалам Татарской АССР». М., 1973.

<sup>5</sup> Обоснование выборки исследования см.: Ю. В. Арутюнян. Указ. раб.; Ю. В. Арутюнян, В. С. Кондратьев. Об осуществлении в Молдавской ССР исследования «Оптимизация социально-культурных условий развития и сближения советских наций». — «Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 г.», ч. II, М., 1972, с. 285—291.

собирались также и по другим национальностям, непосредственно контактирующим в пределах республики. Как и прежде, уделялось внимание изучению социальной структуры советских наций, типичных общесоюзных черт и специфических особенностей в культуре народов, их быте, семейных отношениях, социальной психологии и межличностных отношениях. Все эти вопросы рассматривались в их взаимной связи, что позволяло охарактеризовать советский образ жизни, раскрыв социально-этнический диапазон его особенностей.

В данной статье мы попытаемся подвести некоторые итоги этого исследования, используя материалы, прежде всего, Молдавии — одной из самых многонациональных советских республик<sup>6</sup>, с которой началось осуществление второго этапа исследования «Оптимизация социально-культурных условий развития и сближения наций».

Национальное можно классифицировать, условно разделив на два подвида, точнее, на два относительно взаимосвязанных, но все же отличных друг от друга типа национальных характеристик.

В одном случае речь может идти не столько о коренных этнических чертах, сколько о национальных выражениях социальных явлений и процессов, по существу общих для всех народов. Такие национальные особенности, обусловленные чаще всего историческим прошлым народа, могут иметь место у людей разных национальностей во всех сферах жизни — в специфике социально-профессиональной структуры, интересов к тем или иным занятиям и областям деятельности, интенсивности социальной мобильности, как «горизонтальной» (включая миграцию), так и «вертикальной» (социально-профессиональный рост), проведения досуга, системы неформальных связей (дружба, товарищество), семейно-бытовых отношений, как наиболее глубинных и сравнительно интимных, и многом другом.

Но все это не более, чем проявление национального в общем социальном. С научно-технической революцией, завершением урбанизации, распространением новых норм поведения и всесторонним обновлением образа жизни национальное своеобразие в выражении общих социальных процессов постепенно нивелируется и исчезает.

В отличие от национальных особенностей такого рода, этнические особенности, хотя и не могут быть, конечно, социально индифферентными, обычно все же носят относительно более устойчивый характер. Как индикаторы этнических признаков прежде всего выделяются ощущение общности с людьми своей национальности, выражающееся, в частности, через систему неформальных отношений, национальное самосознание, родной язык и, наконец, некоторые другие компоненты национальной культуры, унаследованные и воспринятые.

Два подвида национального — этническое, с одной стороны, и социальное, имеющее национальное выражение, — с другой, не обязательно очень тесно связаны друг с другом. Коэффициенты взаимной информации основных признаков образа жизни, полученные по материалам нашего исследования, очень образно иллюстрируют эту двойную природу национального: собственно этнического (А) и национальных оттенков в проявлении общих социальных явлений (Б). У индикаторов (А и Б) может быть несколько разный набор и интенсивность значимой взаимосвязи признаков (см. рис. 1)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> В 1970 г. молдаване составляли 64,5% населения республики, украинцы — 14,2, русские — 11,6, гагаузы — 3,5, евреи — 2,7%, другие национальности — 3,4 («Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года», т. IV. М., 1973, с. 276).

<sup>7</sup> Механизм использованного здесь количественного замера зафиксированных в исследовании признаков может дать обобщенную и относительно точную картину соотношения и взаимной сопряженности различных элементов образа жизни. Для того, чтобы создать такую, условно говоря, «модель» образа жизни, нами выделены наиболее значимые признаки его, сгруппированные по трем компонентам — труду, культурной активности и семейной жизни: О методике расчетов коэффициентов связи и их

По коэффициентам взаимной информации признаков видно, что этнические признаки — национальность (3), свободное владение языками (13), музыкальные вкусы (14), выбор танцев (15) — несколько автономны по отношению к системе «чисто социальных» признаков, таким как занятия (социально-профессиональная группа) (4), рост образования и профессиональной подготовки (5), партийность (6), отношение к религии (11), чтение художественной литературы (12) и т. д. Смысл такой обособленности понятен. Действительно, независимо от того, каково социальное положение или образование у молдаванина, какова интенсивность его культурной жизни, он остается молдаванином, так же как русский — русским, и это проявляется у людей разных социальных ролей с достаточной четкостью. И молдаване, и русские примерно одинаково знают язык своей национальности, считают его родным, испытывают интерес к своим национальным формам искусства и т. д.

Что касается общих социальных характеристик данного народа, то они создают как бы свою подсистему взаимосвязанных признаков. В наибольшей мере в ней, судя по графам связей, выделяются такие признаки, как занятия (социально-профессиональная группа) (4), партийность (6), возраст (1), а также общепризнанный выразительный индикатор культурной активности — чтение художественной литературы (12)<sup>8</sup> (см. рис. 1). В целом в этой подсистеме по существу «присутствуют» важнейшие конкретные детерминанты образа жизни социально-демографических групп. Если выделить среди них по интенсивности и частоте взаимосвязи признаки, принадлежащие к самым значимым не только в городе, но и в деревне, то выбор сведется к двум из них — социально-профессиональному статусу и возрасту. Именно эти два признака и в городе, и в деревне характеризуются относительной частотой значимых прямых и опосредованных связей. Исследование, таким образом, лишний раз подтверждает, что образ жизни людей разных национальностей в своих важнейших чертах определяется не их национальной принадлежностью (национальность оказалась вне значимых связей с социальными признаками), а общими самыми значимыми социально-демографическими признаками.

При сравнительно большой плотности связи, у выделенных признаков — возраста и социально-профессионального статуса — несколько отличные друг от друга позиции и акценты. Возраст, как это наглядно иллюстрируется графами (рис. 1, п. 1), особенно связан с характеристикой семьи — ее составом (п. 8), числом детей (п. 10), распределением семейных обязанностей (п. 9); социально-профессиональный статус (п. 4) — с ростом образования и профессиональной подготовки (п. 5), проведением досуга, чтением художественной литературы (п. 12), интересом к театру (п. 16). Такое размежевание ареалов влияния социально-профессионального статуса и возраста косвенно отражает некоторое «разделение труда» между ними, точнее, известные различия в семейно-бытовых и социально-культурных функциях человека и относительной сложности совмещения этих функций. Так как общие социально-культурные признаки (Б) в графах относительно независимы от этнических (А), зафиксированные показатели как бы иллюстрируют, что люди разных национальностей, населяющие республику, живут общей производственной и сходной в главных чертах культурно-бытовой жизнью. Значимость

обоснования см.: В. А. Устинов, А. Ф. Фелингер. Историко-социальные исследования. ЭВМ и математика. М., 1973, с. 73—87; И. И. Елисеева, В. О. Рукавишников. Группировка, корреляция, распознавание образов. М., 1977, с. 102—117.

В нашей статье расчеты на ЭВМ БЭСМ-4 выполнены В. Н. Коршуновым, графы связи — В. С. Кондратьевым, В. Н. Коршуновым и В. Н. Шамиуровым.

<sup>8</sup> Не исключено, что этот показатель («чтение художественной литературы») завышен, так как он пользуется высоким престижем у опрашиваемых. Подробнее об этом см. «Книга и чтение в жизни советского села: проблемы и тенденции». М., 1977, с. 126.

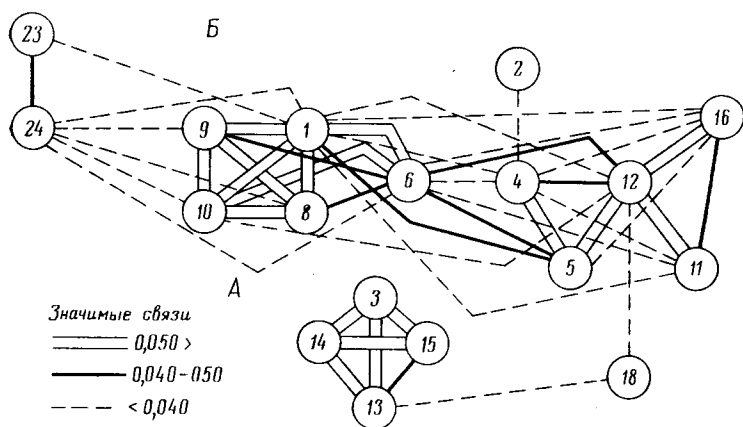


Рис. 1. Взаимосвязь социально-культурных, демографических и этнических характеристик (городское население Молдавии)

Признаки, учтенные при расчетах коэффициентов: 1 — возраст, 2 — пол, 3 — национальность, 4 — занятия (социально-профессиональная группа), 5 — рост образования и профессиональной подготовки, 6 — партийность, 7 — семейные ориентации, 8 — состав семьи, 9 — распределение семейных обязанностей, 10 — число детей, 11 — отношение к религии, 12 — чтение художественной литературы, 13 — свободное владение языками, 14 — музыкальные вкусы, 15 — выбор танцев, 16 — посещение театра, 17 — умение петь, танцевать, 18 — популярные деятели культуры, 19 — отношение к многонациональным коллективам, 20 — отношение к межнациональным бракам, 21 — национальность друзей, 22 — национальность ближайшего друга, 23 — жилищные условия, 24 — наличие предметов культурно-бытового потребления (стиральные машины, холодильники и т. д.).

На рисунке зафиксированы только признаки, обладающие достаточно сильными связями, коэффициенты зависимости которых не менее 0,030. В графах не отражены признаки 7, 17, 19, 20, 21 и 22, так как они не имеют сильных связей с остальными признаками. В числе отсутствующих — индикаторы межнациональных отношений (19, 20, 21, 22), что в какой-то мере отражает благоприятный характер межличностных национальных отношений.

«трудовых» признаков отражает социальную сущность советской системы, не знающей классовой дифференциации, которая детерминирована антагонистическими отношениями собственности.

Влияние признака «возраст» обусловлено, конечно, не только социальным развитием, но и естественным изменением (в известной мере биологическим) индивида с возрастом. Но последнего недостаточно, чтобы определять возрастные различия. Для реализации этих различий должны быть и соответствующие возможности. Потенциал каждого поколения связан с меняющимися условиями и возможностями. Значимость и многосторонность признака «возраст» в известной мере отражает эффективность реализации этих возможностей.

В рассматриваемых графах зафиксированы только самые сильные зависимости. Чтобы выявить и относительно менее значимые, а они могут быть связующими двух подсистем — социально-демографической и собственно-этнической, — мы использовали весь набор связей по четырем, во многом «собираательным» факторам — возрасту, социально-профессиональной группе, полу и национальности. Связи «собираательных» факторов с подавляющим большинством признаков, зафиксированных в настоящей статье (их 64), дают нам представление о границах (ареале) влияния этих факторов, и в какой-то мере отражают (обнаруживают) их общие и специфические черты (см. рис. 2).

Приведенные графы связей образно иллюстрируют доминирующую роль социально-профессиональных и демографических факторов по сравнению с естественно-биологическими и собственно-этническими.

Чтобы по возможности полнее и точнее взвесить влияние зафиксированных факторов в образе жизни и в основных (в исследовании) блок-

I блок  
Трудовая и общественная деятельность

II блок  
Культурная жизнь

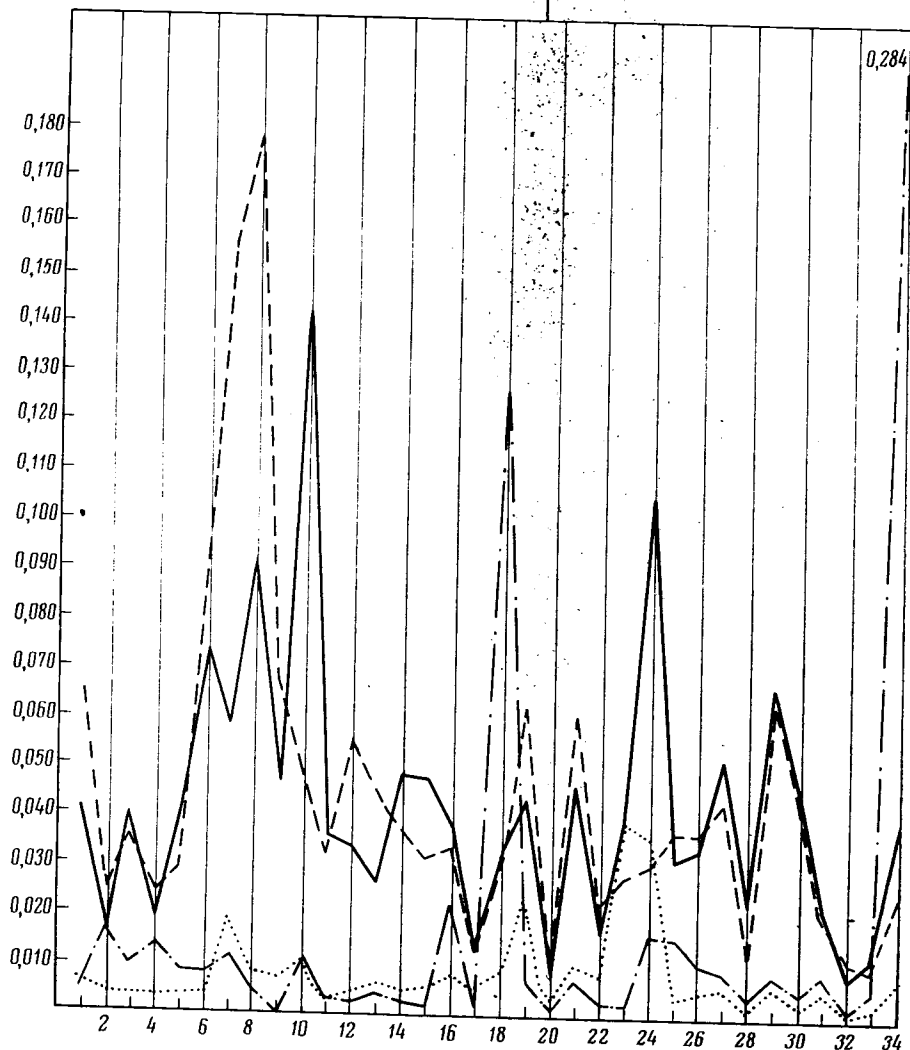
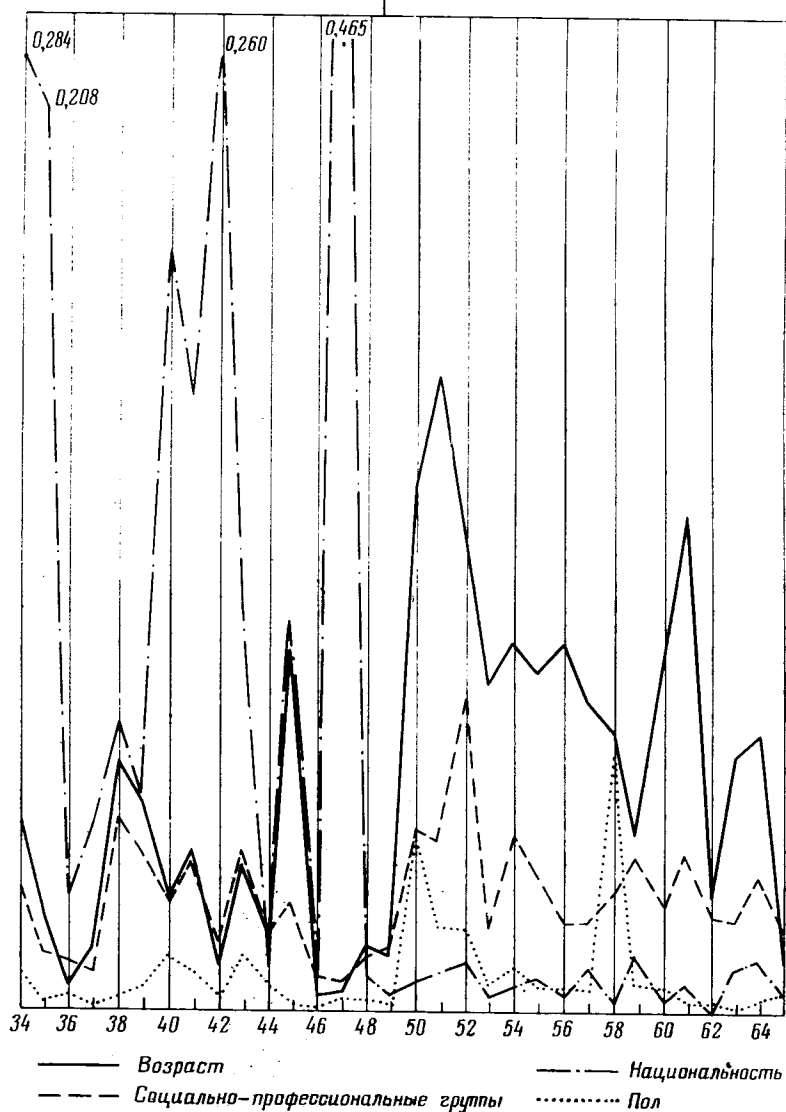


Рис. 2. Связь социально-демографических признаков с компонентами образа жизни  
Перечень учетных признаков (в скобках указаны номера признаков предыдущей схемы — рис. 1).

Общие характеристики: возраст (1), пол (2), национальность (3), занятия (4).

I блок. Трудовая и общественная деятельность: 1 — оценки в школе; 2 — занятие отца; 3 — образование отца; 4 — занятие матери; 5 — образование матери; 6 — возраст, когда начал(а) работать; 7 — первая работа, занятие; 8 — образование; 9(5) — рост образования и профессиональной подготовки; 10(6) — партийность; 11 — удовлетворенность работой; 12 — общественная работа; 13 — влияние на решения в коллективе; 14 — устойчивость интересов к избранной работе; 15 — устойчивость профессиональных ориентаций; 16 — национальный состав производственного коллектива; 17(19) — отношение к многонациональным коллективам; 18 — язык на работе; 19 — среднемесячный заработок.





II блок. Культурная жизнь: 20 — ориентации на образование; 21 — жизненные ценности; 22 — общественные ориентации; 23 — хобби; 24 — ориентации на использование свободного времени; 25 — отношение к религиозным праздникам; 26 — отношение к крещению; 27(11) — отношение к религии; 28(17) — умение петь, танцевать; 29(12) — чтение художественной литературы; 30(16) — посещение театра; 31 — интерес к телепередачам; 32 — удовлетворенность культурно-массовыми учреждениями; 33 — интерес к радиопередачам; 34 — язык обучения респондента в школе; 35 — язык дома; 36 — отношение к национальной пище; 37 — национальные ориентации в свадебном обряде; 38(14) — музыкальные вкусы; 39(15) — выбор танцев; 40 — язык читаемых газет; 41 — язык на работе; 42(13) — свободное владение языками; 43 — степень знания второго языка; 44(21) — национальность друзей; 45 — язык школьного обучения детей; 46 — использование национальной одежды; 47 — родной язык; 48(22) — национальность ближайшего друга.

III блок. Семья и быт: 49(7) — семейные ориентации; 50 — брачный возраст; 51 — семейное положение; 52 — занятия супруга(ги); 53 — оценка семейных отношений; 54 — семейные трудности; 55 — размер семьи; 56(8) — состав семьи; 57 — руководство семьей; 60(9) — распределение семейных обязанностей; 61(10) — число детей; 62 — авторитет родителей; 63 — место жительства старшего ребенка; 64 — занятие старшего ребенка.

признаках, мы выявили «усредненные» меры связи<sup>9</sup> этих блоков — «труд», «культуры» и «семьи» со сравниваемыми четырьмя факторами — социально-профессиональной группой, возрастом, полом и национальностью. Группируя в этом случае итоговые «веса» четырех факторов, мы смогли установить «конечные» результаты их значимости и сопоставить выделенные факторы. Особенно важна для нас возможность оценки влияния признака «национальность» по сравнению с наиболее значимыми социально-демографическими признаками. Расчеты как бы фиксируют значимость признака «национальность» и выделенных социальных признаков в различных сферах образа жизни в современных условиях.

Таблица 1

Значимость социально-демографических признаков и национальности в различных сферах образа жизни

Сфера образа жизни	Молдаване				Русские			
	национальность	СПГ	возраст	пол	национальность	СПГ	возраст	пол
Труд	009	046	040	006	009	041	037	008
Семья	015	021	046	009	015	017	032	009
Культура	053	028	027	008	053	020	020	006

Усредненные коэффициенты, приведенные в табл. 1, показывают степень выраженности признака «национальность» в блок-признаках «труд», «семья» и «культура». Поскольку фиксируются не только наиболее значимые коэффициенты связи, признак «национальность», конечно, находит выражение в каждом из трех блок-признаков. Сильнее всего он выражен в блок-признаке «культура», что соответствует нашим представлениям о национальной по форме культуре, значительно меньше — в блок-признаке «семья», где относительно больше сохраняются традиционные отношения, и еще слабее — в сфере трудовых отношений (блок-признак «труд») — в зоне наиболее интернациональной. В сфере (блок-признаке) «труда» доминирует признак «профессия», в сфере «семьи» — признак «возраст». В целом, таким образом, приведенные показатели вскрывают наибольшую значимость социально-демографических признаков и резкое преобладание их по сравнению с признаком «национальность».

И все же эти данные, хотя они фиксируют сложившуюся ситуацию, не отвечают на очень существенный вопрос о перспективах соотношения национальных и социально-демографических факторов. Они не отражают ни динамики социальных и национальных признаков, ни даже характера связи между ними, т. е. неизвестно, какая, условно говоря, «знаковая» система между зафиксированными признаками, в каком направлении меняются связи, становятся ли с течением времени национальные признаки сильнее или слабее по сравнению с социально-демографическими. Например, при положительном изменении профессионального признака, т. е. усложнении социально-профессиональной

<sup>9</sup> Для выявления «усредненных» мер были суммированы коэффициенты связи каждого дифференцирующего признака (национальность, социально-профессиональный статус, возраст, пол) со всеми индикаторами той или другой сферы образа жизни (труд, семья, культурный досуг). Например, признак «национальность» в сфере «труд»: с занятостью в той или иной отрасли хозяйства, стажем работы, участием в управлении, удовлетворенностью работой и т. д. Также и каждый другой ученный признак — социально-профессиональная группа (СПГ), возраст, пол — с аналогичным набором индикаторов «труда». Деление полученной суммы на число индикаторов каждой сферы давало усредненную меру связи, зафиксированную в табл. 1. Усредненный показатель связи позволяет с определенными допущениями судить о различиях в силе зависимости результирующих факторов (СПГ, возраст, пол, национальность) с признаками трех выделенных сфер образа жизни.

структуры, можно предположить, что признаки «культурные» (поскольку культура активизируется) изменяются также преимущественно в положительном плане, тогда как некоторые «семейные» имеют «минусовое» знаковое отражение — «детность» сокращается, функции семьи в большей мере, чем прежде, реализуются общественными институтами. Чтобы получить представление о перспективах соотношения этнических и социальных факторов, — а от этого зависит понимание сущностных тенденций социального развития наций, — нужна статистическая расшифровка индикаторов, рассмотренных в графах связи. Строго говоря, чтобы получить представление о том, меняется ли значимость национальных и общих социальных признаков, как с течением времени изменяется «удельный вес» национальных признаков, их влияние в различных сферах образа жизни — в труде, культуре, семейном быту — следует проводить повторные, панельные исследования, фиксирующие изменение в процессах с определенным временным интервалом. Если этого сделать нельзя, остается использовать сравнение основных возрастных когорт, характеризующих, по существу, разные поколения, что в известной мере отражает исторические изменения в обществе и открывает возможности социального прогноза. Конечно, мы отдаем себе отчет, что такие возможности ограничены. Многие признаки характерны лишь для определенного возраста и поэтому неустойчивы во времени; сыновья становятся отцами, отцы — дедами, соответственно меняются функции и некоторые личностные черты, а в каком-то смысле и социальные характеристики. С возрастом в определенной мере трансформируется положение человека в жизни, его возможности и интересы. Но тем не менее часть признаков (например, образование) относительно стабильны, и по ним можно судить о сущности исторических изменений, которые фиксируются возрастными когортами населения.

При исследовании возрастных когорт народов Молдавии нами учитываются прежде всего такие базовые социальные признаки, как социально-профессиональное положение и образование, которые в системе, не знающей частнособственнических отношений и соответствующих имущественных различий, во многом предопределяют социальные изменения и социальное лицо человека.

Как показало наше исследование, в старшей возрастной когорте, — 50 лет и старше — между молдаванами, русскими и людьми других национальностей еще заметны различия в социально-культурных чертах и нормах повседневной жизни, что зависит, в первую очередь, от образования и характера социально-профессиональной деятельности. Хотя государственная политика повышения образования, соответственно законодательные нормы и принципы финансирования его едины для всех народов, национальностей по уровню образования старшего поколения существенно отличаются друг от друга. Но уже у среднего и, тем более, у младшего поколений эти различия резко ослабляются (см. табл. 2).

Естественно, как бы пропорционально образованию, меняется и производственная квалификация. В старшем поколении молдаване отстают от русских по доле людей, занятых квалифицированным трудом, как умственным, так и физическим, а в младшем, как показывают результаты нашего исследования, отставания уже нет: у всех национальностей республики доминирует квалифицированный труд (см. табл. 3).

Значит, полученный нами суммарный, итоговый коэффициент информации между признаком «национальность» и блок-признаком «труд» имеет минусовое обозначение, т. е. различия, связанные с особенностями в социально-профессиональном составе национальностей, населяющих республику, и сейчас уже не столь значительные в городах, в ближайшей перспективе будут сводиться на нет.

Одинаково высокий уровень образования людей разных национальностей, их приобщенность к квалифицированному труду, преобладание

Изменение уровня образования с возрастом. Число лиц, имеющих высшее, незаконченное высшее и законченное среднее (общее и специальное) образование на 1 000 чел. данного возраста в 1970 г. \*

Возраст	Все население			В том числе					
				русские			молдаване		
	в городе и селе	город	село	в городе и селе	город	село	в городе и селе	город	село
<i>СССР</i>									
20—29	526	604	367	538	592	355	303	535	221
30—39	333	432	175	354	428	170	138	297	98
40—49	240	324	118	257	317	121	57	146	39
50—54	200	282	86	207	265	89	29	101	18
55—59	124	195	37	127	179	36	20	72	12
60 и старше	81	148	16	95	142	20	12	51	6
<i>Молдавская ССР</i>									
20—29	385	601	238	631	686	423	305	544	221
30—39	225	438	112	502	564	289	137	307	97
40—49	151	340	54	434	485	238	57	156	38
50—54	120	302	30	380	429	187	28	101	16
55—59	133	223	19	268	318	99	20	135	12
60 и старше	54	164	10	186	226	61	12	53	6

\* «Итги Всесоюзной переписи населения 1970 г.», т. III, М., 1972, с. 6, 7, 30, 31, 54, 55; т. IV, М., 1973, с. 549, 551.

Таблица 3

Изменение квалификации населения Молдавии с возрастом (% занятых квалифицированным трудом)

Национальность	Город			Село		
	18—29	30—49	50 и старше	18—29	30—49	50 и старше
Молдаване	90	72	54	43	32	16
Русские	92	84	69	нет сведений		
Украинцы	96	92	68			
Евреи	97	94	73			

среди молодежи лиц, занятых квалифицированным трудом, способствуют росту культуры советских наций, общности их и в этой сфере образа жизни. Процесс такого выравнивания и сближения людей разных национальностей по их запросам и интересам можно проследить, сопоставляя их «потребление культуры», доминирующие ценности и поведение. Все виды культуры с одинаковой интенсивностью распространяются среди разных народов республики. А так как по всем каналам массовой информации распространяется в социальном отношении совершенно однородная культура с общесоветскими ценностями, то постепенно происходит преобразование поведенческой культуры и ориентаций в едином ключе. В результате не просто складываются общие нормы потребления культуры, но формируется и принципиальное единство во всех сферах образа жизни, подтверждаются общие ценности и представления, что в конечном счете сказывается на поведении.

Общие школьные и вузовские программы, строго согласованные программы общественных наук, прежде всего истории и литературы в средней школе, однородный по идеологической направленности материал, распространяемый через газеты, журналы, телевидение, кино, театр, способствуют формированию единого мировоззрения у людей различных национальностей. Эффективность этой системы формирования личности

иллюстрируется множеством индикаторов, которые свидетельствуют о вытеснении традиционных представлений, взглядов, патриархальных норм образа жизни, характерных для прошлых времен и социальных систем. В частности, об этих процессах можно судить по ослаблению влияния религии не только в городе, но и в деревне.

Если в городе среди молдаван старшего поколения (60 лет и выше) доля верующих составляет 54%, то уже в возрастной группе 50—59 лет — 29, 40—49 лет — 18, 30—39 лет — 13, 25—29 лет — 10, 18—24 года — всего 5% (причем часть из них — колеблющиеся). В той или иной мере религиозное молдавское население принадлежит, как показало исследование, в основном к старшему поколению. Изменение сущности духовной культуры сказывается также на жизненных идеалах, представлениях и нормах поведения. Характерно, например, что люди разных национальностей, высказывая в ходе интервью свое понимание «хорошей жизни», выдвигают на первый план две ценности — семью и интересную работу, причем из поколения в поколение увеличивается ценность работы.

Интенсивность процессов интеграции духовного содержания образа жизни, конечно, не обедняет национальных форм культуры. Если культура и трансформируется, модернизируется, то в первую очередь не за счет национальных форм. Языки, профессиональные виды искусства — музыка, танцы, литература — развиваются, сохраняя национальную специфику. При сохранении и модернизации собственных национальных ресурсов культуры молдаване, русские, украинцы, гагаузы одновременно все шире осваивают и интернациональный, и инациональные «фонды». Особенно заметно ускоряется овладение молдаванами — основной коренной национальностью республики — русским языком. В младшем поколении уже почти 90% в городе и 70% в селе говорят по-русски без большого труда, чего, конечно, нельзя сказать о старшем поколении. Овладев русским языком, молдаване продолжают активно пользоваться и своим родным языком. Таким образом, коэффициенты связи признака «национальность» и блок-признака «культура» не просто наиболее значимые, но и самые устойчивые.

В другом направлении меняются связи между признаком «национальность» и суммарным индикатором (блок-признаком) «семья».

Сейчас, что иллюстрируется суммарным коэффициентом информации, национальная специфика еще относительно выражена в семейно-бытовой сфере. Это отражается и на занятости женщин, и на распределении ролей в семье, и на семейно-бытовых отношениях. Можно допустить, что эта сфера образа жизни относительно более суверенна и имеет свои возможности для сохранения сущности традиционной культуры. Преодоление различий между нациями и в этой сфере — важный индикатор интернационализации и утверждения общих черт образа жизни.

В Молдавии этот процесс, конечно, облегчается известной общностью культурно-бытовых традиций народов. Среди всех этнических групп Молдавии в прошлом доминировала нуклеарная семья со сходными во многом нормами отношений. Тем не менее, некоторые различия между народами Молдавии здесь проявляются, хотя они носят «уходящий» характер. Судя по этносоциологическим материалам, у молдаван (а тем более, у гагаузов) пока относительно сильнее выражены традиционные установки на семью, абсолютная ценность которой у них выше, чем у живущих в республике русских, украинцев и евреев. Молдаване активнее ориентируются на использование свободного времени в интересах семьи, меньше допускают и оправдывают возможность разводов, поддерживают достаточно тесные родственные контакты. Рольевые функции в молдавских и гагаузских семьях между мужем и женой более традиционны, чем в русских, украинских и еврейских. Не случайно размер семьи и число детей у молдаван больше, чем у русских, украинцев и

евреев. Среди русских горожан лишь 13% имеют трех и больше детей, тогда как у молдаван таких относительно многодетных семей в городе 25, а в деревне 38%. Только у гагаузов детей еще больше, и традиционные семейные отношения у них также более устойчивы. Конечно, относительная устойчивость традиционных отношений в бытовой сфере носит все же остаточный характер и в перспективе будет постепенно нивелироваться. Уже сейчас различия в «детности» между народами проявляются за счет старших поколений, а в младших они постепенно сводятся на нет. Так, в возрастной группе 18—29 лет в городе число детей у молдаван и русских примерно одинаково, две трети тех и других бездетны, подавляющее большинство имеют по одному ребенку, и только 7% (доля совпадает!) и молдаван, и русских — по два и более детей. В этом отношении, наблюдается довольно жесткая зависимость от образования и занятий — чем активнее общественно-производственные функции человека, тем скорее вытесняются исторически обусловленные бытовые традиции, что отражается и на «детности». В группе творческой интеллигенции у молдаван, русских, евреев, украинцев уже независимо от возраста одинаково мало детей. В целом «детность» сокращается даже быстрее, чем меняются патриархальные установки, связанные, в частности, с распределением семейных ролей и пониманием функции женщины.

Совершенно очевидно, что рост общественно-производственной и культурной активности, особенно женщин, сужает место и роль семьи в жизненных ориентациях, что отражается на «детности» и образе жизни в целом.

Конечно, можно зафиксировать, что «трудоемкость» образа жизни, в том числе «семейного», в целом сокращается за счет уменьшения рабочего дня и улучшения службы быта, активизации общественных функций воспитания. Но ведь это сопровождается ростом социальной и досуговой активности человека (родителей) и, в то же время, усилением требований к качественному воспитанию детей. Хотя ребенок физиологически созревает быстрее, чем в прошлом, в социальном плане — поскольку общественные требования повышаются и усложняются — он позже способен включиться в общественную жизнь, выполнять активные роли, так как для этого необходима теперь дополнительная и разносторонняя подготовка. Если раньше «растили детей» только в их детском возрасте, то теперь «растят» их и в юности, а нередко и позже. Высокие качественные требования к воспитанию отражаются на количестве детей. Ввиду того, что возрастают трудоемкость воспитания и требования к нему, человек в какой-то мере объективно сталкивается с дилеммой: социальная активность или дети, и решает эту дилемму компромиссным путем — в известной мере за счет «детности».

Действительно, многодетность имеет свою «цену». Хотя потенциал интересов и возможностей индивида непрерывно развивается, он все же не беспределен. Поэтому в воспроизводстве человека не только физическом, но и социальном (а это, собственно, основная функция у человека) подспудно дает о себе знать определенное разделение труда: одним доступнее и привлекательнее рождение и воспитание человека, другим — создание условий для его общественного воспитания и роста.

Так или иначе, обратная зависимость между «детностью» и социальной активностью прослеживается на всех этапах жизненного пути. Социологические материалы, представительные для городского населения республики, образно иллюстрируют это. Действительно, у кого ниже образование, пассивнее социально-производственная жизнь — у того обычно больше детей.

Еще в школьные годы закладываются некоторые основы для будущих жизненных ориентаций. Тот, кто лучше учится, в дальнейшем чаще проявляет себя гораздо более активно в производственной и общественной

жизни и имеет меньше детей. Не случайно среди бездетных повышают образование больше половины (57%), из имеющих одного ребенка — 44%, двух детей — 33, трех — 20, четырех — 10. Среди бездетных выполняющих общественную работу почти половина, из имеющих одного ребенка — 46%, двух детей — 39, трех — 23, четырех — 11. Совершенно понятно, что вместе с тем адекватно меняются и социальные роли (например, влияние на решение важных вопросов в коллективе) и досуговая активность. Многодетные, естественно, намного меньше свободного времени уделяют спорту, художественной самодеятельности, чтению художественной литературы, посещению театров и т. д. Конечно, все это связано и с тем, что среди многодетных больше людей, старших по возрасту, но примерно такое же соотношение в распределении социальных ролей и культурной активности наблюдается в одних и тех же возрастных и профессиональных группах, причем не только женщин, но даже мужчин. Например, среди занятых физическим трудом мужчин в возрасте 30—49 лет, имеющих одного ребенка, продолжают повышать свое образование 40%, двух детей — 32, трех и более — 21. Среди занятых умственным трудом доля повышающих образование выше, но динамика зависимости от «детности» примерно такая же (соответственно 72%, 64% и 33%). Еще больше эта зависимость среди женщин, причем у молодых и гагаузок она сильнее, чем у русских, украинок и евреек<sup>10</sup>.

Таким образом, усложнившаяся социально-профессиональная структура, образование, культурная активность связаны с «детностью» и лимитируют нормы традиционных семейных функций. В этом смысле, как можно было судить по молодому поколению, различия между людьми разных национальностей быстро исчезают. С течением времени, таким образом, социально-демографические признаки, полностью освобожденные от «национального влияния», будут выступать в совершенно «чистом виде». Эти перспективы, в какой-то мере выявленные нашим исследованием, отражены на рис. 3.

Так, относительное доминирование общих социально-демографических признаков (исключая «пол») <sup>11</sup> над «национальными» отражает процесс интернационализации образа жизни. Как бы суммарным выражением такой интернационализации является всестороннее развитие человека — программная задача и важнейшая социальная цель нашего развития. Совершенствование социально-экономических условий нужно, конечно, не само по себе, а для всестороннего развития человека. Исследование отражает некоторые результаты таких изменений. При сравнении поколений, точнее, возрастных когорт, видим, что доля разносторонне развитых людей каждой национальности повышается. Растет культура и образование, усложняются социальные роли, многообразнее становятся интересы. Условно мы попытались выделить собирательный образ такого наиболее разносторонне активного человека. В качестве индикаторов его разносторонней активности были выделены следующие: 1) рост образования и квалификации; 2) общественная работа; 3) занятия спортом или художественной самодеятельностью, точнее, занятия, не связанные с профессиональной деятельностью; 4) постоянное чтение литературы; 5) воспитание детей. Набор пяти или четырех признаков условно рассматривался как собирательный индикатор разносторонней активности. Соответственно, население классифицировалось по группам

<sup>10</sup> То же относится и к другим индикаторам общественной активности. Например, среди занятых физическим трудом мужчин, имеющих одного ребенка, выполняют общественную работу 32%, двух детей — 26, трех — 17, четырех — 16. Среди занятых умственным трудом доля выполняющих общественную работу в целом выше, но и здесь она снижается от бездетных к многодетным довольно заметно.

<sup>11</sup> Уже сейчас признак «пол» имеет слабую связь со всеми выделенными блок-признаками, что является отражением эмансипации. Относительное влияние этого признака сохраняется в сфере «семья», но и здесь по сравнению с другими признаками — профессией, возрастом, национальностью — оно весьма незначительно.

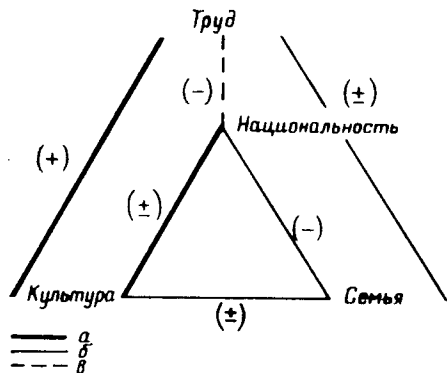


Рис. 3. Связь и перспективы трансформации признака «национальность» и блок-признаков «труд», «культура», «семья»

Направление связи: (+) возрастающая связь; (—) убывающая связь; (±) «смешанная» связь: по одним признакам убывающая, по другим возрастающая. Интенсивность связи: а — наиболее значимая; б — значимая; в — малозначимая

абсолютно (с полным набором признаков) и относительно (с исключением одного признака) разносторонне активных. Мы попытались выяснить, какова доля людей с полным и неполным набором этих черт в разных демографических, социально-профессиональных и национальных группах. Обнаружилось, что все выделенные индикаторы, если исключить «детность», характерны примерно для одной трети мужчин и одной четверти женщин в городе и для 12% мужчин и 9% женщин в селе. Национальные различия практически не сказывались (см. табл. 4).

Таблица 4  
Удельный вес разносторонне активного населения городов \*

Национальность	I	В том числе	
		II	III
Молдаване	34,4	14,6	3,2
Русские	39,0	25,5	6,9
Украинцы	42,9	26,8	8,1
Евреи	36,4	23,7	2,5

\* Условные обозначения, принятые в таблицах 4 и 5: I — доля лиц, обладающих пятью или четырьмя выделенными чертами разносторонней активности; II — те же, но имеющие детей; III — доля лиц, обладающих всеми выделенными чертами и имеющих не менее двух детей.

Можно утверждать, что определяющую роль играет возраст: чем моложе население, тем выше его активность. В городе больше половины молодежи в возрасте 20—24 лет обладает перечисленными признаками (за исключением, конечно, «детности», которая в данном случае не учитывалась), в деревне — примерно пятая часть. Это соотношение меняется по возрастным группам последовательно: в старших возрастных группах доля разносторонне активных людей снижается в городе, и, тем более, в деревне. Естественно, что активность человека тесно связана с характером его труда: среди лиц, занятых умственным трудом, доля разносторонне активных выше, чем среди занятых физическим трудом (см. табл. 5).

В то же время совершенно очевидно, что индикатором разносторонней активности является, как отмечалось, сочетание положительных, в каком-то смысле идеальных черт в поведении человека во всех основных сферах образа жизни. Трудовая активность должна усиливаться не за счет продолжительности рабочего дня, а за счет качества труда; «детность» может сокращаться, но возрастают требования к воспитанию и всестороннему развитию ребенка; время на досуговую активность дол-



Таблица 5

Разносторонне активное население в разных социальных и демографических группах  
(в % к общему числу каждой группы)

Группы населения	Город			Село		
	I	в том числе		I	в том числе	
		II	III		II	III
Мужчины	40,4	24,6	6,5	8,2	5,2	1,7
Женщины	33,6	16,3	3,7	9,3	3,6	1,3
18—29 лет	56,5	12,1	0,6	17,0	4,3	0,4
30—49 »	35,1	30,8	8,6	7,6	6,1	2,9
50 лет и старше	14,9	12,3	4,4	0,9	0,7	0,3
Занятые физическим трудом	18,3	10,2	2,2	4,5	1,5	0,4
Занятые умственным трудом	62,1	34,1	9,2	50,9	31,8	13,2

жно не столько увеличиваться, сколько качественно трансформироваться. И при этом должны соблюдаться разумные пропорции, т. е. «качество» не должно утверждаться за счет рационального «количества».

Между тем, в такой важной сфере, как семейная жизнь, нарушаются рациональные нормы. В настоящее время мы наблюдаем нарушение элементарных норм естественного воспроизводства. Причем чем более квалифицирован работник, тем заметнее эти нарушения, т. е. отклонения от естественно необходимых норм. Представляется очевидным, что в гармоничное развитие общества не может не входить воспроизводство человека, рождение и воспитание детей. И исключить эту функцию или не принимать ее во внимание, как это иногда делается в теоретических работах, посвященных формированию личности, вряд ли возможно. Рост культуры и материального благосостояния создают условия для воспроизводства и воспитания людей. Но функции по созданию этих условий и само воспроизводство человека не могут разделяться в массовом масштабе. Подобное «разделение труда» — формирование человека, с одной стороны, и создание условий для такого формирования — с другой, конечно, неприемлемо. Поэтому оптимизация социально-культурного развития советских наций требует внимания к вопросам деторождения и воспитания. В этих вопросах необходимо не только моральное (чем далее, тем более активное), но и материальное стимулирование. На это и нацелена государственная политика, ориентированная на поощрение деторождения и помощь многодетным семьям в воспитании детей. По существу это доминирующая и постоянная политика Советского государства, которая применяется с возрастающей последовательностью по мере роста материальных возможностей страны<sup>12</sup>.

Гармоничное развитие человека имеет множество социальных опосредований. Такое развитие людей разных национальностей является, в частности, и условием и выражением совершенствования межнациональных отношений.

В целом характерный для Молдавии опыт утверждения и проявления интернациональных черт в образе жизни людей разных национальностей типичен для всей страны. Но типичное — не значит одинаковое. Своеобразие бытовой и духовной культуры различных народов страны влияет на их образ жизни и социальное поведение в широком смысле этого слова. Молдавия в этом отношении занимает как бы промежуточное место среди союзных республик.

В южных республиках — от Молдавии к Закавказью и, тем более, в Средней Азии с большей очевидностью проявляются традиционные нор-

<sup>12</sup> См. Л. И. Брежнев. О Конституции СССР. М., 1977, с. 53—54.

мы поведения, особенно в сельской местности, где сильнее пережитки прошлого и ограниченнее межнациональное общение. Это отражается на всех сторонах социального поведения. С компонентами бытовой культуры прямо коррелируются даже такие активные формы социального поведения, как миграция и социальная мобильность. Чем сильнее миграция, тем меньше семья, и наоборот. Размер семьи и миграция из деревни находятся в обратной зависимости. Самая большая доля мигрантов — у русских, литовцев, белорусов, латышей, украинцев; средняя — у казахов и молдаван, и самая маленькая — у народов Закавказья и Средней Азии<sup>13</sup>. В таком же соотношении и показатели социальной мобильности, особенно женщин. Доля женщин, выполняющих активные производственные роли, так же, как число мигрантов, особенно высока в Прибалтике, несколько ниже в Российской Федерации, затем — в Молдавии и меньше всего — в республиках Средней Азии. Если в Эстонии, например, среди сельских жителей, занятых умственным трудом, более половины составляют женщины, а в Молдавии — одна пятая часть, то в республиках Средней Азии — не более 10%<sup>14</sup>. Средний размер семьи меняется в обратной пропорции: в Эстонии, где самая высокая доля женщин занята квалифицированным трудом, средний размер семьи самый маленький — 3,1 чел., в РСФСР, соответственно, — 3,8 чел., в Молдавии — 3,9 чел., в Узбекистане и Туркмении — 5,8—6 чел.<sup>15</sup>, т. е. чем больше женщина занята квалифицированным трудом, тем меньше у нее детей и меньше семья (корреляция 0,96). Своеобразие бытовой культуры различных народов влияет на все сферы образа жизни.

Исследование еще раз подтверждает единство и в то же время национальную многовариантность образа жизни советских народов, взаимосвязь и взаимозависимость различных его компонентов. При быстрой трансформации социальных основ культуры, активной и результативной политике интернациональной интеграции народов сохраняется национальное своеобразие, относительно более выраженное в культурно-бытовой сфере образа жизни. Тот факт, что, осваивая многие ценности интернационального фонда и приобретая интернациональные черты, народы не теряют своей национальной специфики в образе жизни, способствует их взаимному обогащению, расширению общего культурного фонда советской интернациональной общности. Историческая трансформация и интернационализация различных сторон образа жизни не нарушают этнической специфики, которая в том или ином проявлении (и мере) сохраняется и выражается в различных элементах культуры.

#### ETHNOSOCIAL ASPECTS OF THE INTERNATIONALIZATION OF THE WAY OF LIFE

The study is based upon the results of ethnosociological research in Moldavia. It substantiates once again the unity of the way of life of the different Soviet nations and, at the same time, its ethnic variety, the internal links and interdependence between its different elements. While the actively pursued policy towards the international integration of the peoples has brought its results, they still retain their ethnic specific features especially pronounced in the cultural sphere of the way of life. The historical transformation of the way of life and the internationalization of its different aspects does not destroy ethnic specificity which survives and is expressed in different ways (and in different measure) in the various elements of culture.

<sup>13</sup> См. «Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года», т. VII, М., 1974, с. 184.

<sup>14</sup> Там же, т. VI, М., 1973, с. 170—174, 185—189, 195—199, 210—214, 240—244.

<sup>15</sup> Там же, т. VII, с. 272—303.

И. И. Крупник, М. А. Членов

## ДИНАМИКА ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ У АЗИАТСКИХ ЭСКИМОСОВ

(КОНЕЦ XIX в.— 1970-е гг.)

Азиатские, или сибирские, эскимосы (одна из самых малых народностей Севера СССР, насчитывающая около 1300 чел.) издавна заселяли крайний северо-восток Сибири — побережье Чукотского полуострова. Исследователи конца XIX — начала XX в., оставившие первые подробные описания азиатских эскимосов, разделяли их на три племенные группы, каждую со своим особым племенным языком или диалектом: «айваны» (или «чаплинцы», около 700 чел.), «пезки» (или «науканцы», около 500 чел.) и «вутээнцы» (или «сирениковцы», около 120 чел.)<sup>1</sup>. Подобное этническое разделение эскимосов на три группы сохранилось в этнографической литературе вплоть до настоящего времени<sup>2</sup>. Согласно принятой в настоящее время лингвистической классификации, чаплинцы и науканцы говорили на двух сильно разошедшихся диалектах (чаплинском и науканском) единого азиатско-эскимосского языка, а сирениковцы — на особом сирениковском языке<sup>3</sup>. Оба эти языка относятся к лингвистической группе юпик, в составе которой они образуют особую сибирскую подгруппу<sup>4</sup>. Отдельно выделяется язык эскимосов, населявших ранее о. Ратманова (Имак'лык'), который относится к группе эскимосских языков инупик, распространенной на северном побережье Американского материка и в Гренландии<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> В. Ф. Миллер. Об эскимосских наречиях Анадырского округа. — «Живая старина», 1897, в. 2; Н. Л. Гондатти. Поездка из села Марково на р. Анадыре в бухту Провидения. — «Записки Приамурского отд. РГО», 1898, т. IV, в. 1; W. Bogoraz. The Chukchee. Material culture. — «Memoirs of the American Museum of Natural History», v. VII, N. Y., 1904, p. 1; С. К. Патканов. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. — «Записки имп. Российского географического о-ва» (отд. статистики), 1912, т. II, в. 1.

<sup>2</sup> См., например: «Общественный строй у народов Северной Сибири. XVII — начало XX в.». М., 1970, с. 354, 355; Г. А. Меновицков. Грамматика языка азиатских эскимосов, ч. 1. Л., 1962; ч. 2, 1967; *его же*. Язык науканских эскимосов. Л., 1975, с. 8—11.

<sup>3</sup> В литературе до сих пор было принято называть жителей поселка Сиреники «сиреникцами», а их язык «сиреникским», что, очевидно, является грамматически правильным (см.: Г. А. Меновицков. Язык сиреникских эскимосов. М.—Л., 1964). Выбор нами термина «сирениковцы» и соответственно «сирениковский язык» обусловлен бытованием этнонима в данной форме среди самих носителей.

<sup>4</sup> Г. А. Меновицков. Эскимосско-алеутская группа. — «Языки народов СССР». Л., 1968, т. 5, с. 359—365; M. Krauss. Eskimo-Aleut. — «Current Trends in Linguistics», v. 10 («Linguistics in North America»). The Hague, 1973, p. 808.

<sup>5</sup> Г. А. Меновицков. Язык эскимосов Берингова пролива. — «Языки и фольклор Сибирского Севера», М.—Л., 1965, с. 69—83.

Полевые исследования авторов в Чукотском автономном округе в ходе четырех экспедиций (1971—1977 гг.) позволили несколько уточнить и детализировать существовавшее на рубеже XIX—XX вв. этнолингвистическое разделение азиатских эскимосов<sup>6</sup>. В рамках двух крупных территориальных общностей — северной и южной, отмеченных еще Н. Л. Гондатти<sup>7</sup>, выделяются шесть более мелких групп, которые, на наш взгляд, следует считать отдельными племенами. Оговорим сразу же, что под «племенем» мы понимаем не какую-либо специфическую форму социальной организации, подобную, например, ирокезской, а определенную стадийную форму этнической общности, характеризовавшуюся прежде всего такими признаками, как самосознание ее членов, общность территории, языка и т. д. Такое понимание сущности племени находит в настоящее время достаточное количество сторонников среди специалистов<sup>8</sup>.

Для каждого из выделяемых эскимосских племен в конце XIX в., по нашему мнению, были характерны: устойчивое самосознание и противопоставление другим племенам и этническим группам; исторически закрепленная и осознанная связь с определенной территорией с достаточными четкими и хорошо известными границами; особый диалект (на уровне языка, диалекта или говора); высокая степень племенной эндогамии; специфический набор внутренних социальных подразделений, более мелких семейно-родственных коллективов — «кланов», из которых складывалось племя; специфика некоторых элементов духовной культуры: фольклорной традиции, антропонимического фонда, ритуальной жизни и т. п. Таким образом, согласно этим критериям выделяемые нами племена азиатских эскимосов соответствуют как принятому определению племени у народов Крайнего Севера<sup>9</sup>, так и аналогичным социальным образованиям («племенам», «региональным группам»), реконструируемым на это же время и для эскимосов Северо-Западной Аляски<sup>10</sup>.

Если предлагаемая трактовка племени у азиатских эскимосов представляется нам достаточно общепринятой, то вопрос о единицах внутренней социальной структуры племени гораздо более сложен<sup>11</sup>. Распространенное до недавнего времени представление о существовании у азиатских эскимосов экзогамного отцовского рода в явной или пережиточной форме<sup>12</sup> категорически не подтверждается полевыми исследованиями авторов. Тем не менее сам факт устойчивой внутренней сегментации азиатско-эскимосского племени не подлежит сомнению. Единицу этой сегментации в отличие от экзогамного рода мы предлагаем назвать термином «клан»; она представляется нам в виде патрилинейного семейно-родственного коллектива, очевидно преференционно-эндогамного; локализованного территориально или в момент своего существования, или же в рамках культурной традиции; выполняющего определенные хозяйствен-

<sup>6</sup> Предварительные результаты исследований были опубликованы в работе: М. А. Членов. К характеристике социальной организации азиатских эскимосов. — IX Международный конгресс антропологических и этнологических наук. Доклады советской делегации. М., 1973, с. 13, 14.

<sup>7</sup> Н. Л. Гондатти. Материалы по наречиям инородцев Анадырского округа. — «Живая старина», 1897, в. 2, с. 218—229.

<sup>8</sup> В. И. Козлов. Динамика численности народов. М., 1969, с. 59; Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 126, 127.

<sup>9</sup> «Общественный строй у народов Северной Сибири», с. 334.

<sup>10</sup> E. S. Burch. Eskimo Kinship. — «The American Ethnological Society», Monograph 59, 1975, p. 10—13; D. J. Ray. The Eskimo about Bering Strait. Seattle—London, 1976, p. 105.

<sup>11</sup> М. А. Членов. Указ. раб., с. 5—13.

<sup>12</sup> Г. А. Меновицков. О пережиточных явлениях родовой организации у азиатских эскимосов. — «Сов. этнография», 1962, № 6; С. А. Арутюнов, Д. А. Сергеев. Проблемы этнической истории Берингоморья (Эквенский могильник). М., 1975, с. 108—116; Л. А. Файнберг. Общественный строй эскимосов и алеутов. М., 1964, с. 166—168; «Общественный строй у народов Северной Сибири», с. 324—326.

ные и ритуальные функции; осознаваемого его членами в качестве группы родственников и дробящегося на ряд экзогамных линиджей<sup>13</sup>.

Изложив, таким образом, основные терминологические и теоретические посылки, обратимся теперь к рассмотрению языкового, племенного и кланового состава азиатских эскимосов на конец XIX в.

### Северная общность

Нывук'аг'мит (или науканцы) — около 350 чел. Крупное племя в прошлом, очевидно заселявшее все побережье массива мыса Дежнева с поселками Мамрохпак, Уяг'ак, Нывук'ак' и Нунак', к концу XIX в. полностью селившиеся в один большой поселок Нывук'ак' (Наукан). Говорили на особом науканском диалекте азиатско-эскимосского языка, таксономическое положение которого в качестве самостоятельного языка или диалекта окончательно не установлено. Взаимопонимание науканского и чаплинского диалектов практически минимально. В составе племени выделялись следующие кланы:

1 — *имтуг'мит*; 2 — *уяг'аг'мит*; 3 — *мамрох'паг'мит* с субкланом *кыког'мит*; 4 — *нунаг'мит*; 5 — *туг'раг'мит*; 6 — *кыпынн'уг'мит* (другое название — *алихпаг'мит*); 7 — *майог'эг'мит*; 8 — *ситк'унаг'мит*; 9 — *саг'раг'мит*<sup>14</sup>.

Кроме кланового деления жители Наукана разделялись на две половины, жившие по разным берегам реки, протекавшей по поселку. Разделение это, также традиционное, носило уже не клановый, а территориальный характер. Названия половин поселка, акилыг'мит и ахкуг'мит, были относительными («люди с той стороны» и «люди с этой стороны»).

Имак'л'г'мит (или имакликцы) — около 100 чел. Жители о. Ратманова, часть особого, более крупного племени, населявшего оба острова Диомиды в Беринговом проливе. В XIX в. на о. Ратманова было два или три их поселка. К концу XIX в. они селились в один центральный поселок Имак'л'г'мит. Язык имакликцев был идентичен языку эскимосов о. Крузенштерна (Малый Диомид) и жителей мыса Принца Уэльского на Аляске<sup>15</sup>. По сообщениям последней оставшейся в живых информантки (Мукулюк, 1924 г. рожд.), имак'л'г'мит делились на следующие кланы:

1 — *аўалимит*; 2 — *тыг'аг'мит*; 3 — *к'иг'лиўк'шог'мит*; 4 — *ниўамит*; 5 — *кукалитамит*; 6 — *иўсямит*; 7 — *кулёг'ўўит*.

### Южная общность

Ун'азиг'мит (или чаплинцы) — около 550 чел. Самое крупное азиатско-эскимосское племя; занимали территорию от о. Аракамчечен до бухты Ткачен с центральным поселком Ун'азик' и более мелкими поселениями Сик'л'зук', Напакутак', Пагыляк', Мейн'ыгук, Тыфл'ык', Ун'ыырамкыт, Укиг'яг'ак', Ух'сягат и др. Язык этого племени был впо-

<sup>13</sup> Под линиджем мы понимаем унитарную группу, ведущую свое происхождение от одного реально существовавшего предка (обычно удаленного от младших представителей линиджа максимум на пять поколений), но не осознаваемую ее членами в качестве самостоятельной социальной единицы.

<sup>14</sup> Предлагаемый список кланов по всем племенам представляется нам более точным по сравнению с предыдущими работами, включающими подобные перечни, так как в них содержится ряд неточностей. См.: Н. Б. Шнакенбург. Эскимосы (рукопись, 1939). Архив Ленинградского отделения Ин-та этнографии (далее — ЛОИЭ), ф. К-1, оп. 1, № 557, с. 83—85; Г. А. Меновищев. Эскимосские сказки. Магадан, 1958, с. 6; *его же*. О пережиточных явлениях родовой организации у азиатских эскимосов, с. 30, 31; Д. А. Сергеев. Пережитки отцовского рода у азиатских эскимосов. — «Сов. этнография», 1962, № 6, с. 36.

<sup>15</sup> М. Krauss. Указ. раб., с. 808—809; D. J. Ray. Указ. раб., с. 104. Язык имакликцев был непонятен другим группам азиатских эскимосов.

следствии принят в качестве литературной нормы азиатско-эскимосского языка. Подобно науканскому, таксономическое положение чаплинского в качестве самостоятельного языка или диалекта азиатско-эскимосского языка окончательно не установлено. Среди ун'азиг'мит выделялись следующие кланы:

1 — *сянйг'мыльн'ут*; 2 — *акульг'аг'вигыт*; 3 — *сиг'унпагыт*; 4 — *нын'-люагыт*; 5 — *угалит*; 6 — *лякаг'мит* с субкланом *пакаг'мит*; 7 — *арма-рамкыт* (другое название — *уных'кумит*, ойи же, возможно, *кайк'аг'мит*).

Кроме того, по фольклорным материалам можно установить существование еще по крайней мере трех кланов, вымерших, очевидно, к середине XIX в.<sup>16</sup>: 8 — *панаг'мит*; 9 — *аглюх'туг'мит*; 10 — *кигимит*<sup>17</sup>. Как и в Наукане, в Ун'азик'е (Старом Чаплино) существовало традиционное разделение жителей поселка по территории на две группы: *пагалиг'мит* (люди северной стороны), включающую кланы 2, 3, 4, 5, и *уных'-кумит* (люди с морской стороны), включающую кланы 1 и 7. С меньшей достоверностью можно говорить о существовании еще третьей, промежуточной группы *киуалиг'мит*, в которую входил только клан 6.

Аватмит (или аваныч) — около 120 чел. Небольшое племя, заселявшее побережье от мыса Чукотского до бухты Провидения с центральным поселком Аван и более мелкими поселениями Ыг'ыг'ак', Угрылык (Урелики) и др. Аватмит говорили на особом аванском говоре чаплинского языка с заметными фонетическими отличиями<sup>18</sup>. Делились на следующие кланы:

1 — *ахк'ултуг'мит*; 2 — *аййг'мит* (другие названия *киуалиг'мит*, *пагалиг'мит*); 3 — *акулиг'мит* (существование этого клана не столь очевидно, как предыдущих двух).

К'иг'уаг'мит (или кивакцы) — около 50—60 чел. Обитали ранее по побережью от мыса Чукотского до входа в бухту Ткачен, в конце XIX в. сселились в один поселок К'иг'уак' (Кивак). Для этого племени была характерна тесная социальная и языковая интеграция с группой приморских чукчей из селения Тасек' (Чечен), также насчитывавшей около 50 чел. К'иг'уаг'мит говорили на чаплинском языке, но, возможно, имели свой говор; в результате широких брачных связей с чукчами к началу XX в. перешли на смешанный эскимосско-чукотский жаргон. Зафиксированы названия двух кланов: 1 — *сяйк'лзиг'мит*; 2 — *кяг'наг'мит*.

Сыг'иныг'мит (или сирениковцы) — около 120 чел. В прошлом, видимо, довольно крупное племя, заселявшее побережье от оз. Имтук до бухты Преображения, но сохранившее к началу XX в. только часть своей бывшей племенной территории с поселками Сыг'ынык' (Сиреники) и Имтук. Примерно до 1880—1890 гг. известно существование еще четырех поселков сирениковцев, располагавшихся к западу от Сиреников: Сянлык, Кургу, Як'ук', Кын'лыг'ак'. Говорили сыг'иныг'мит на особом сирениковском языке, непонятном для остальных групп азиатских эскимосов. Однако к концу XIX в., очевидно, в результате каких-то внешних неблагоприятных потрясений произошло нарушение прежней эндогамной традиции сыг'иныг'мит и началось их смешение с другими эскимосскими племенами. В составе племени существовали следующие кланы:

1 — *илвантаг'мит*; 2 — *силякшаг'мит*; 3 — *уског'наг'мит*; 4 — *валву-раг'мит* (в середине XIX в. этот клан проживал в Сянлык'е и был известен так же, как *сянлыг'мит*); 5 — *сяйгуг'мит* (к концу XIX в. вымерли); 6 — *кургуг'мит* (жители Кургу, вероятно, отдельный клан).

<sup>16</sup> Айвангу. Альхыг'ума хуан'кута нунавут Ун'азик' (История нашего села Унгазик). Рукопись, архив Чукотского окружного краеведческого музея, Анадырь, инв. № К 40КМ-1765/ДО-д-42, л. 1—3; Е. С. Рубцова. Материалы по языку и фольклору эскимосов. Архив ЛО Ин-та языкознания АН СССР, ч. 2, рукопись, текст № 18 «Натын таганы киях'так'ат югыт» («Как тогда жили люди»).

<sup>17</sup> Очевидно, в конце XIX в. *кигимит* вошли в состав клана *акульг'аг'вигыт*.

<sup>18</sup> Е. С. Рубцова. Эскимосско-русский словарь. М., 1971, с. 5; Полевые материалы авторов.

Кроме перечисленных шести племен существовало еще несколько небольших самостоятельных групп азиатских эскимосов, не входивших, кажется, ни в одно племя, но и не воспринимаемых в качестве равнозначных племен. Характерно, что ни одна из таких групп, насколько можно судить по проведенным нами исследованиям, не имела кланового деления, столь характерного для племен. Мы предлагаем называть эти общности *племенными группами*. Происхождение их, по всей вероятности, связано с характерным для эскимосской социальной организации процессом дробления племен и отрыва от них отдельных кланов или территориальных групп.

Имтуг'мит — около 20—30 чел. Несколько семей, считавшихся коренными жителями и хозяевами поселка Имтук, где к началу XX в. численно преобладали сирениковцы, говорили на особом имтукском говоре чаплинского языка, но рассматривали себя как отдельную группу, не связанную этнически ни с чаплинцами, ни со своими соседями сирениковцами и аваньцами.

Атк'альх'аг'мит — около 30 чел. Жили в небольшом сел. Атк'альх'ак': на мысе Лесовского у входа в бухту Провидения (или, возможно, в двух маленьких поселках в том же районе), переселились в конце XIX в. в Имтук. Сохранились смутные предания о том, что предки этой группы некогда переселились с о. Св. Лаврентия. Возможно, в прошлом они населяли также небольшое стойбище Ан'ытык'ук' между Имтуком и мысом Лесовского. Говорили на одном из говоров чаплинского языка.

Напакутаг'мит — около 50 чел. Жители пос. Напакутак' на о. Иттыгран в прол. Сенявина; все относились к чаплинскому клану сиг'унпагыт, но не рассматривались чаплинцами в качестве соплеменников. К началу XX в. этнически почти слились с ун'азиг'мит, хотя вплоть до настоящего времени сохранили предание о том, что их предки некогда переселились на Иттыгран и в Ун'азик' из района Мечигменского залива. Возможно, в прошлом также говорили на особом говоре чаплинского языка.

Нунаг'мит — 30—40 чел. Жители небольшого поселка Нунак к югу от Наукана. К концу XIX в. почти завершилось слияние этой группы с науканцами. Известно, однако, что жители Нунака ранее не входили в состав племенной общности Нывук'аг'мит. Специфическим для этой группы было распространение эскимосско-чукотского жаргона типа кивакского, но с неизвестной уже сейчас эскимосской основой, а также очень тесные связи с Имак'льик'ом. Науканские кланы майог'эг'мит, кыпынн'уг'мит и нунаг'мит, по всей видимости, переселились в разное время из Нунака.

Наконец, следует отметить в данном перечне еще две группы, говорившие к началу XX в. по-чукотски, но имевшие самое непосредственное отношение к этнической композиции азиатских эскимосов<sup>19</sup>.

Нан'упаг'аг'мит (50—60 чел.) — к рассматриваемому периоду представляли собой группу полусоседных чукчей, имеющих небольшие стада оленей и сезонно практиковавших охоту на мелкого морского зверя. В зимнее время кочевали к востоку от линии, соединяющей вершины бухт Провидения и Ромулет; летом обычно выходили для охоты в поселки Кивак и Чечен и на побережье бухты Ткачен. В языковом отношении характеризовались чукотско-эскимосским двуязычием, но при резко доминирующей роли чукотского языка. Вместе с тем нан'упаг'аг'мит сохранили предания о переселении их предков некогда с о. Св. Лаврентия (где еще в XIX в. существовал небольшой поселок Нан'упаг'ак'), т. е. о своем эскимосском происхождении. Память об этом зафиксирована также в самом их этнониме, имеющем отчетливо эскимосский об-

<sup>19</sup> В данной статье мы не рассматриваем население бывших эскимосских поселков Уэлена, Нунлиграна, Энмелена и т. п., ассимилированное чукчами значительно раньше, очевидно, еще в XVII—XVIII вв.

лик. К концу XIX в. наметилась явная тенденция к их интеграции с группой тасег'мит.

Тасег'мит (или чеченцы) (50—60 чел.) — группа приморских чукчей, обитавших в поселке Тасек (Чечен) на южном берегу бухты Ткачен. Как появилась эта группа здесь — в самом центре эскимосской территории — неясно. Очевидно, в течение долгого времени тасег'мит поддерживали тесные связи с эскимосами-киг'уаг'мит, а некоторые из них переезжали и селились в самом Киваке: Это обстоятельство нашло свое отражение в развитии среди тасег'мит некоторого чукотско-эскимосского двуязычия, что, очевидно, и дало возможность исследователям конца XIX — начала XX в. (Н. Л. Гондатти, В. Г. Боюразу) рассматривать их как «чукотско-эскимосских метисов»<sup>20</sup>.

Наконец, седьмым племенем, этнически и лингвистически относящимся к азиатско-эскимосскому «этносу», можно, очевидно, считать эскимосов о. Св. Лаврентия (с 1867 г. относящегося к Соединенным Штатам Америки) — сивукаг'мит. По некоторым данным, в середине XIX в. их численность составляла около 1500 чел.; в результате сильнейшего голода в 1878—1881 гг. она сократилась примерно до 250 чел.<sup>21</sup> Это племя занимало весь остров Св. Лаврентия (Сивукак) с прилегающими более мелкими островами. По различным реконструкциям можно восстановить существование следующих поселков: Сивукак, Мерухта, Наскак, Тапхук (он же Нан'уаг'ак'), Канги, Сяйвунга, Кукулик, Пувулик, Сикнак, Киялиг'ак<sup>22</sup>. По всей вероятности, это племя сформировалось достаточно поздно (XVIII — конец XIX в.) из коренных жителей острова и потомков разновременных переселенцев с Азиатского материка. К сожалению, неясно, составляли ли коренные жители острова в более раннее время одно племя или несколько. Сивукаг'мит говорят и, насколько можно судить, говорили и раньше<sup>23</sup> на чаплинском диалекте азиатско-эскимосского языка. Хотя дробность диалектов и говоров на острове, насколько нам известно, никогда не являлась объектом специального исследования, недавние публикации на сивукакском языке позволяют отметить в нем явные говорные особенности по сравнению с чаплинским<sup>24</sup>. По этнографическим материалам середины XX в. можно реконструировать существование в прошлом среди сивукаг'мит следующих кланов:

1) сивукаг'мит; 2) пувулиг'мит; 3) мерухтамит (с субкланом нан'уаг'аг'мит); 4) наскаг'мит; 5) уалит; 6) амыхтуват (?); 7) амагаг'мит; 8) аймарамка (очевидно, следует читать армарамкты); 9) аватмит; 10) лялкаг'мит (очевидно, лякаг'мит); 11) ун'азиг'мит<sup>25</sup>.

Кланы с 8 по 11, несомненно, азиатско-эскимосского происхождения, что до сих пор устойчиво осознается их членами. Названия всех их находят соответствия в приведенных нами выше списках кланов азиатских эскимосов. В настоящее время численность эскимосов о. Св. Лаврентия составляет примерно 1000 чел.; они расселены в двух поселках: Гэмбелл (или собственно Сивукак) и Сяйвунга. В поселке Гэмбелл примерно

<sup>20</sup> Н. Л. Гондатти. Поездка из села Марково на р. Анадыре в бухту Провидения, с. 31; W. Bogoraz. Указ. раб., с. 29, 30.

<sup>21</sup> J. Rosse. Medical and anthropological notes on Alaska. Washington, 1883, p. 20, 21, цит. по: Л. А. Файнберг. Очерки этнической истории Зарубежного Севера. М., 1971, с. 51.

<sup>22</sup> H. R. Wickker. Akkulturation der Traditionell-Oekonomischen Struktur bei den Eskimos der St. Lawrence Insel, Alaska, Inaugural Dissertation, Bern, 1976, S. 77, 78; Ch. Hughes. An Eskimo Village in the Modern World. Ithaca, 1960, p. 250, 251.

<sup>23</sup> Во всяком случае, об этом свидетельствует первый составленный в 1822 г. на острове словарь, см.: «Отрывки из журнала плавания Г. Хромченки в 1822 г.» — «Северный архив», 1824, № 18, с. 303—307.

<sup>24</sup> «Pangighitilghit». Fairbanks, 1976.

<sup>25</sup> Ch. Hughes. Указ. раб., с. 251, 252. Авторы пользуются случаем выразить свою искреннюю благодарность проф. Г. Х. Банди за любезно предоставленную возможность воспользоваться его полевыми материалами (рукопись «Gambell», 1971).



половину населения составляют представители клана Аймарамка, в который в качестве субкланов влились сейчас бывшие кланы 9—11. Следует отметить, что примерно с 1920-х годов протекает процесс интенсивного этнического расхождения сивукаг'мит и остальной части азиатско-эскимосского этноса, вызванный их включением в иную этнополитическую общность.

Представленная система племенного деления азиатских эскимосов с указанными здесь численными данными и границами территорий отдельных племен может быть реально проецирована в прошлое примерно до начала XIX в. Имеющаяся информация о более раннем периоде весьма ограничена и противоречива<sup>26</sup>. По всем данным, XVI—XVIII вв. были временем очень глубоких изменений в пределах ареала азиатских эскимосов, связанных с экспансией оленных чукчей, русско-чукотскими войнами, реконструируемыми изменениями климата и т. п. Известно, что столь же высокой динамичностью отличалась племенная ситуация в XVIII—XIX вв. и у эскимосов Северо-Западной Аляски — с падениями и взлетами численности населения, изменениями числа и границ распределения племен<sup>27</sup>. Поэтому, на наш взгляд, следует относиться с известной осторожностью к попыткам распространить элементы и особенно численные соотношения племенной ситуации XIX в. на более ранний период<sup>28</sup>.

Достаточно сложный этнический состав этой территории, интенсивное развитие прежде всего экономических, межплеменных и межэтнических связей, охватывавших значительную часть Чукотского полуострова и близлежащих районов Американского материка, обусловили появление, вероятно, уже в достаточно раннее время двуязычия и многоязычия среди азиатских эскимосов. Одной из наиболее ранних форм двуязычия было, очевидно, овладение эскимосами двумя или несколькими эскимосскими диалектами или языками. К сожалению, до конца XIX в. это явление никак не зафиксировано в источниках, а полевые материалы позволяют проследить его лишь от начала — середины XIX в., хотя оно, несомненно, должно было существовать и в более раннее время. Наиболее широкое распространение эскимосское двуязычие получило среди окраинных азиатско-эскимосских групп: на севере у науканцев и имакликцев, общавшихся между собой на обоих языках, и на юге у сирениковцев. В последнем случае речь идет о протекавшем в течение, вероятно, длительного времени процессе постепенного вытеснения сирениковского языка чаплинским. Он происходил на базе почти полного сирениковско-чаплинского двуязычия сирениковцев (четко фиксируемого уже на начало XX в.), обусловленного во многом возобладавшей к концу XIX в. тенденцией к племенной экзогамии этой группы. Конечным результатом этого явилось полное вытеснение сирениковского языка и переход к 1920-м годам этнически смешанного населения Имтука и Сиреников на имтукский говор чаплинского диалекта, обладающий некоторыми морфологическими и лексическими особенностями субстратного по отношению к нему сирениковского языка, например отсутствием двойственного числа<sup>29</sup>. Очевидно, чаплинский диалект — идиом наиболее многочисленной азиатско-эскимосской группы — издавна стал языком-посредником для всех групп южных эскимосов, вытеснив не только сирениковский язык, но, возможно, и некоторые другие, уже не сохранив-

<sup>26</sup> Наиболее интересные сведения имеются в материалах экспедиции И. Биллингса 1791—1972 гг. См.: *К. Мерк. Описание чукчей, их обычаев и образа жизни. Рукопись* (перевод с нем. Ю. Г. Бронштейна, 1940), архив ЛОИЭ, ф. К-III, оп. 1, № 2.

<sup>27</sup> *E. S. Burch. Указ. раб., с. 84.*

<sup>28</sup> *Б. О. Долгих. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. 55, М., 1960, с. 554; И. С. Гурвич. Этническая история Северо-Востока Сибири. — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. 89, М., 1966, с. 52, 275.*

<sup>29</sup> *Е. С. Рубцова. Эскимосско-русский словарь, с. 5.*

шиеся до нашего времени эскимосские диалекты. Подчеркнем при этом, что переход мелких групп на чаплинский диалект не приводил к утрате их племенного самосознания. Неизвестно, однако, обслуживал ли чаплинский диалект также и нечастые, но достаточно хорошо фиксируемые по фольклорным и полевым материалам контакты с инуитоязычными группами эскимосов Аляски и особенно имакликцами, или же для этого служил какой-либо другой язык-посредник.

Другой, очевидно, весьма древней формой двуязычия было широкое распространение чукотского языка у эскимосов, обусловленное традиционными институализированными обменными отношениями эскимосов с оленеводами-чукчами внутренней тундры. Особенно широко эскимосско-чукотское двуязычие было распространено среди двух окраинных эскимосских групп: науканцев и сирениковцев, где чукотским языком владела большая часть взрослого населения<sup>30</sup>. Среди центральных племен (ун'азиг'мит, аватмит) чукотско-эскимосское двуязычие получило гораздо меньшее распространение, в основном у части мужчин, непосредственно участвовавших в обменах с чукчами. Подчеркнем, что у всех перечисленных племен в конце XIX — начале XX в. браки с чукчами были весьма редким явлением. Особняком, однако, стояли эскимосы-киуаг'мит, образовавшие единую социальную общность с проживавшей рядом группой чеченских чукчей — тасег'мит, что привело к полному чукотско-эскимосскому двуязычию во внутренней жизни общины в отличие от всех других эскимосских групп, где оно функционировало только в сфере контактов с иноязычным населением. За исключением тасег'мит все остальные чукотско-эскимосские связи происходили только на базе чукотского языка, и потому среди чукчей чукотско-эскимосское двуязычие не получило практически никакого распространения. По всем имеющимся данным, и спорадические контакты азиатских эскимосов с русскими в дореволюционный период осуществлялись также при помощи чукотского языка: от первой экспедиции В. Беринга до В. Г. Богораз.

Отмеченное чукотско-эскимосское двуязычие сопровождалось явлением языковой интерференции, проявившимся прежде всего в области лексики и в меньшей степени в области морфологии (например, заимствования некоторых чукотских служебных морфем и предлогов) во всех трех эскимосских языках. Добавим, что в период, доступный этнографическим исследованиям (примерно с середины XIX в.), половина эскимосских антропонимов, а у некоторых племен и более, могут быть этимологизированы на основе чукотского языка. Однако, по всей вероятности, чукотско-эскимосское двуязычие все же не привело к образованию особого языка-посредника и не оказало деструктурирующего влияния на собственно эскимосские языки и диалекты.

Конец XIX в. ознаменовался новым явлением в лингвистической ситуации побережья Чукотского полуострова. Интенсификация китобойного промысла американских судов в водах Чукотки привела к установлению постоянных контактов и экономических связей азиатских эскимосов с американскими китобоями и торговцами. Такие эскимосские поселки, как Наукан, Унгазик, Имтук, превратились в крупные по местным масштабам торговые центры, в результате чего значительная часть их взрослого мужского населения в той или иной мере стала овладевать английским языком<sup>31</sup>. Укреплению роли английского языка как языка связи с внешним миром способствовал и широко практиковавшийся на рубеже XIX—XX вв. наем мужчин-эскимосов на американские китобойные суда в качестве матросов и охотников. Английский язык продолжал

<sup>30</sup> Т. С. Теин. Эскимосский праздник кита «польза» (на примере поселка Наукан). — «Краеведческие записки», в. 10, Магадан, 1975, с. 93.

<sup>31</sup> Б. Горовский. Забытые русские земли. Чукотский полуостров и Камчатка. СПб., 1914, с. 12.

оставаться главным средством общения азиатских эскимосов с неместным населением вплоть до 1920-х годов, когда началось интенсивное проникновение в эту сферу русского языка.

Следствием всех указанных процессов можно считать достаточно частое распространение среди азиатских эскимосов в конце XIX — начале XX в. эскимосско-чукотско-английского трехязычия, а у науканцев и сирениковцев — даже четырехязычия: науканско-имакликско-чукотско-английского в первом случае и сирениковско-чаплинско-чукотско-английского — во втором.

К настоящему времени описанная картина этнолингвистического разделения азиатских эскимосов претерпела резкие изменения. При сохранении общего уровня численности азиатских эскимосов на протяжении всего исследуемого периода в пределах 1250—1350 чел., к середине 1970-х годов относительно крупные группы эскимосов сосредоточились в поселках: Новое Чаплино (около 350 чел.), Сиреники (около 300 чел.), Лаврентия (около 200 чел.), Уэлькаль (около 150 чел.), Уэлен, Провидения, Лорино, Ушаковское (на о. Врангеля), г. Анадыре и др., где они проживают совместно с чукотским и приезжим населением, не составляя нигде, за исключением Нового Чаплино, этнического большинства.

В Новом Чаплино сосредоточена сейчас основная часть ун'азиг'мит (после закрытия в 1958 г. поселка Старое Чаплино), киуаг'мит (после закрытия в 1952 г. поселка Кивак)<sup>32</sup>, большинство тасег'мит и нан'упагаг'мит и небольшая часть аватмит. Здесь пока еще стойко сохраняется внутреннее племенное деление в рамках единого поселка. В Сирениках, напротив, в настоящий момент активно идет консолидация в единую группу собственно эскимосов-сыг'инныг'мит, потомков разноплеменного населения Имтука (имтуг'мит, атк'альх'аг'мит и др.), ун'азиг'мит и основной части аватмит, переселившейся в Сиреники после закрытия Авани (1942 г.), эскимосских поселков Урелики (1946 г.) и Пловера (1958 г.) — на общей базе имтукского говора чаплинского диалекта. Собственное сирениковский язык в настоящее время полностью вышел из употребления и со смертью последних двух-трех его пассивных носителей старшего поколения полностью исчезнет.

Представители племени нывукаг'мит после закрытия в 1958 г. поселка Наукан и переселения их в поселки Нунымо и Пинакуль оказались в итоге рассеянными во многих пунктах Чукотского автономного округа. После закрытия Пинакуля в конце 1960-х годов и Нунымо (1977 г.) основная группа их сосредоточена сейчас в Лаврентии; более мелкие группы проживают также в Уэлене (около 100 чел.), Лорино (около 50 чел.), Анадыре (около 40 чел.), Провидения, Сирениках, Нешкане (по 15—20 чел.) и отдельные семьи в Инчоуне, Энурмино и др. Ассимиляция этих мелких групп науканцев в Чукотском районе чукчами, а в Провиденском районе — другими эскимосами является, по видимому, лишь вопросом времени. Эскимосы имаг'лыг'мит после закрытия в 1946 г. поселка Имаклик на о. Ратманова и переселения последних нескольких семей в Наукан в настоящее время как отдельная племенная группа полностью исчезли. Эскимосы поселка Уэлькаль, сохраняющие свое самосознание как часть ун'азиг'мит, в большинстве своем сейчас русскоязычны и сильно метисированы. Небольшая эскимосская группа, состоящая из потомков аватмит и киуаг'мит, с 1926 г. живет на о. Врангеля, однако она очень сильно смешана с чукчами и практически потеряла связь с основной частью азиатско-эскимосского этноса, так что ее ассимиляция ввиду малочисленности близка к завершению. Смешанные эскимосские группы существуют также в админи-

<sup>32</sup> Закрытие этих и других перечисленных ниже поселков осуществлялось в соответствии с планом реорганизации хозяйства и быта коренного населения Чукотки и укрупнения населенных пунктов.

стративных центрах: г. Анадыре (около 40—50 чел., в основном наукапцы), и пос. Providenia (около 70 чел., преимущественно чаплинцы). Они также подвергаются заметной русской и в меньшей степени чукотской ассимиляции в результате активной метисации и частых смешанных браков.

Таким образом, современная динамика численности азиатских эскимосов на фоне средней по величине рождаемости (20—25‰) определяется сейчас, как видно, не столько естественным приростом, сколько интенсивностью действия ассимиляционных и противоассимиляционных тенденций. Следует признать, что в настоящее время первые явно преобладают над вторыми, однако это ощущается преимущественно в языковой и культурной сферах, где происходит активное усвоение русских и общесоветских элементов, и мало затрагивает область этнического самосознания. Что же касается, в частности, чукотской ассимиляции, то она при общем сравнительно незначительном количестве чукотско-эскимосских браков заметно ощутима лишь в некоторых периферийных (Уэлен, Нешкан, о. Врангеля) и городских (о. Лаврентия) группах и тем самым пока не может рассматриваться в качестве важного фактора этнического развития азиатских эскимосов. Поэтому попытки объяснить стабильность или уменьшение численности эскимосов их быстрой чукотской ассимиляцией представляются нам мало оправданными<sup>33</sup>. В силу этого прогнозировать динамику численности эскимосского населения на ближайшее время достаточно сложно. С одной стороны, современная демографическая структура азиатских эскимосов явно благоприятствует росту их численности, поскольку в настоящее время брачного возраста достигла возрастная группа, родившаяся в 1955—1960 гг., т. е. в период наибольшего «демографического взрыва» азиатских эскимосов, продолжавшегося примерно до конца 60-х годов. По полевым материалам авторов, охватывающим все эскимосское население Чукотского, Providenia и Иультинского районов, эта группа составляет почти 13% всего эскимосского населения. С другой стороны, однако, половая структура современной наиболее активной «репродуктивной» части азиатско-эскимосского этноса (20—35 лет) характеризуется очень заметным преобладанием женщин, что при нынешних условиях должно косвенно способствовать чукотской ассимиляции и русской метисации.

Наиболее «жизнеспособными» в настоящее время несомненно являются две самые крупные группы азиатских эскимосов в поселках Новое Чаплино и Сиреники. Несмотря на сильную метисацию младшего поколения и достаточно частые национально-смешанные браки, сколь-либо заметной русской и чукотской ассимиляции эскимосов здесь не происходит. В первом случае этому препятствует известная непрочность таких браков и воспитание детей, как правило, в кругу эскимосских родственников, а также определенные материальные и социальные льготы для детей, записанных как «представители коренного населения»; во втором — сравнительно небольшое число смешанных браков и сохранение старой традиции, по которой при чукотско-эскимосских браках этническая принадлежность потомства всегда определялась по отцу. Поэтому сохранение именно этих двух поселков, которые в настоящее время являются последними крупными центрами этнического, культурного и социального развития азиатских эскимосов, представляется необходимым условием, обеспечивающим дальнейшее существование этого народа в качестве самостоятельной этнической единицы.

Лингвистическая ситуация у азиатских эскимосов к 1970-м годам также претерпела очень резкие изменения. Здесь следует выделить:

1) почти полное исчезновение собственно эскимосского традиционного двуязычия (сирениковско-чаплинского и наукапско-имакликского),

<sup>33</sup> J. S. Gurvich, L. A. Fineberg. Reply to Hughes.— «Current Anthropology», 1964, vol. 6, № 1, p. 59, 60.

но с некоторым распространением чаплинского языка среди молодого поколения и интеллигенции науканцев, которые обучались в школе чаплинскому диалекту как литературной норме;

2) заметное падение числа эскимосов, свободно знающих чукотский язык, особенно среди южных групп и особенно у молодого поколения;

3) полное исчезновение английского языка.

Однако главным элементом современной лингвистической ситуации несомненно является очень широкое распространение русского языка — как языка преподавания, делопроизводства, общественной жизни среди эскимосов среднего и младшего поколения. Как уже отмечалось, население всех поселков, где сейчас проживают эскимосы, — смешанное, и практически везде средством межнационального общения выступает русский язык. В настоящее время русский язык используется также в дошкольных и школьных учреждениях, результатом чего можно считать почти полное вытеснение эскимосского языка из обихода младшего поколения (до 20 лет) и переход его на пассивное или слабое владение родным языком. На фоне широкого русско-эскимосского двуязычия активно протекает русско-эскимосская языковая интерференция, которая проявляется во все большем увеличении слоя заимствованной русской лексики, заметном упрощении морфологической и семантической структуры эскимосского языка (особенно в речи молодого поколения), широком внедрении русских топонимов и особенно антропонимов с повсеместным превращением адаптированных эскимосских антропонимов в фамилии. В результате всех описанных процессов с большой долей вероятности следует ожидать завершения языковой ассимиляции азиатских эскимосов в пределах одного-двух поколений, но с сохранением этнического самосознания этой небольшой группы — при ее относительно стабильной численности и все более широкой метисации.

#### **TRENDS IN THE ETHNOLINGUISTIC SITUATION OF THE ASIATIC ESKIMOS (LATE 19th CENTURY TO THE 1970's)**

The paper is based upon materials collected by the authors in the course of several expeditions to the Chukotsk Autonomous District. The ethnolinguistic composition of the Asiatic Eskimo population is examined for the late 19th century and for the present time. In the place of the former division of the Asiatic Eskimos into three tribes the authors distinguish 7 tribes (including the inhabitants of St. Lawrence Island) and several taxonomically narrower groups in the 19th century; their numerical strength, their geographical distribution pattern and their internal social stratification are reconstructed. Early contacts between the various Asiatic Eskimo tribes, between the Eskimos and the Chukchis and, since the latter half of the 19th century, between Eskimos and American whalers have engendered widespread inter-Eskimo, Eskimo-Chukchi and Eskimo-English bilingualism. Further evolution in the Soviet period has resulted in changes in the traditional distribution patterns; a number of settlements has been abandoned; Russian speech has become widespread. Contemporary materials adduced in the paper show that Asiatic Eskimo groups at present inhabit several settlements jointly with Chukchi and Russian population; this leads to erosion of the traditional tribal structure, to expansion of Eskimo-Russian bilingualism and to contraction of the sphere where the Eskimo language is in use.

**В. Б. Виноградов**

## **ВАЙНАХО-АЛАНСКИЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ГОРНОЙ ИНГУШЕТИИ**

Вопросы этнической истории Ингушетии, в том числе и вайнахо-аланские контакты, уже около 100 лет интересуют ученых<sup>1</sup>. Накопленный опыт показывает, что наиболее эффективна этнографическая методика исследования данной проблемы. В отличие от сугубо археологических работ, безоговорочно декларирующих автохтонность населения<sup>2</sup>, комплексный подход к разнообразным источникам, отражающим очень сложный этногенетический путь ингушей как органической части всего вайнахского (чечено-ингушского) этноса дает возможность обрисовать истинную историческую ситуацию в горной Ингушетии<sup>3</sup>. Одной из существенных сторон этногенеза ингушей являются и взаимные вайнахо-аланские связи, активно функционировавшие без малого 1500 лет (I—XIII вв.) и далеко еще не осмысленные на современном уровне науки. В предлагаемой статье автор стремится обобщить и исследовать все доступные материалы, проливающие свет на роль ираноязычных алан в этнической истории горной Ингушетии (Джераховское ущелье и верховья р. Ассы).

Первые упоминания алан в античных письменных источниках датируются серединой I в. И уже в 72 г. аланы совершили грандиозный набег на Закавказье; они двигались по пути, где ныне проложена Военно-Грузинская дорога. Закавказские историки (М. Хоренаци, Л. Мровели) отметили, что наряду с самими аланами (овсами) в походе активно участвовали горцы Кавказа, в том числе и «дурдзуки», т. е. вайнахи горных районов, граничащих с Грузией в верховьях рек Ассы и Аргуна. Во II в. аланы, по свидетельствам древних авторов, окончательно закрепляются в плоскостных районах бассейна Терека, создают здесь сильный союз племен и устанавливают контроль над Дарьяльским проходом. Вплоть до конца IV в. они отсюда энергично вмешиваются в закавказские дела и, как правило, в перечне их союзников упо-

<sup>1</sup> В. Ф. Миллер. Терская область. Археологические экскурсии.— «Материалы по археологии Кавказа». М., 1888; В. И. Долбежев. Могильник Челишкв.— «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа». Тбилиси, 1892, в. 13, с. 138, 139.

<sup>2</sup> М. Б. Мужухоев. Средневековая материальная культура горной Ингушетии. Грозный, 1977.

<sup>3</sup> См., например: Л. П. Семенов. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925—1932 гг. Грозный, 1963; А. И. Робакидзе. Жилища и поселения горных ингушей.— «Кавказский этнографический сборник», II. Тбилиси, 1968, с. 41 сл.; Е. И. Крупнов. Средневековая Ингушетия. М., 1971; В. П. Кобычев. Расселение чеченцев и ингушей в свете этногенетических преданий и памятников их материальной культуры.— «Этническая история и фольклор», М., 1977, с. 165—184; Л. И. Лавров. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1978.

минаются или подразумеваются горцы-вайнахи<sup>4</sup>. Учитывая излюбленный маршрут преодоления аланами Кавказского хребта — вверх по Тереку и через Крестовый перевал — логично считать, что постоянным партнером их было прежде всего вайнахское население прилегающих районов, т. е. ущелья р. Армхи (Джераховского) и далее к востоку — горной Ассинской котловины (Галгачие).

В эпоху средневековья (V—середина XIII в.) эта тенденция углубляется. Разнохарактерные письменные источники убеждают в безусловном господствующей роли алан (овсов) в северной округе горного прохода, которому они дали свое имя (Дарьял — Дар-иль-Алан — «Ворота алан»)<sup>5</sup>. Здесь аланы и вайнахи, обитавшие к востоку от Дарьяла и известные под именами «дурдзуков» и «глигвов»<sup>6</sup>, входили в тесное сотрудничество с Грузией, распространившей в IX — начале XIII в. свою политическую власть и культурное влияние на горную Ингушетию, что отражено в многочисленных письменных свидетельствах (арабских, но главным образом грузинских), эпиграфических и рукописных памятниках, связанных с архитектурно-археологическими объектами в первоначальном районе обитания галгаев — Галгачие<sup>7</sup>. Активная политика Грузии привела в начале XI в. к резкому обострению ранее традиционно дружественных и часто союзнических отношений с аланами, их раннефеодальным государством. Когда царь Кахетии Квирикэ III (1010—1029 гг.) назначил своих правителей к соседним горским народам высокогорного Кавказа, против него двинулся «царь овсов Урдур». Он через Дурдзукию и «страну глигвов» (а это именно горная Ассинская котловина) перевалил через Кавказ и опустошил Кахетию. Но вскоре Урдур потерпел поражение и был убит. Грузия вернулась к планомерному освоению «Дурдзукети», включив ее в одно из своих эриставств. И хотя впоследствии (при Баграте IV, Давиде II Возобновителе, Тамар) отношения грузин с аланами нормализуются, горные вайнахи теперь становятся уже постоянными партнерами Грузии, а не алан, что свидетельствует о создании новой ситуации в округе Дарьяла, когда горная Ингушетия перестает быть зависимой от Аланского государства.

Такова канва исторических событий и тенденций, улавливаемая в скупом контексте письменных свидетельств. Как соотносится она с данными других источников и чем они дополняют ее?

Сведения о могильниках и поселениях I тысячелетия н. э. в горной Ингушетии довольно бедны и недостаточно исследованы, но на их основании все же можно сделать некоторые выводы. Прежде всего археологи единодушно констатируют общую слабую населенность высокогорной зоны северных склонов Кавказа, примыкающих с востока к Дарьялу. Поселения домонгольской эпохи здесь не известны: они либо не сохранились, либо не выявлены<sup>8</sup>. Погребальные же памятники немногочис-

<sup>4</sup> В. Б. Виноградов. Сарматы Северо-Восточного Кавказа. Грозный, 1963.

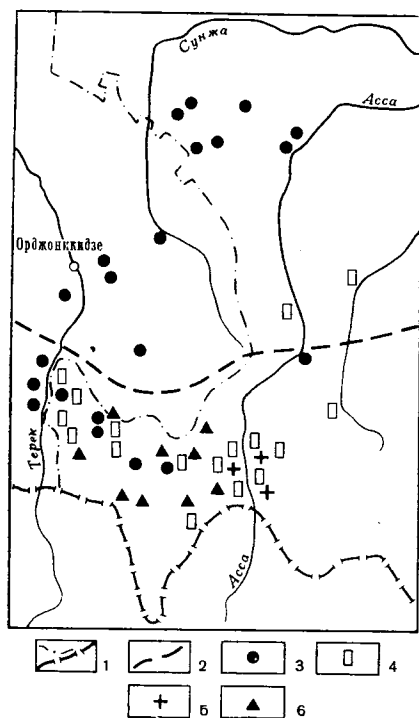
<sup>5</sup> Ю. С. Гаглойти. Аланы и вопросы этногенеза осетин. Тбилиси, 1967; В. А. Кузнецов. Алания в X—XIII вв. Орджоникидзе, 1971; В. Б. Виноградов. Аланы в Европе. — «Вопросы истории», 1974, № 8, с. 111—121.

<sup>6</sup> В. Б. Виноградов, К. З. Чокаев. Древние свидетельства о названиях и размещении нахских племен. — «Археолого-этнографический сборник» (далее — АЭС). Грозный, 1966; Н. Г. Волкова. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973. «Глигвы» — грузинское название галгаев.

<sup>7</sup> См.: Г. Г. Гамбашидзе. К вопросу о культурно-исторических связях средневековой Грузии с народами Северного Кавказа. — «II Международный симпозиум по грузинскому искусству». Тбилиси, 1977; З. Ш. Дидебулидзе. Культурные связи народов Грузии и Центрального Кавказа в X—XII вв. Автореф. канд. дис. Тбилиси, 1974 (там же см. библиографию).

<sup>8</sup> Большой интерес в этом смысле представляют так называемые циклопические постройки горной Ингушетии (см.: В. Б. Виноградов, В. И. Марковин. Археологические памятники Чечено-Ингушской АССР. Грозный, 1966, с. 39, 41, 42), которые бездоказательно относят к раннежелезному веку (В. И. Козенкова. Кобанская культура. Восточный вариант. М., 1977), тогда как аналогичные памятники в пограничных районах Ингушетии и Чечни датируются IX—XII вв. (С. Ц. Умаров. Средневековая материальная

ленны<sup>9</sup>. При этом, насколько можно судить, в горной Ассинской котловине — историческом центре и колыбели ингушского народа, месте обитания средневековых галгаев-глигвов — во второй половине I тысячелетия число горских по характеру обряда и ритуала могильников (подземных и полуподземных коллективных склепов, каменных ящиков) нарастает, в то время как в Джераховском ущелье они крайне редки. Создается впечатление, что в долине Армхи вообще отсутствовал сколько-нибудь значительный пласт вайнахского населения вплоть до конца



Древние памятники в Горной Ингушетии, проливающие свет на вайнахо-аланские взаимоотношения в IX—XIII вв. 1 — граница Чечено-Ингушской АССР; 2 — северная граница горной зоны; 3 — катакомбные могильники алан в V—X вв.; 4 — вайнахские могильники раннего средневековья (главным образом конца X—XIII вв.); 5 — грузинские христианские храмы в горной Ассинской котловине (Галгачие) IX—XI вв.; 6 — христианско-языческие (синкретические) культовые памятники X—XIII вв., сохранившие в названиях термин «Ерда»

X в. Причины этого далеко не ясны, но, вероятно, немаловажную роль играет сам характер местности — открытой и легкодоступной со стороны Дарьяла торной раннесредневековой военной дороги. С другой стороны, именно в Джераховском ущелье найдено несколько катакомбных могильников с выразительным инвентарем, которые уверенно сопоставляются с аланами. Таковые сегодня открыты и исследованы у селений Фуртоуг, Гоуст, Бейни, Ольгита, Шуан. Они датируются в пределах VIII—X вв. и дают право утверждать, что аланы осваивали нижнюю половину долины Армхи (возможно, в пору и после пагубных для алан походов арабов) и постоянно пребывали тут в указанное время<sup>10</sup>.

Положение существенно изменилось в X—XII вв. Вайнахские погребальные древности в верховьях Ассы становятся массовыми, группируясь прежде всего вокруг крупнейших галгаевских аулов Хамхи, Эгикал

культура Чечни. Автореф. канд. дис. М., 1970, с. 4 сл.). Ценно и наблюдение В. П. Кобычева о том, что камни с петроглифами в позднесредневековых башнях ингушей «в большинстве случаев вставлены вторично», т. е. они, вопреки мнению В. И. Марковина о позднесредневековом появлении петроглифов, происходят из более древних построек, частично, вероятно, раннесредневековых (В. П. Кобычев. Язык есть нем.— «Сов. этнография», 1973, № 4, с. 153).

<sup>9</sup> В. Б. Виноградов, В. И. Марковин. Указ. раб., с. 10 сл.

<sup>10</sup> В. А. Кузнецов. Аланские племена Северного Кавказа. М., 1962, с. 116; В. Б. Виноградов, А. А. Исламов. Новые археологические находки в Чечено-Ингушетии.— «Известия Чечено-Ингушского НИИ», т. VI, в. 1, Грозный, 1965, с. 161—163; «Очерки истории Чечено-Ингушской АССР», т. I. Грозный, 1967, с. 32; Е. И. Крупнов. Указ. раб., с. 53, 54.



и Таргим. Они свидетельствуют о продолжении исконных похоронных традиций, а также явном влиянии черт христианской обрядности<sup>11</sup>. Судя по археологическим материалам, с конца X — начала XI в. происходит отток алан и резко возрастает число вайнахов в Джераховском ущелье, что проявилось прежде всего в исчезновении катакомб и возникновении значительного числа обширных могильников в виде каменных ящиков (Лежги, Еголкас, Могогоали, Мецхал, Фуртоуг, Памет, Шуан). Связанный с этими могильниками погребальный обряд и характер сопутствующего покойникам инвентаря демонстрируют очевидную связь с раннехристианскими канонами захоронений в горах Кавказа<sup>12</sup>. Обилие подобных могильников, попутное оживление склеповой традиции в долине Армхи знаменуют решительную перемену в этническом составе населения. В специальных работах безоговорочно признается ассимиляция вайнахами алан, оставшихся в Джераховском ущелье после X в., причем процесс этот, как представляется, не был обременен отношениями антагонизма. Е. И. Крупнов верно заметил: «Самый факт использования уже ингушскими обществами древних аланских кладбищ для своих захоронений в более позднюю пору говорит о какой-то преемственной связи между ними»<sup>13</sup> и подтвердил свою мысль ярким примером — огромным могильником Мохе близ селения Шуан.

Но нельзя сбрасывать со счетов и конфессиональный момент. К концу X — началу XI в. христианизация затронула не только горных ингушей, но и восточных алан, причем тем сильнее, чем ближе они жили к областям, откуда распространялось христианское влияние<sup>14</sup>. Джераховское ущелье относилось к таким регионам, и стандартизация здесь погребального обряда алан и галгаев не выглядит противоестественной; он сформировался в соответствии с горскими нормами оформления раннехристианских могил.

Идентичная картина наблюдается и в нижней части Ассинского ущелья — на северных границах горной Ингушетии, где древности у селений Алкун, Верхний Даттых и др. свидетельствуют об аналогичном процессе вайнахо-аланского слияния.

В свете данных археологии раннесредневековый контингент жителей Джераховского ущелья выглядит, таким образом, как «смешанное вайнахское и аланское население» (Е. И. Крупнов) с преобладанием до X в. аланского и в XI—XII в. галгаевского этнокультурного компонента.

С этим выводом согласуются этногенетические предания ингушей и фольклорные сюжеты, связанные с конкретными памятниками материальной культуры (поселениями, могильниками, святыщами и пр.). Они фиксируются уже более 100 лет. Часть их стала предметом вдумчивого анализа (Ч. Ахриев, В. И. Долбежев, Л. П. Семенов, В. П. Христианович и др.). Особенно много занимались этногенетическими преданиями Е. И. Крупнов<sup>15</sup> и В. П. Кобычев<sup>16</sup>, причем последний записал много новых оригинальных сюжетов, сохранившихся в памяти ингушей.

<sup>11</sup> Г. Г. Гамбашидзе. Из истории связей Грузии и Ингушетии в средние века. — «Тезисы докладов IV „Крупновских чтений“». Орджоникидзе, 1974, с. 65—69; З. Ш. Дидебулидзе. Указ. раб., с. 16 сл.

<sup>12</sup> Х. М. Мамаев. Об интерпретации каменных ящиков Джераховского и Ассинского ущелий. — «Тезисы докладов VI „Крупновских чтений“». М., 1976, с. 36, 37.

<sup>13</sup> Е. И. Крупнов. Указ. раб., с. 54.

<sup>14</sup> В. А. Кузнецов. Алания в X—XIII вв. (Историко-археологические очерки). Автореф. докт. дис. М., 1970, с. 40 сл. Интересно, что во время раскопок Паметского могильника в октябре 1978 года были зафиксированы случаи, когда в сланцевом покрытии каменных ящиков отмечались целые жернова или их обломки. Это типично алано-осетинская погребальная традиция, восходящая к обычаю закрывать лаз в катакомбные захоронения жерновом.

<sup>15</sup> Е. И. Крупнов. Указ. раб., с. 53—55.

<sup>16</sup> В. П. Кобычев. Из этногенетических преданий ингушей. — «Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 году». М., 1971, с. 111—121; *его же*. Расселение чеченцев и ингушей..., с. 169—178. (см. там же библиографию).

Фольклорные произведения, в которых можно проследить древние ингуше-осетинские (аланские) контакты, касаются преимущественно Джераховского ущелья. Эти произведения позволяют сделать вывод, что массовое освоение выходцами с востока (из Галгачие) долины Армхи происходило около 1000—600 лет тому назад (В. П. Христианович полагал, что 1000—800 лет, более осторожный Е. И. Крупнов — что 800—600 лет), т. е. примерно в рамках X—XIII вв. О причинах появления тут галгаев говорится скупно, но в числе главных называются безземелье («Эта страна стала для нас тесной. Людям негде жить, а скоту пастись» — вот рефрен многих легенд), социальное притеснение галгайских верхов в горной Ассинской котловине (например, предание о возникновении селения Хули)<sup>17</sup> и личная инициатива тех, кто искал места под солнцем вне тесных границ исконного вайнахского «домена» в горном междуречье Ассы и Аргуна (предания о братьях Эгише и Галгае, о Дударове и пр.). Весьма знаменательно, что в разнотипных фольклорных сюжетах достаточно ясно говорится о том, что до расселения вдоль Армхи галгаев здесь обитали «осетины» (аланы) или «джелты», что, вероятно, одно и то же<sup>18</sup>. С ними связываются некоторые конкретные памятники (в том числе и «пещерные», т. е. катакомбные могильники). Как явствует из преданий, «осетины», «осетинское племя» были вытеснены из Джераховского ущелья за Терек. Но также очевидно и то, что эмиграция захватила не всех алан. Герой предания об основании селения Хули (первого в долине Армхи), беглец из Эгикала галгай Хаза, принимает в свой поселок «осетинскую» (аланскую) семью Чакха. В селеении Фуртоуг первопоселенцы ингуши нашли «пещерный» (катакомбный) могильник «джелтов», в котором по рассказам фуртоугцев рубежа XIX—XX вв. были погребены осетины — предки тех, кто впоследствии жил в Санибе и не порвал связей с Джерахом. Ценную запись нового предания опубликовал М. Х. Ошаев: «В ингушскую страну пришли предки осетин и стали мирно там жить. Они перемешались и слились с ингушами. Один ингуш, происходивший из осетин, пошел искать коров. В поисках их он дошел до местности Эль-Пхьа (горная Чечня. — В. В.) и решил здесь остановиться...». Информатор М. Х. Ошаева — потомок этого переселенца, называл себя «махло», в чем легко усматривается искаженное осетинское наименование ингушей Джераховского ущелья — «Маккхалон»<sup>19</sup>.

Интересна и сложна фольклорная оценка героя вайнахской нартпесни Сеска Солсы. Но если согласовать всю имеющуюся информацию о нем, то достаточно убедительной станет гипотеза, согласно которой корни этого образа уходят в аланскую среду<sup>20</sup>. Однако у вайнахов, причем более всего у горных ингушей, происходит существенная переоценка этого первоначально враждебного и отрицательного героя. В местных сказаниях наблюдается своеобразная двойственность его изображения: оставаясь типичным представителем «воинственных степняков» (У. Б. Далгат), «дыханием бескрайних степей древней Скифии и Алании» (В. И. Абаев), Сеска Солса «максимально приближается к вайнахскому эпосу к жизни, быту, нравам и обычаям вайнахских племен»<sup>21</sup>. Он — органичное звено многих фольклорных коллизий, происходящих в горной Ингушетии. И хотя народ, безусловно, предпочитает местных

<sup>17</sup> С. Ц. Умаров. О поселениях и некоторых особенностях социально-экономического развития горной Чечено-Ингушетии эпохи позднего средневековья. — АЭС, № 3, Грозный, 1969, с. 174.

<sup>18</sup> Это убедительное сопоставление произвел А. Ф. Гольдштейн, ориентируясь на название «аланского города Джулат» (см. А. Ф. Гольдштейн, Башни в горах. М., 1977, с. 209).

<sup>19</sup> М. Х. Ошаев. Рекогносцировочное описание памятников средневековья реки Терлой-Ахк. — АЭС, Грозный, 1966, с. 157, 158.

<sup>20</sup> У. Б. Далгат. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972, с. 105.

<sup>21</sup> Там же, с. 202.

героев, нарт Сеска Солса идеализируется. «Сеска Солса... у ингушей считается святым»<sup>22</sup>. И действительно, ему посвящено одно из святилищ Джераховского ущелья, а всевозможные «материальные следы» его эпической деятельности в этих местах окружены ореолом почитания<sup>23</sup>. Это служит еще одним доводом в пользу реальности глубоких этнокультурных связей между аланами и вайнахами. Только благодаря им мог возникнуть специфический алано-вайнахский эпический образ.

Возможности использования горского фольклора для проникновения в суть отдаленных событий местной истории еще далеко не исчерпаны. Недавно тонкий и весьма продуктивный анализ ингушских сказаний о мудреце Маго — представителе все того же «ираноязычного культурного мира», что и нарты — предпринял В. П. Кобычев. Он сделал вывод, что эпицентр экспансии Маго и его потомков в горной Ингушетии находится в Джераховском ущелье, затрагивая лишь частично прилегающие районы верховий Ассы<sup>24</sup>.

Другим примером могут служить ингушские предания о Бархой-Канте. Одно из них, записанное в разных вариантах Е. И. Крупновым в 1929 г. и В. П. Кобычевым в 1970 г., в котором обнаружены весьма значительные разночтения, побудило обратиться ко всем доступным легендам и вариантам этого цикла (их 7), обнародованным с 1875 г.<sup>25</sup>. В результате выяснилось, что самые ранние записи сюжета умалчивают о грузинской якобы принадлежности фольклорного партнера Бархой-Канта и его жены. Напротив, некий «христианский царь», «знатный иноземец» по имени Ерд, объявившийся на короткий срок в горной Ассинской котловине, этнически не идентифицирован. Однако стабильно подчеркивается, что Ерд и его дружина «пришельцы с севера», что возвращается Ерд (или после его убийства — дружина) «в Тарскую долину» (равнина, примыкающая с севера к Дарьяльскому проходу), где и была «страна Ерда». Хронологическое определение разыгравшихся событий облегчается, во-первых, тем, что весь цикл устойчиво связан с пребыванием галгаев лишь в верховьях Ассы; во-вторых, указанием на то, что там, в Галгачие, уже имелась «небольшая церковь», никак не связанная с деятельностью «христианского царя» Ерда, т. е. грузинская (Тхаба-Ерда?); в-третьих, наконец, тем, что в средневековые христианскими царями, правившими к северу от горной Ассинской котловины, были только цари Алании (X — середина XIII в.).

В. П. Кобычев отверг «северную версию» появления Ерда в горной Ингушетии, которую констатировал Е. И. Крупнов. Но это мнение протестует оценке всего цикла<sup>26</sup>. К тому же напрашиваются и еще два сопоставления. Во-первых, личное имя Ерд может иметь ясную аланскую этимологию, ибо в иранских языках «ард» и «äрд» обозначает магическую силу, святость, бога, клятву и пр.<sup>27</sup> И еще одно: фольклорные имя и биография пришельца с севера, христианского царя Ерда, во многом совпадают с судьбой исторической личности первой трети XI в., упоминавшейся выше, — «царя овсов Урдура». Разумеется, утверждать что-

<sup>22</sup> Б. Далгат. Страничка из северокавказского богатырского эпоса. — «Этнографическое обозрение», М., 1901, № 1, с. 40.

<sup>23</sup> У. Б. Далгат. Указ. раб., с. 132 сл.; А. О. Мальсагов. Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970.

<sup>24</sup> В. П. Кобычев. Из этногенетических преданий..., с. 111—121.

<sup>25</sup> Кроме вариантов, опубликованных Е. И. Крупновым («Несколько ингушских народных сказаний». — АЭС, № 2; Грозный, 1968, с. 255—257) и В. П. Кобычевым («Расселение чеченцев и ингушей...», с. 176, 177), см. У. Б. Далгат. Указ. раб., с. 360—369.

<sup>26</sup> Даже и в более поздних записях (1938 г.), в которых легенда уже «огрузинилась» и приобрела штрихи «книжной информации», ориентиром для движения фольклорного двойника «христианина Ерда» упорно называется местность вокруг «аула Ангушт», т. е. все та же Владикавказская долина — знаменитая область Ардос северокавказских алан (У. Б. Далгат. Указ. раб., с. 366, 368).

<sup>27</sup> В. И. Абаев. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I. М. — Л., 1958, с. 60 сл.

либо окончательно рискованно, но думается, что эти комментарии к циклу легенд о Бархой-Канте логично замыкают цепь фольклорных ингушских воспоминаний о месте алан в событиях истории (в том числе и этнической) горной Ингушетии, где имеются их весьма явные следы в долине Армхи и эпизодичные — в верховьях Ассы.

Коснувшись возможной этимологии имени Ерда, мы вплотную подошли к еще одному специфическому и малойсследованному виду источников — культовым памятникам<sup>28</sup>. В их хронологии и интерпретации много неясного<sup>29</sup>. Однако ныне все большие доказательства получает тезис, что часть зданий-святилищ в горной Ингушетии воздвигнута по крайней мере в предмонгольское время<sup>30</sup>. Высказана мысль и о связи святилищ с процессом ингушской колонизации Джераховского ущелья<sup>31</sup>. Сегодня в числе древнейших сохранившихся святилищ горной Ингушетии, синхронных или непосредственно примыкающих по времени строительства к христианским храмам X—XI вв. в Галгачие (Тхаба-Ерда, Алби-Ерда, Таргимский и др.), видятся такие святилища, как Галь-Ерда, Итаз-Ерда, Маги-Ерда, Тумгой-Ерда, Амгали-Ерда, Зодцах-Ерда, Сеска-Солса, «Меккал», Мятцили. Симптоматично, что все они располагаются к западу от Ассы, и сосредоточены в зоне Джераховского ущелья.

Во всех названных культовых постройках сочетаются специфически горские (зачастую трудно поддающиеся генетической оценке) и христианские черты, что, с одной стороны, позволяет трактовать их как «христианско-языческие храмы» (Л. П. Семенов, И. П. Щеблыкин, Е. И. Крупнов и др.), а с другой — продолжать считать их производными от грузинских христианских храмов в высокогорной зоне Кавказа, в том числе (но отнюдь не только!) и в Ингушетии (Г. Г. Гамбашидзе, Н. Н. Бараниченко и др.)<sup>32</sup>. Это, кстати, согласуется и с конфессиональной оценкой соседних им погребальных памятников, произведенной выше.

Но если ход рассуждений и система доводов о смешанном вайнахо-аланском населении Джераховского ущелья верны, то следует ожидать отголосков такого же этнического переплетения и в материалах, связанных со святилищами. И они есть! Можно установить ту или иную связь большинства перечисленных наиболее архаических святилищ западной Ингушетии с алано-осетинским компонентом. Ярче всего (кроме архитектурной близости многих форм и деталей святилищ в Осетии и Ингушетии)<sup>33</sup> эта связь запечатлелась в названиях культовых памятников и в фольклоре, который так или иначе относится к ним.

В. П. Кобычев показал связь цикла сказаний о Маго с кругом ираноязычных представлений, которые в конкретных условиях появления Маго в Джераховском ущелье с северокавказской плоскости (район Татартупа-Джолата) могут ассоциироваться только с аланами. Но именно этот цикл связан с такими святилищами, как Маги-Ерда, Тумгой-Ер-

<sup>28</sup> При написании этого этюда весьма полезными оказались полевые наблюдения Н. Н. Бараниченко в 1977 г. и некоторые данные из ее дипломной работы «Культовое строительство средневековых вайнахов в эпоху политеизма», за что я и выражаю ей искреннюю признательность.

<sup>29</sup> В. Б. Виноградов. Некоторые аспекты современного изучения средневековых культовых памятников Чечено-Ингушетии. — «Археология и вопросы атеизма». Грозный, 1977, с. 59—67.

<sup>30</sup> М. Б. Мужухоев. Материальная культура средневековой Ингушетии (XIII—XVII вв.). Автореф. канд. дис. М., 1972; *его же*. Материальная культура средневековой Ингушетии; А. Ф. Гольдштейн. Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. М., 1975; В. Б. Виноградов. Некоторые аспекты современного изучения средневековых культовых памятников...; В. П. Кобычев. Старинные культовые сооружения Северного Кавказа как исторический источник по истории жилищ края. — «Полевые исследования Института этнографии в 1975 году». М., 1977, с. 70 сл. и др.

<sup>31</sup> Н. Н. Бараниченко. К хронологии некоторых типов святилищ Чечено-Ингушетии. — «Археология и вопросы атеизма», с. 72.

<sup>32</sup> Отрицание этой версии в работах М. Б. Мужухоева базируется на полном игнорировании научной литературы последних 10 лет и не может считаться обоснованным.

<sup>33</sup> Л. А. Чибиров. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.

да (Тумга — сын Маго). Фольклорная трактовка Сеска Солсы выявляет аланскую подоснову этого образа, подвергшегося сильному видоизменению в ингушской среде. И закономерно определенное почитание Сеска Солсы у ингушей, появление святилища его имени в долине Армхи. Устойчивые ингуше-осетинские параллели давно отмечены применительно к таким культовым сооружениям, как Галь-Ерда, Мятцили и др. (Ч. Ахриев, А. Базоркин, Л. П. Семенов, Б. А. Алборов, В. П. Кобычев, С. Ц. Умаров и др.).

Появляются и новые факты. Так, основа названия вновь открытого святилища Итаз-Ерда близ селения Ольгета имеет прозрачную осетинскую этимологию (итаз — «вдовец») и побуждает вспомнить реально существовавшего в VIII в. аланского царя Итаза и осетинскую фамилию Итазата (Итазовы)<sup>34</sup>. Название местности, давшей имя святилищу «Меккал», имеет явственную связь с алано-осетинским наименованием р. Армхи — Маккал-дон («река коршунов»), и ингушей — «мăхъалон».

Принципиальное значение в свете этих параллелей приобретает и толкование термина «Ерда», сопутствующего абсолютному большинству архаичных «именных святилищ» (т. е. посвященных конкретному лицу, чаще всего основателю). Выше на примере имени фольклорного «христианского царя» Ерда (вероятно, аланского правителя, именуемого в грузинских источниках «Урдур») показана возможность аланской этимологии этого слова как термина культовой ираноязычной лексики. Отнюдь не противостоит считать, что оно пришло именно у вайнахов, смешавшихся с аланами (в том числе и на берегах Армхи, где стало характерной приметой обозначения полухристианских-полуязыческих зданий-святынь).

В горной Ингушетии мне известны 11 пунктов, имеющих в названии такое оформление (Пхомат-Ерда, Итаз-Ерда, Амгали-Ерда, Галь-Ерда, Фяппи-Ерда, Маги-Ерда, Зодцах-Ерда, Тумгой-Ерда, Тамыж-Ерда, Алби-Ерда, Тхаба-Ерда). Из них 7 локализируются в Джераховском ущелье, 2 — на границе ущелья и горной Ассинской котловины (Тумгой-Ерда и Тамыж-Ерда) и только 2 — на берегах Ассы, причем здесь они связаны с чисто христианскими (грузинскими) храмами (Алби-Ерда, Тхаба-Ерда). Топография сама по себе выразительна и станет еще бесспорней, если согласиться с тем, что в двух последних названиях «Ерда» — позднейшее хронологическое наслоение, не связанное с домонгольской эпохой. Это не голословная догадка. Ведь Леонти Мровели в XI в., определяя северные границы Эрети (часть Кахетии), доводил их «до Тке-ба, которую ныне именуют Гулгула» (т. е. Галгай, Глигви — горная Ассинская котловина)<sup>35</sup>. Резонно полагать: Тке-ба — это Тхаба — крупнейший из грузинских храмов в высокогорной зоне Кавказа и самый северный к тому же, расположенный у одноименной реки и одноименного ущелья (Тхаба-Чоч). И именно он в устах компетентного историка раннего средневековья не отмечен вторым термином — «Ерда». Относительно же грузинской церкви XI в., именуемой ингушами Алби-Ерда, следует помнить предположение Л. П. Семенова (разделяемое и Г. Г. Гамбашидзе), что ее изначальное название было «Твирлис-Цминда»<sup>36</sup>. Едва ли будет большой смелостью считать, что термин «Ерда» добавлен к названию этих церквей уже позднее под впечатлением устойчивой традиции, сложившейся в вайнахо-аланской этнической среде Джераховского ущелья.

К сказанному остается добавить, что лексические ингуше-осетинские параллели и фонетические особенности языка ингушей, порожденные

<sup>34</sup> В. И. Абаев. Указ. раб., с. 539; В. А. Кузнецов. Аланы и тюрки в верховьях Кубани. — АЭС, № 1, Нальчик, 1974, с. 83.

<sup>35</sup> Г. Н. Чубинашвили. Архитектура Кахетии. Тбилиси, 1959, с. 2.

<sup>36</sup> См.: Г. Г. Гамбашидзе. К объяснению названия храма Ткобя-Ерда. — «Мацне», 1974, № 2, с. 129, сноска 93.

влиянием алано-осетинского языка, уже давно привлекли внимание специалистов и дали немало подтверждений древности и прочности аланов-вайнахских связей<sup>37</sup>. Они, разумеется, были наиболее продуктивными не в зонах простого соприкосновения и соседства, а в районах органического переплетения двух языковых традиций как выражения сложного процесса языковой и этнической ассимиляции различных групп населения. Вхождение западной части горной Ингушетии в число этих областей мотивируется дополнительно и все более явно выявляемым пластом ираноязычной топонимики в Джераховском ущелье (его нижней половине)<sup>38</sup>. В этом состоит уникальная особенность данного микрорайона, отличающая его от всех прочих в горной Чечено-Ингушетии — от Дарьяльского прохода до Андийского хребта на границе с Дагестаном<sup>39</sup>.

Все изложенное согласуется между собой и позволяет сделать достаточно уверенный вывод о сложности этнического развития населения горной Ингушетии и о заметной роли в нем, в частности, длительных и разнообразных алано-вайнахских связей, которые были особенно активными на территории Джераховского ущелья и в низовьях Ассы, затрагивая, однако, и колыбель галгаев — горную Ассинскую котловину. В нижней части долины Армхи выявляется та среда, которая послужила чутким рецептором для этнических импульсов раннесредневековой эпохи. Вайнахская в своей древней основе, она в I тысячелетии испытала явную аланскую доминанту, развиваясь в русле конкретной истории народов округа Дарьяла. В первой трети XI в. сюда начинается массовая миграция выходцев из горной Ассинской котловины, которая продолжалась все предмонгольское время. Причины этого таятся во внутреннем положении (демографический взрыв и сопутствующее обострение социальных противоречий в среде галгаев) и внешнеполитических факторах (постоянно усиливающийся натиск Грузинского феодального царства и одновременное ослабление Алании). Поводом для открытого проявления назревшей тенденции стала вспышка алано-грузинского соперничества за влияние в верховьях Ассы в первой трети XI в., связанного с именами кахетинского владетеля Квирикэ III и аланского царя Урдура (Ерда?).

Военная победа Грузии и стимулированная ею дальнейшая грузинская политическая и культурно-конфессиональная экспансия объективно стали дополнительным побуждением к оттоку на запад той прослойки галгаев, которая более всего страдала в новых условиях.

Исторически правомерно видеть в ней первоначально сторонников традиционного общинного правопорядка, «слабые» семьи, тяготевшиеся формами нарождающегося феодального гнета, представителей мелкого полуязыческого-полухристианского (жреческого в своей изначальной сути) культового люда, весьма дееспособного на первых порах христианизации (еще поверхностной во многом!) местного общества и подверженного остракизму в условиях укрепляющейся и набирающей мощь христианской идеологии и иерархии, и, наконец, силы, стойко ориентировавшиеся на сохранение политико-экономических и культурных связей с аланами. Впоследствии миграция питалась внутренними неуря-

<sup>37</sup> *Вс. Миллер*. Язык осетин. М.—Л., 1962, с. 25, 26; *А. Н. Генко*. Из культурного прошлого ингушей.— «Записки коллегии востоковедов», т. V. Л., 1932, с. 715 сл.; *В. И. Абаев*. Осетино-вайнахские лексические параллели.— «Известия Чечено-Ингушского НИИ», т. I, в. 2, Грозный, 1959, с. 89—119.

<sup>38</sup> *А. Н. Генко*. Указ. раб., с. 720—727; *Б. А. Алборов*. Осетинские названия местностей к востоку от Осетии.— «Сб. научного общества при Горском пединституте», т. I. Владикавказ, 1929, с. 87—99; *В. Б. Виноградов, К. З. Чокаев*. Иранские элементы в топонимии и гидронимии Чечено-Ингушетии.— «Известия Чечено-Ингушского НИИ», т. VIII, в. 2, Грозный, 1966, с. 75—95; *В. П. Кобычев*. Расселение чеченцев и ингушей..., с. 171.

<sup>39</sup> *А. С. Сулейманов*. Топонимия Чечено-Ингушетии. Грозный, 1976.

дицами и столкновениями, все растущей земельной теснотой, кровной местью, религиозными распрями и, вероятно, известным государственным регулированием со стороны Грузии, остро заинтересованной в полном подчинении всей высокогорной зоны Кавказа, в безоговорочном включении ее в свои политические планы и границы.

На новом месте — в Джераховском ущелье — галгаевские переселенцы слились с давними соседями и партнерами (аланами) и постепенно ассимилировали их. Этот процесс, вероятно, протекал вплоть до начала установления татаро-монгольского господства на Кавказе, а полностью завершился в XIII—XV вв. в связи с новой волной миграций, охватившей Чечено-Ингушетию и приведшей к окончательной победе вайнахского элемента во всей зоне высокогорья и выселению в дальнейшем вайнахов на плоскость<sup>40</sup>. Но и в последующие столетия сохранялись специфически тесные контакты ингушей Джераховского ущелья с осетинами. Важно отметить, что недавно Н. Г. Волковой удалось убедительно охарактеризовать подвижность этнических границ в районе Дарьяла в XVI — первой половине XIX в. и, в частности, обосновать факт вторичной миграции осетин в низовья долины Армхи во второй половине XVIII в. с последующей ассимиляцией ингушами и этой волны ираноязычных поселенцев<sup>41</sup>. Все это лишний раз доказывает сложность этнической истории горной Ингушетии, в которой длительные взаимоотношения вайнахов и алано-осетин сыграли роль, далеко еще до конца не осознанную нами.

#### VAINAKH-ALAN RELATIONS IN THE ETHNIC HISTORY OF HIGHLAND INGUSHETIA

Since the Ingushes had in the past no written language the author, in elucidating the problems of their ethnic history, draws upon all possible sources — literary, archaeological, ethnographic and linguistic. An attempt is made in the paper to reconstruct the historical processes in Highland Ingushetia in the late medieval period with the aid of the above sources. The author comes to the conclusion that the Alans, who in the 1st millenium A. D. inhabited the Djerakh Ravine, had played an important role in forming the Ingush people. This is evidenced by the catacomb burials, the toponymy of the region, Ingush and Osset legends on the origins of their peoples and much else.

In the first third of the 11th century a mass east-west migration of the Ingush began from the Assin Hollow; this continued in Mongol times and came to an end between the 13th and the 15th centuries. The Ingush migration was caused by a population increase in their ancient land of origin which engendered something like a demographic explosion; it was also furthered by the Mongol conquest of mediaeval Alania and the political expansion of feudal Georgia.

The author further notes the role of Galgay (Ingush) settlers from the upper reaches of the Assa River who in the course of time assimilated the sparse Alan population. Intensive interrelations and cultural borrowing between the Ingushes and the Ossets (descendants of the old-time Alans) continued for a long time after this.

<sup>40</sup> В. П. Кобычев. Расселение чеченцев и ингушей..., с. 183 (карта).

<sup>41</sup> Н. Г. Волкова. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII — начале XX в. М., 1974, с. 128—130, 144.

**В. П. Алексеев**

**ГОРИЗОНТАЛЬНЫЙ ПРОФИЛЬ И РАЗВИТИЕ  
НОСОВОЙ ОБЛАСТИ У МЕЗОЛИТИЧЕСКОГО  
И РАННЕНЕОЛИТИЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ  
БАССЕЙНА ДУНАЯ (МОГИЛЬНИКИ ВЛАСАЦ  
И ЛЕПЕНСКИ ВИР)**

Введение объективных способов оценки уплощенности лицевого скелета в горизонтальной плоскости в краниологическую методику имеет свою историю. Не останавливаясь на нетрадиционных способах характеристики, не поддержанных в ходе дальнейших исследований<sup>1</sup>, эту историю формально следует начинать с известной работы английских биометриков, посвященной «лицевой уплощенности»<sup>2</sup>. Для оценки последней был предложен индекс, выражавший отношение высоты назиона над биорбитальной шириной к величине этой ширины. Одновременно в Институте антропологии МГУ Н. А. Абиндер выполнил работу, посвященную методике характеристики уплощенности лица в горизонтальной плоскости, которую он анатомически правильно называл «трансверзальной уплощенностью». К сожалению, опубликована эта работа была 25 лет спустя<sup>3</sup>. Геометрическое отношение, использованное биометриками, Н. А. Абиндер предложил вслед за Р. Мартином характеризовать с помощью угла при назионе и параллельно ввел измерение аналогичного угла при субспинальной точке, опирающегося в качестве основания на зигомаксиллярную ширину. Таким образом, в отличие от биометрической методики горизонтальный профиль описывался и в верхней, и в нижней части, что было и полнее и информативнее. Естественно, что рекомендации Н. А. Абиндера, хотя они не были долгое время опубликованы, привлекли внимание и быстро вошли в практическую работу. Видная заслуга в их пропаганде принадлежит Г. Ф. Дебецу: он был первым, кто использовал их с целью дифференциации энеолитического населения Минусинской котловины и неолитического населения Прибайкалья<sup>4</sup>, что потребовалось в связи с необходимостью опровержения гипотезы А. Хрдлички, объединившего эти морфологически различные формы.

<sup>1</sup> О них дает представление работа: A. Schreiner. Certain projective depth and breadth measurements of the facial skeleton in man.— «Biometrika», vol. XXXI, 1940, pt 1, 2.

<sup>2</sup> T. Woo, G. Morant. A biometric study of the «flatness» of the facial skeleton in man.— «Biometrika», vol. XXVI, 1934, pt 1, 2.

<sup>3</sup> Н. А. Абиндер. Трансверзальная уплощенность лицевого скелета.— «Антропологический сборник, II» (Труды Ин-та этнографии АН СССР) (далее — ТИЭ), т. I). М., 1960.

<sup>4</sup> Г. Ф. Дебеч. О древней границе европеондов и американондов в Южной Сибири.— «Сов. этнография», 1947, № 1.



Метрическая оценка развития переносья начинается с изобретения К. С. Мережковским в последней четверти прошлого века специального циркуля для измерения дакриальных и симотических размеров, к сожалению, оставшегося неопианным. Через несколько десятилетий появилась работа К. Райли, рекомендовавшая достаточно точную методику измерения симотических размеров и размеров, опирающихся на ринион и точки, наиболее низко расположенные на внешних краях носовых костей<sup>5</sup>. Затем после публикации работ М. Тилдесли<sup>6</sup> и методической статьи Дж. Моранта<sup>7</sup> измерение дакриальных и симотических размеров широко вошло в практику краниологических исследований английских биометриков, но не получило развития в западноевропейской антропологии и практически сейчас не фигурирует в краниологических публикациях западноевропейских и американских специалистов. Однако их широко применяют советские специалисты, одновременно использующие прямое определение выступания носовых костей к линии вертикального лицевого профиля с помощью углового измерения, введенного Р. Мартином<sup>8</sup>.

Если исключить известную работу У. Хауэллса по краниологии народов мира<sup>9</sup>, то в других западноевропейских публикациях углы горизонтального профиля разделяют судьбу измерений, характеризующих выступание носовых костей и высоту переносья. На первых порах эти углы казались особенно эффективными для разделения европеоидных и монголоидных серий, и такая традиционная оценка их, видимо, сохраняется и в настоящее время. Даже такой выдающийся знаток краниологии ископаемого человека и современных рас, как французский антрополог А. Валлуа, участвовавший во Всесоюзном этнографическом совещании в 1956 г. в Ленинграде, обсуждая с Г. Ф. Дебецем и автором этих строк значение перечисленных признаков, сказал: «Измерять их — Ваша проблема (т. е. проблема антропологии Советского Союза. — В. А.), а не проблема антропологии Западной Европы». Между тем все перечисленные признаки в разных сочетаниях позволили достаточно четко отграничить негроидные и австралоидные формы от европеоидных и монголоидных, а также дифференцированно оценить своеобразие многих локальных типов. Полемика по методическим вопросам, связанным с трактовкой этих признаков, по сути дела имела своей целью предложить какие-то нововведения в измерительную технику их определения, а не содержала какие-то сомнения в их высоком таксономическом значении и возможности с их помощью разграничивать разные локальные комплексы на краниологическом материале<sup>10</sup>. Поэтому и накопление данных о вариациях горизонтального профиля и развития носовой области в конкретных группах ископаемого и современного человечества продолжает оставаться актуальной задачей антропологической науки.

В январе 1978 г. автор имел возможность при содействии проф. П. Влаховича и Д. Срейовича изучить палеоантропологические коллек-

<sup>5</sup> K. Ryley. A study of the nasal bridge in the anthropoid apes and its relationship to the nasal bridge in man.— «*Biometrika*», vol. IX, 1913, pt 3, 4.

<sup>6</sup> M. Tildesley. A first study of the Burmese skull.— «*Biometrika*», vol. XIII, 1921, pt 2, 3.

<sup>7</sup> G. Morant. A first study of the Tibetan skull.— «*Biometrika*», vol. XIV, 1923, pt 3, 4.

<sup>8</sup> R. Martin. Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung. Jena, 1914.

<sup>9</sup> W. Howells. Cranial variation in man. A study of multivariate analysis.— «*Papers of the Peabody museum of American archaeology and ethnology*», vol. 67. Cambridge, Massachusetts, 1973.

<sup>10</sup> В. В. Бунак. Лицевой скелет и факторы, определяющие вариации его строения.— «Антропологический сборник, II» (ТИЭ, т. I). М., 1960; И. С. Гусева. О взаимосвязи назомалирного и зигомаксиллярного углов горизонтального профиля лицевого скелета у некоторых современных антропологических типов.— «Вопросы антропологии». в. 12, 1962.

ции, хранящиеся в Отделении археологии Философского факультета Белградского университета. Они состоят из двух серий черепов, полученных Д. Срейовичем при раскопках мезолитического могильника Власац и раннеолитического могильника Лепенски Вир. Археологический материал из первого могильника описан и его описание выйдет в свет в ближайшее время. Анализ материала и данные, полученные с помощью радиоуглерода, позволяющие отнести могильник к VII—VI тысячелетиям до н. э. Одна из дат, полученная в Радиоуглеродной лаборатории в Загребе, опубликована<sup>11</sup>: 5609±93 г. до н. э. Археологический материал из Лепенски Вира был исследован и описан в специальной монографии<sup>12</sup>. В ней же опубликована серия абсолютных дат, варьирующих от 5410 до 4610 г. до н. э. На основании этих дат и археологических аналогий могильник Лепенски Вир датируется VI—V тысячелетиями до н. э. Автор раскопок Д. Срейович считает возможным в связи с обнаружением в этом могильнике керамики рассматривать его как памятник самых ранних периодов неолитической эпохи.

Палеоантропологический материал из Власаца был изучен и подготовлен к печати Я. Немешкери. Он изучил и черепа из могильника Лепенски Вир, но результаты этой работы еще не опубликованы. Предварительная публикация Я. Немешкери содержит измерения лишь четырех черепов из раскопок первого года<sup>13</sup>. Он выделяет два краниологических варианта — один, сближающийся с типом верхнепалеолитического населения Европы, и другой, близкий к средиземноморскому, но типы эти выделены визуально, без какого-либо применения внутригруппового статистического анализа. Любопытно, что Ж. Минич, осуществивший графическую реконструкцию лицевого профиля по черепам из Лепенски Вира, увидел в восстановленных им физиономиях те же два типа<sup>14</sup>, хотя оба они в первую очередь отличаются друг от друга шириной и пропорциями лица, которых на профильном рисунке не видно. В общем, отвлекаясь от частных деталей, следует сказать, что в обоих случаях преобладает широколицый вариант, столь характерный для древних форм европеоидной расы, особенно относящихся к самым ранним этапам ее развития<sup>15</sup>.

Сохранность черепов далека от идеальной, что будет видно и из последующих таблиц: особенно пострадала лицевая часть, а в пределах лица — носовая область. Половой диморфизм выражен, как и в подавляющем большинстве других древних серий, вполне отчетливо, и поэтому определение пола не встречает затруднений. В серии из Власаца, по отношению к которой мне доступны были определения Я. Немешкери, имеются два случая (черепа № 48 и 83) расхождения между мною и венгерским исследователем, который считает их женскими. С моей точки зрения, развитие рельефа на обоих черепах, величина носовидных отростков, наконец, сами абсолютные размеры исключают эту возможность, и поэтому в последующих таблицах эти черепа фигурируют как мужские. Разумеется, это касается только моих измерений — я не пересчитывал средних по отдельным признакам и пользуюсь данными Я. Немешкери.

<sup>11</sup> Zivanovic. Cromagnon in the Iron Gate Gorge of the Danube.— «Nature» (England), vol. 260, № 5521, (April 8), 1976.

<sup>12</sup> Д. Срейович. Лепенски Вир. Новая праисторјска култура у Подунављу. Београд, 1969 (Стереотипное немецкое издание: LÜbbe Verlag, München, 1973).

<sup>13</sup> Я. Немешкери. Человек.— В кн.: Л. Срейович. Лепенски Вир (в немецком издании статья Я. Немешкери носит название «Die Bewohner von Lepenski Vir»).

<sup>14</sup> Z. Mikić. Lateralna osteomorfologiska rekonstrukcija praistorijskih lobanja sa nalazista Lepenski Vir.— «Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine» god. XIV (Centar za balkanologoska ispitivanja, kn. 12). Sarajevo, 1975.

<sup>15</sup> Сводки основных материалов: В. П. Якимов. Население Европейской части СССР в позднем палеолите и мезолите.— «Вопросы антропологии», в. 7, 1961; V. Bunak. Neolitische Schadeltypen Ost- und Westeuropas und ihre vergleichende Charakteristik.— «Anthropologiai Közlemenyek», Bd. V, fasc. 1, 4, 1961.

Непосредственные измерения горизонтального профиля, дакриальных и симотических размеров и угла выступания носовых костей к линии лицевого профиля представлены в табл. 1 по черепам из Власаца и в табл. 2 по черепам из Лепенски Вира. Из таблиц видно, что черепа из Власаца менее профилированы в верхней части лицевого отдела, чем серия из Лепенски Вира. Следует, пожалуй, отметить и сравнительно слабое выступание носовых костей в обоих случаях, когда его можно было фиксировать на черепах из Власаца. В то же время при столь малом числе наблюдений нет оснований придавать этим различиям какое-нибудь генетическое значение. Поэтому есть смысл суммировать данные по обоим могильникам, чтобы получить обобщенные средние.

	♂	♀
Назомаллярный угол	141,0 (16)	144,9 (18)
Зигомаксиллярный угол	133,5 (4)	125,4 (7)
Дакриальная высота	13,0 (2)	12,1 (6)
Дакриальный указатель	68,6 (2)	58,2 (6)
Симотическая высота	4,9 (6)	4,5 (7)
Симотический указатель	50,8 (6)	49,4 (7)
Угол носовых костей	30,0 (3)	33,5 (4)

Даже после суммирования наблюдений остаются какие-то соотношения, странные с морфологической точки зрения и свидетельствующие скорее о случайности колебаний: женские черепа менее профилированы в нижнем отделе, симотический указатель практически одинаков, носовые кости выступают сильнее на женских черепах. Все же можно, по-видимому, утверждать, что некоторая тенденция к уплощенности лицевого скелета в горизонтальной плоскости, отмеченная несколькими исследователями у древнего населения Европы по сравнению с современным<sup>16</sup>, имеет место и в данном случае.

Дальнейший анализ требует совокупного рассмотрения краниологического типа в целом, а не только данных о горизонтальном профиле и развитии носовой области. В табл. 3 приведены данные о черепах из Власаца по измерениям Я. Немешкери. По Лепенски Виру такие данные пока отсутствуют, так как опубликованные Я. Немешкери измерения четырех черепов из раскопок первого года не могут заменить полной характеристики серии. В то же время мы уже отмечали фрагментарность лицевого скелета в обеих сериях и малое число наблюдений по многим признакам, характеризующим горизонтальный профиль и выступание носовых костей. Поэтому, используя в дальнейшем средние по черепах из Власаца для размеров черепной коробки и лица, я добавил к ним из своей программы средние суммарные данные по обоим могильникам — Власацу и Лепенски Виру. Серия «бассейн Дуная», фигурирующая в табл. 4, охватывает, следовательно, по одним признакам черепа из одного могильника, по другим — из двух и хронологически может быть датирована VII—V тысячелетиями до н. э. В этой же таблице представлены мезолитические, а также некоторые неолитические материалы, выбранные для сравнения. Я старался опираться на серийные данные, так как большое число единичных находок, морфологически достаточно разнообразных, слишком трудны для интерпретации и до сих пор вызывают самые противоречивые суждения. Включены две

<sup>16</sup> I. Schwidetzky. Rassenkunde der Altslawen.— Beiheft zu. Bd VII der «Zeitschrift für Rassenkunde und die gesamte Forschung am Menschen», 1938; *её же*. Das Menschenbild der Biologie. Stuttgart, 1959 (2 изд.— 1971); В. П. Якимов. Начальные этапы заселения Восточной Прибалтики.— «Балтийский этнографический сборник» (ТИЭ, т. XXXII). М., 1956; *её же*. Горизонтальная профилированность лицевого отдела черепа у современных и древних людей.— «Вопросы антропологии», в. 4, 1960.

Таблица 1

## Горизонтальный профиль и развитие носовой области на черепах из могильника Власац

№ погребения и год раскопок	43 (1). Биорби- тальная ширина	Высота назиона над ней	77. Назо- маларный угол	Зигомаксил- лярная ши- рина ( $zm' - zm''$ )	Высота суб- спинале над ней	Зигомаксил- лярный угол	DC. Дакри- альная ши- рина	DS. Дакри- альная вы- сота	DS:DC. Дакриаль- ный указа- тель	SC. Симо- тическая ширина	SS. Симо- тическая высота	SS:SC. Си- мотический указатель	75 (1). Угол носовых костей
14 (1970)	100,5	16,0	145	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
27 (1970)	101,5	19,5	138	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
34 (1970)	105,0	11,0!	156!	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
41 (1970)	104,5	22,0	134	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
43 (1970)	108,5	15,5?	148?	106,0	21,5?	136?	—	—	—	—	—	—	—
48 (1971)	105,5	18,5	141	—	—	—	—	—	—	11,1	5,8	52,3	—
60 (1971)	109,5	15,5	148	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
69 (1971)	100,0	18,0	140	100,5	19,5	137	—	—	—	—	—	—	—
79 (1971)	96,5	21,0	133	—	—	—	—	—	—	—	—	—	27?
82 (1971)	103,5	20,5	136	—	—	—	—	—	—	9,6	5,5	57,3	—
83 (1971)	98,5	15,5	145	97,5?	21,5	132	—	—	—	7,8	3,5	44,9	23?
$\bar{x}(n) \sigma$	103,0 (11)	17,5 (11)	142,2 (11)	101,3 (3)	20,8 (3)	135,0 (3)	—	—	—	9,5 (3)	4,9 (3)	51,5 (3)	25,0 (2)
9 (1970)	99,0	14,0	148	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
26 (1970)	96,0	12,0!	152!	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
29 (1970)	93,0	16,0	142	93,5	22,0	129	—	—	—	—	—	—	—
32 (1970)	100,5	14,5	148	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
36 (1970)	—	—	—	93,0	25,0	123	—	—	—	—	—	—	—
38 (1970)	97,5	10,0?!	156?!	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
46 (1971)	109,0	20,5	138	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
55 (1971)	101,0	11,0!	155!	96,0	24,0	127	—	—	—	5,3?	3,7?	69,8?	—
67 (1971)	104,0	22,0	134	—	—	—	21,8	9,9	45,4	11,3	5,6	49,6	—
77 (1971)	100,5	16,5	144	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
$\bar{x}(n) \sigma$	100,2 (9)	15,2 (9)	146,3 (9)	94,2 (3)	23,7 (3)	126,3 (3)	21,8 (1)	9,9 (1)	45,4 (1)	8,3 (2)	4,6 (2)	59,7 (2)	—

Таблица 2

## Горизонтальный профиль и развитие носовой области на черепах из могильника Лепенски Вир

№ погребения	43 (1). Биорбитал ная ширина	Высота наизисна н. д. ней	77. Н зомаллярный угол	Зигомаксиллярная ширина ( $zm' - zm'$ )	Высота субспинале над ней	Зигомаксиллярный угол	DC. Дакриальная ширина	DS. Дакриальная высота	DS:DC. Дакриальный указатель	SC. Симотическая ширина	SS. Симотическая высота	SS:SC. Симотический указатель	75 (1). Угол носовых костей
7/II	112,5	21,0	138	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
30	99,0	21,0	134	—	—	—	—	—	—	11,0	5,5	50,0	—
45/B	119,5	20,0	143	—	—	—	20,2	12,3	60,6	9,3	3,9	41,9	—
64	102,0?	21,5?	134	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
69	99,5	16,5	143	102,5	24,5	129,0	18,0	13,8	76,7	8,9	5,2	58,4	40
$\bar{x} (n) \sigma$	106,5 (5)	20,0 (5)	138,4 (5)	102,5 (1)	24,5 (1)	129,0 (1)	19,1 (2)	13,0 (2)	68,6 (2)	9,7 (3)	4,9 (3)	50,1 (3)	40,0 (1)
14	90,0	11,0!	152!	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
20	—	—	—	—	—	—	21,0	14,9	71,0	8,7	5,1	58,6	38?
26	99,0	17,5	141	92,5	24,0	125	20,3	11,8	58,1	10,2	5,1	50,0	32?
29	93,0	16,0	142	97,0	26,5	122	20,6	9,9	48,1	10,3	2,8	27,2	33
32/A	102,5	19,0	139	—	—	—	21,3	12,8	60,1	11,2	4,7	42,0	—
35	91,0	11,5!	151!	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
47	98,0	18,5	138	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
49	—	—	—	91,0	21,5	129	—	—	—	—	—	—	—
54/D	96,5	12,5!	151!	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
60	102,0	20,0	137	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
62	97,0	17,5	140	97,0	26,0	123	19,8	13,1	66,2	9,7	4,7	48,5	31
$\bar{x} (n) \varphi$	96,6 (9)	15,9 (9)	143,4 (9)	94,4 (4)	24,5 (4)	124,8 (4)	20,6 (5)	12,5 (5)	60,7 (5)	10,0 (5)	4,5 (5)	45,3 (5)	33,5 (4)

Средние размеры и указатели черепов из могильника Власац (по Я. Немешкери)

Признаки	$\bar{x} (n) \sigma$	$\bar{x} (n) \sigma$
1. Продольный диаметр	194,1 (18)	186,1 (18)
8. Поперечный диаметр	140,1 (19)	141,8 (16)
17. Высотный диаметр от базиса	145,9 (7)	139,6 (11)
20. Высотный диаметр от порионов	122,3 (23)	117,4 (17)
5. Длина основания черепа	107,0 (4)	101,2 (10)
9. Наименьшая ширина лба	100,3 (21)	98,9 (15)
32. Угол лба ( <i>на-те</i> )	80,0 (7)	83,9 (9)
40. Длина основания лица	110,0 (2)	97,6 (5)
45. Скуловая ширина	138,0 (9)	133,4 (10)
48. Верхняя высота лица	71,3 (10)	69,4 (8)
51. Ширина орбиты от <i>mf</i> (лев.)	41,0 (5)	41,8 (9)
52. Высота орбиты (лев.)	33,0 (6)	31,9 (8)
54. Ширина носа	26,0 (13)	24,1 (10)
55. Высота носа	52,1 (9)	51,7 (9)
66. Бигонимальная ширина	108,0 (11)	98,8 (14)
72. Угол общего профиля лицевого скелета	86,3 (4)	82,5 (6)
8 : 1. Черепной указатель	72,3 (16)	76,3 (16)
45 : 8. Горизонтальный фациocereбральный указатель	98,4 (9)	93,9 (10)
48 : 45. Верхний лицевой указатель	51,9 (6)	52,5 (7)
52 : 51. Орбитный указатель от <i>mf</i> (лев.)	79,9 (5)	76,4 (8)
54 : 55. Носовой указатель	50,5 (7)	46,5 (9)

серии с территории Северной Африки<sup>17</sup>, две французские серии<sup>18</sup>, две мезолитические и четыре неолитические серии с территории Украины<sup>19</sup>, черепа из могильника на Южном Оленьем острове<sup>20</sup>, мезолитическая и неолитическая серии из могильника Звейниекы<sup>21</sup>. Для измерений горизонтального профиля в первых четырех группах с территории Северной Африки и Франции важна работа Г. Ф. Дебеца<sup>22</sup>. Использованы данные только по мужским черепам.

Как подойти к сравнению всех сопоставляемых между собой серий? Вариации отдельных признаков слишком неопределенны, чтобы можно было опираться на них в установлении сходства: горизонтальный профиль заметно различается в территориально близких группах (Афалу и Тафоральт в Северной Африке, Васильевка II и остальные могильники с территории Украины), то же можно сказать и про размеры лица (североафриканские могильники, мезолитическая и неолитическая серии из Звейниекы), не говоря уже о размерах черепной коробки (Тевьек и

<sup>17</sup> L. Cabot Briggs. The stone age races of Northwest Africa.—«Amer. school of prehistoric research», bull. 18. Cambridge, Massachusetts, 1955; D. Ferembach. La nécropole opaléolithique de Taforalt (Maroc oriental). Etude des squelettes humains. Rabat, 1962.

<sup>18</sup> S.-J. Pequart, M. Boule, H. Vallois. Station-nécropole mésolithique du Morbihan.—«Archives de l'Institut de paléontologie humaine», mém. 18, Paris, 1937; B. Валлуа. Палеоантропологические материалы из мезолитических могильников в Бретани.—«Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», вып. XXVIII, 1957.

<sup>19</sup> Т. С. Сурнина. Палеоантропологические материалы из Вольненского неолитического могильника.—«Антропологический сборник, III» (ТИЭ, т. LXXI). М., 1961; И. И. Гохман. Население Украины в эпоху мезолита и неолита (антропологический очерк). М., 1966; Г. П. Зиневич. Очерки палеоантропологии Украины. Киев, 1967; Т. С. Кондукторова. Антропология населения Украины мезолита, неолита и эпохи бронзы. М., 1973.

<sup>20</sup> В. П. Якимов. Антропологические материалы из неолитического могильника на Южном Оленьем острове.—«Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР», т. XIX. М.—Л., 1960.

<sup>21</sup> Р. Я. Денисова. Антропология древних балтов. Рига, 1975.

<sup>22</sup> Г. Ф. Дебец. О путях заселения северной полосы Русской равнины и Восточной Прибалтики.—«Сов. этнография», 1961, № 6.

Таблица 4

## Средние размеры черепов из мезолитических и неолитических могильников Европы и Северной Африки

Признаки	Афалу и др. могильники	Тафоральт	Тевьек	Гёдик	Васильевка I	Васильевка III	Васильевка II
1. Продольный диаметр	194,6 (29)	194,6 (14)	185,5 (7)	193,0 (4)	195,8 (10)	192,7 (16)	189,3 (10)
8. Поперечный диаметр	145,3 (30)	146,1 (14)	137,9 (7)	136,0 (4)	135,0 (9)	137,0 (16)	145,6 (10)
20. Высотный диаметр от порионов	120,6 (27)	118,3 (14)	119,1 (6)	119,7 (2)	120,8 (9)	119,9 (15)	122,4 (9)
9. Наименьшая ширина лба	98,5 (28)	94,0 (13)	97,5 (7)	102,7 (4)	96,6 (11)	98,2 (16)	106,8 (11)
45. Скуловая ширина	141,4 (26)	147,4 (8)	139,3 (7)	139,3 (3)	140,7 (11)	139,3 (16)	153,5 (9)
48. Верхняя высота лица	70,3 (26)	68,6 (11)	68,1 (7)	70,0 (2)	73,8 (10)	70,5 (14)	75,3 (7)
52. Высота орбиты (лев.)	31,2 (25)	32,4 (7)	30,5 (6)	30,7 (3)	33,3 (10)	32,5 (15)	32,0 (8)
54. Ширина носа	28,3 (28)	28,5 (9)	26,0 (7)	28,0 (2)	26,6 (4)	24,9 (13)	26,8 (8)
77. Назомалярный угол	138,6 (17)	144,8 (7)	140,0 (4)	133,7 (4)	136,5 (9)	140,1 (16)	144,0 (8)
Зигомаксиллярный угол	130,1 (13)	135,2 (7)	126,0 (4)	127,0 (1)	129,0 (2)	124,2 (13)	129,5 (6)
Признаки	Вовпиги	Вольнены	Деривка	Южный Олений остров	Звейниeki (мезолит)	Звейниeki (неолит)	Бассейн Дуная
1. Продольный диаметр	193,2 (35)	194,8 (12)	194,7 (42)	188,1 (30)	187,6 (12)	190,4 (14)	194,1 (18)
8. Поперечный диаметр	144,8 (37)	146,1 (12)	144,6 (50)	141,7 (27)	136,5 (13)	138,1 (14)	140,1 (19)
20. Высотный диаметр от порионов	122,2 (37)	122,6 (12)	124,7 (44)	114,5 (29)	114,5 (9)	118,8 (13)	122,3 (23)
9. Наименьшая ширина лба	101,2 (37)	101,9 (12)	101,5 (37)	98,1 (29)	96,8 (12)	99,3 (15)	100,3 (21)
45. Скуловая ширина	146,3 (36)	147,5 (12)	144,5 (12)	142,9 (23)	136,9 (11)	139,1 (12)	138,0 (9)
48. Верхняя высота лица	72,2 (31)	75,8 (12)	73,8 (16)	70,9 (21)	70,4 (10)	71,3 (12)	71,3 (10)
52. Высота орбиты (лев.)	32,5 (35)	33,6 (12)	32,4 (20)	33,7 (24)	32,3 (11)	33,9 (11)	33,0 (6)
54. Ширина носа	26,5 (30)	25,9 (12)	26,9 (16)	25,4 (21)	24,8 (12)	25,0 (12)	26,0 (13)
77. Назомалярный угол	138,7 (32)	138,3 (11)	138,6 (11)	144,2 (23)	139,8 (8)	138,2 (11)	141,0 (16)
Зигомаксиллярный угол	126,9 (26)	126,9 (12)	123,6 (7)	133,3 (18)	125,5 (9)	122,0 (8)	133,5 (4)

Гёдик). Таксономическая ценность признаков, обсуждение которых занимало столь большое место в работах недавнего прошлого, неопределима в этом случае из-за действия ряда факторов. В первую очередь это неполнота материала и вытекающее из нее незнание географической изменчивости отдельных признаков. Во-вторых, органически свойственная любому палеоантропологическому исследованию подмена строго синхронного рассмотрения изменчивости диахронным. В-третьих, сама неопределенность понятия таксономически ценных или ведущих признаков по отношению к ранним стадиям расообразования, а именно с ними мы и имеем дело в данном случае. Поэтому предпочтение отдано суммарной оценке различий, а признаки, включенные в табл. 4, выбраны с таким расчетом, чтобы по возможности исключить корреляцию между ними: именно поэтому в ней фигурируют ширина носа и высота орбиты без геометрически противоположных измерений этих элементов лицевого скелета. Высота от парионов выбрана в ущерб высотному диаметру от базина, потому что ее определение опирается в ископаемых сериях на большее число наблюдений.

Многочисленные способы суммарного сравнения, как было неоднократно показано, дают коррелированные результаты, и это обстоятельство делает достаточно проблематичным использование сложных методов: «...эти методы требуют сложных вычислений, и еще вопрос, оправдывают ли всегда окончательные результаты затраченные усилия»<sup>23</sup>. Поэтому я остановился на простой процедуре, в соответствии с которой суммарное расстояние определяется в пространстве эвклидовой метрики как корень квадратный из суммы квадратов разниц между признаками. Чтобы избежать от разной величины и размерности признаков, что делает их несравнимыми в статистическом смысле, использованы амплитуды колебаний в пределах сравниваемых серий, в масштабе которых и выражены разницы в вариациях соответствующих признаков. Окончательная формула имеет следующий вид:

$$D = \sqrt{\left(\frac{x - x_1}{x_{\max} - x_{\min}}\right)^2 + \left(\frac{y - y_1}{y_{\max} - y_{\min}}\right)^2 + \dots},$$

где  $D$  — суммарное расстояние,  $x, x_1$  — вариации одного из признаков в двух сравниваемых группах,  $y, y_1$  — вариации любого другого признака в двух сравниваемых группах,  $x_{\max}, y_{\max}$  — максимальные значения соответствующих признаков,  $x_{\min}, y_{\min}$  — минимальные значения соответствующих признаков.

Результаты всех произведенных расчетов представлены в табл. 5 отдельно для всех признаков, включая и углы, и только линейные размеры. Анализ всего таксономического поля, охватывающего сравниваемые мезолитические и раннеолитические серии, далеко выходит за рамки этого сообщения, и поэтому рассмотрим лишь те расстояния, которые непосредственно отделяют исследуемую серию из бассейна Дуная от других. Следует отметить, что линейные размеры и углы горизонтального профиля не образуют повторяющейся картины межгрупповых расстояний, хотя в обоих случаях мы и сталкиваемся с близким к нормальному распределением (рисунок). Рассматривая рисунок, нужно иметь в виду, что по горизонтали не совсем обычно отражены последовательные номера классов интервалов, условно обозначенных, начиная с наименьшего, с единицы до десяти, что оправдано необходимостью сравнить характер распределения рядов разной размерности. Как и во многих других случаях, дунайская серия неодинаково, например, отличается от неолитической серии из могильника Звейниекы по разным

<sup>23</sup> T. S. Constandse-Westermann. Coefficients of biological distance. An introduction to the various methods of assessment of biological distances between populations with special reference to human biological problems. Oosterhout, The Netherlands, 1972, p. 7.



Таблица 5

Попарные расстояния между сравниваемыми сериями. Вниз и налево — суммарные, вверх и направо — без угловых измерений

Название могильников	Афалу и др. могильники	Тафоральт	Тевьек	Гёдик	Васильев-ка I	Васильев-ка III	Васильев-ка II	Вовниги	Вольные	Дериив-ка	Южный Олений остров	Звейниeki (мезолит)	Звейниeki (неолит)	Бассейн Дуная
Афалу и др. могильники	—	0,6969	1,3338	0,9412	1,4595	1,3658	1,3710	0,7877	1,2957	0,8543	1,4252	1,5434	1,4379	0,9975
Тафоральт	0,9731	—	1,5551	1,4523	1,4380	1,4467	1,5954	1,0093	1,4335	1,2010	1,4427	1,6912	1,5238	1,2735
Тевьек	1,3752	1,7582	—	1,0414	1,5364	1,3507	1,7599	1,3953	1,9182	1,6059	1,2156	0,9662	1,2269	1,2874
Гёдик	1,0658	1,8695	1,1038	—	1,1399	1,0581	1,5832	1,1861	1,6745	1,2462	1,4873	1,3200	1,3228	1,0161
Васильевка I	1,4740	1,7597	1,5848	1,1772	—	0,7769	1,6587	1,0974	1,2560	1,0874	1,2636	1,2666	0,8767	0,7138
Васильевка III	1,4435	1,7224	1,3576	1,2235	0,9171	—	1,6206	1,0077	1,3277	1,1702	0,9229	0,7560	0,5098	0,5529
Васильевка II	1,4555	1,6544	1,8159	1,8449	1,7918	1,7062	—	0,8478	0,9217	0,9228	1,5253	1,9012	1,5834	1,4127
Вовниги	0,8243	1,3100	1,4019	1,2688	1,1265	1,0359	0,9928	—	0,6185	0,3869	1,1114	1,4604	1,0035	0,7039
Вольные	1,3184	1,6713	1,9262	1,7251	1,2764	1,3531	1,0828	0,6196	—	0,6070	1,3416	1,7777	1,2436	1,0070
Дериивка	0,9861	1,5895	1,6210	1,3469	1,1771	1,1789	1,1349	0,4608	0,6570	—	1,4182	1,6941	1,2453	0,7622
Южный Олений остров	1,5312	1,4509	1,3881	1,8261	1,4779	1,2098	1,5523	1,3099	1,5223	1,6750	—	0,7503	0,6418	1,0644
Звейниeki (мезолит)	1,6346	1,8981	0,9752	1,4343	1,3278	0,7628	1,9669	1,4675	1,7860	1,7037	1,0340	—	0,7525	1,1527
Звейниeki (неолит)	1,5637	1,9171	1,2741	1,4344	1,0360	0,5630	1,7615	1,0709	1,2979	1,2517	1,1987	0,8107	—	0,6579
Бассейн Дуная	1,0526	1,3250	1,4101	1,3067	0,8889	0,8993	1,4693	0,8879	1,1503	1,0910	1,1028	1,3068	1,1204	—

наборам признаков: по линейным размерам они очень сходны, тогда как углы горизонтального профиля существенно различаются в обеих группах, особенно на нижнем уровне.

Оценивая в общем сходство и отличия серии дунайских черепов от других серий, обращаем внимание на то, что три наименьшие величины расстояний падают на серии с территории Украины — две мезолитических (Васильевка I и Васильевка III) и одну неолитическую (Вовниги). Если исключить углы горизонтального профиля, то в категорию наименьших попадают еще расстояния с сериями из Дериивки и уже упомянутого могильника Звейниeki. И в этом случае из пяти наименьших рас

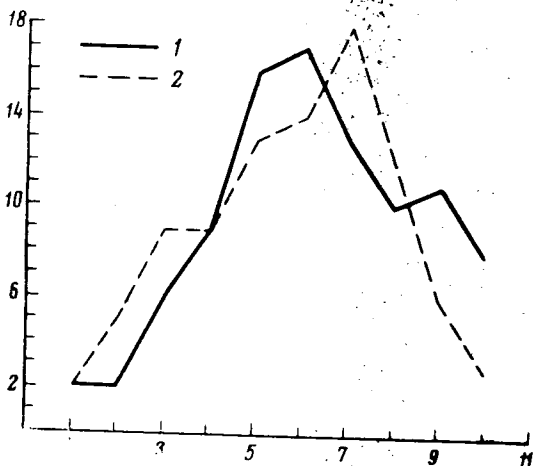


Рис. 1. Распределение расстояний между мезолитическими и ранне-неолитическими группами по сумме размеров. По горизонтали — номера классовых интервалов от минимума до максимума, по вертикали — число групп в пределах соответствующего интервала. 1 — суммарные расстояния по всем размерам, 2 — суммарные расстояния по линейным размерам (исключая углы)

стояний четыре падают на материал с территории Украины. Не постулируя непременно генетический характер этого сходства, для чего необходимы полная публикация данных о черепах из Лепенски Вира и анализ культурно-исторических взаимоотношений мезолитических и неолитических культур Средиземноморья, Центральной и Восточной Европы, все же нельзя не обратить на него внимания. Важно отметить, что в рамках всей матрицы расстояний, представленной в табл. 5, меньшие расстояния по сравнению с только что рассмотренными отражают таксономические взаимоотношения между отдельными неолитическими могильниками Украины (Вовниги — Дериивка) и могильниками Украины и Восточной Прибалтики (Васильевка III — Звейниeki, неолитическая серия). Неолитический материал из Звейниeki заметно отличается от мезолитического, на что обратила внимание и первая исследовательница этого материала Р. Я. Денисова<sup>24</sup>; весьма вероятно, что неолитическое население Латвии было пришлым, и в этой связи сходство с серией из Васильевки III представляется весьма симптоматичным. Возвращаясь к положению серии из бассейна Дуная в системе таксономических взаимоотношений внутри европейского и североафриканского населения эпохи мезолита и неолита, можно указать, следовательно, что какие-то «сгустки» наибольшего сходства характерны для отдельных групп в пределах Восточной Европы, с ними сближаются группы, оставившие могильники Власац и Лепенски Вир в бассейне Дуная, тогда как по-

<sup>24</sup> Р. Я. Денисова, Указ. раб.

пуляции южных районов Западной Европы и Северной Африки входили в зону действия иных расогенетических процессов, различаясь в то же время существенно между собой.

В заключение необходимо подчеркнуть еще одно важное обстоятельство, гораздо менее очевидное при рассмотрении отдельных признаков, чем при оценке их комплексов и вычислении таксономических расстояний между сравниваемыми группами по сумме признаков. Большие и очень большие расстояния разделяют в отдельных случаях как географически далеко отстоящие одна от другой серии (мезолитические могильники Северной Африки в целом и могильники на северо-востоке Европы), так и более близкие территориально (Южный Олений остров—мезолитические и неолитические могильники Украины). Относительно малые таксономические расстояния иногда разделяют очень удаленные одна от другой серии (Афалу и другие близкие могильники — Деривка, Афалу — Вовниги). Во всем этом трудно не увидеть следов краниологического полиморфизма, о котором убедительно писал В. В. Бунак по отношению к верхнепалеолитическому населению<sup>25</sup> и который, по-видимому, вообще был характерен для ископаемых гоминид в целом<sup>26</sup>.

#### **THE HORIZONTAL PROFILE AND THE DEVELOPMENT OF THE NASAL ZONE IN THE MESOLITHIC AND EARLY PALAEOLITHIC POPULATION OF THE DANUBE DRAINAGE AREA (THE VLASAC AND LIPENSKI VIR BURIALS)**

The horizontal profiles in the Mesolithic and Neolithic series from the Vlasac and the Lipenski Vir burials have been investigated. The taxonomic distances between certain Mesolithic and early Neolithic series from the European area (including the series named above) have been estimated.

In some cases both series geographically located at a great distance from one another (e. g. Mesolithic burials in Northern Africa as compared with those located in the north of Eastern Europe) and those situated closer to one another (South Deer Island and the Mesolithic and Neolithic burials in the Ukraine) are taxonomically far apart. Sometimes series that are geographically separated by a wide distance (Afalu and other closely situated burials such as Deriivka, Afalu — Vovnigi) unexpectedly show relatively small taxonomic distances. All this undoubtedly indicates traces of a wide variety of cranio-logical forms (cranio-logical polymorphism) which has been convincingly demonstrated by V. V. Bunak with regard to Upper Palaeolithic population and which appears to have been characteristic of fossil Hominidae as a whole.

<sup>25</sup> В. В. Бунак. Выступления на совещании по проблеме происхождения Homo sapiens.— «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», в. IX, 1950; *его же*. Человеческие расы и пути их образования.— «Сов. этнография», 1956, № 1; *его же*. Череп человека и стадии его формирования у ископаемых людей и современных рас.— ТИЭ, т. XLIX. М., 1959.

<sup>26</sup> Об этом см.: В. П. Алексеев. Палеоантропология земного шара и формирование человеческих рас. Палеолит. М., 1978.

**К. Л. Татарина**

## **РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МАСАЕВ**

(ПО ФОЛЬКЛОРНЫМ МАТЕРИАЛАМ)

Масаи, скотоводческий народ нилотской группы, обитают в настоящее время в пограничных районах между Кенией и Танзанией и насчитывают около 400 тыс. человек<sup>1</sup>.

Записей фольклора на языке масаев нет, так как до последнего времени они не имели своей письменности<sup>2</sup>. Устному фольклору масаев уделяли внимание очень немногие ученые. Первые и наиболее полные материалы по фольклору были собраны одновременно (конец XIX — начало XX в.) у масаев Кении А. К. Холлисом и у масаев тогдашней Танганьики (ныне материковая часть Объединенной Республики Танзании) М. Меркером. Один из фольклорных текстов есть у работавшего примерно в то же время С. Л. Хинде.

Фольклорные тексты, собранные и записанные этими европейскими исследователями, представляют собой сказки, мифы, предания, песни, пословицы, загадки, поговорки, проклятия.

М. Меркер<sup>3</sup> приводит в литературной обработке записи сказок, преданий и одного из мифов, названного им «О сотворении мира»; другие космогонические мифы он дает в отрывочных пересказах. С. Л. Хинде<sup>4</sup> приводит в литературной обработке миф «О четырех богах». А. К. Холлис<sup>5</sup> публикует наиболее разнообразные материалы: записи сказок, мифов, песен, пословиц, поговорок, загадок и некоторых проклятий, а также ряда молитв, которые, строго говоря, не могут быть отнесены к фольклору, но содержат ценный материал по традиционным религиозным воззрениям масаев. В отличие от С. Л. Хинде и М. Меркера А. К. Холлис публикует подстрочную запись некоторых текстов (сказок), что дает возможность уточнить многие термины.

К сожалению, именно мифы, ценнейший источник по религии, приведены А. К. Холлисом в литературной обработке (а часть в пересказе),

<sup>1</sup> Вычислено по кн.: «Африка. Экономический справочник». М., 1974, стр. 31, 33.

<sup>2</sup> В 1854 г. немецкий миссионер И.-Л. Крапф опубликовал словарь одного из диалектов языка масаев; в 1905 г. чиновник колониальной администрации, впоследствии видный ученый, А. К. Холлис издал книгу, в которой содержался и грамматический очерк масайского языка, а в 1955 г. Джон Томпо оле Мпайеи (Томбо оле Мбаи), учитель-масаи, получивший высшее образование в Англии, в соавторстве с А. Такером написал грамматику языка масаев.

<sup>3</sup> M. Merker. Die Masai. Berlin, 1910.

<sup>4</sup> S. L. & Hinde. The last of the Masai. London, 1901 (в заглавии указано имя жены С. Л. Хинде, но, так как она оказывала ему только техническую помощь в работе над книгой, в дальнейшем будет упоминаться один автор — С. Л. Хинде).

<sup>5</sup> A. C. Hollis. The Masai. Their language and folklore. Oxford, 1905.

без подстрочника; к тому же им опубликованы не все известные ему варианты мифов и сказок<sup>6</sup>, и поэтому практически невозможно сравнить различные редакции одного текста и проследить по ним эволюцию религиозных представлений масаев.

Общий недостаток рассматриваемых публикаций — отсутствие сведений об обстановке, в которой рассказывались мифы (некоторые материалы такого рода есть о молитвах). Поэтому неизвестно, связан ли данный миф с какими-то ритуальными действиями, был ли он известен лишь прошедшим инициации членам общества или же всем масаям и т. д. Однако, несмотря на некоторое методологическое несовершенство записи источников и их неполноту, этот материал дает ценные сведения о религиозных представлениях масаев, которые, насколько можно судить по наблюдениям более поздних исследователей<sup>7</sup>, по настоящее время в основных чертах не изменились.

В фольклоре масаев представлены практически все жанры, кроме эпоса<sup>8</sup>. Сказки масаев можно разделить на волшебные (например, «О войне и эн-гукуу»), бытовые (например, «Заботливый отец» и др.), сатирические (например, «О жадности старика и его жены»), о животных (например, «О зайце и слонах»); мифы — космогонические (например, «О Солнце и Луне»), этногонические (например, «О пещере на реке Ати и масаях-лумбва»), этиологические («О войне и его сестрах»), антропогонические (например, «Первые люди на земле»). Несколько особняком стоит миф, названный М. Меркером «О сотворении мира»<sup>9</sup>, в котором библейские представления сочетаются с традиционными масайскими верованиями, с легендами о возникновении родов и племен, с преданиями о прошлом масаев и т. д.

М. Меркером же записаны предания масаев, рассказывающие об их переселении на занимаемую ныне территорию, об обычаях народов, живших по соседству с масаями на их прародине<sup>10</sup>. Из песен в указанных источниках приводятся только песни воинов («военные» песни) и песни женщин, исполняемые на празднике по случаю рождения ребенка.

Пословицы, поговорки и загадки можно разделить на «хозяйственные»; характеризующие обычаи, связанные с явлениями природы; «общепhilософские», встречающиеся в той или иной форме у всех народов (типа «нет дыма без огня»).

Кроме того, есть записи проклятий; как уже говорилось, среди фольклорных текстов имеются и молитвы, которые условно можно разделить на «родильные», «военные» и молитвы о дожде.

Источниками для характеристики религиозных представлений масаев служат в первую очередь мифы (за исключением в данном случае этиологических), затем условно относимые к фольклору молитвы, волшебные сказки и некоторые проклятия.

Из сказок видно, что масаи верили в злых, приносящих людям вред, существ, которые в подлинниках называются эн-гукуу и эн-диамасси (эн-диамасси). И А. К. Холлис, и М. Меркер переводят эти термины как «дьявол», «демон», «чудовище»<sup>11</sup>. В фольклоре эн-гукуу выступает

<sup>6</sup> Там же, с. 198, 200.

<sup>7</sup> L. S. B. Leakey. Some notes on the Masai of Kenya colony.— «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», v. LX, 1930, p. 205; D. Storrs Fox. Further notes on the Masai of Kenya colony.— «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», v. LX, 1930, pp. 454, 455, 456, 458, 461, 462; S. S. Ole Sankan. The Masai. Nairobi — Dar-es-Salaam — Kampala, s. a., pp. 1, 22, 24, 53, 54, 56, 59, 60.

<sup>8</sup> Возможно, что эпические произведения масаев не были записаны и опубликованы исследователями. Из имеющихся текстов герой в сказке «О войне и лумбва» (А. С. Hollis. Указ. раб., с. 189, 190) имеет некоторые черты эпического богатыря.

<sup>9</sup> М. Merker. Указ. раб., с. 270—288.

<sup>10</sup> Там же, с. 289—300.

<sup>11</sup> Там же, с. 223, 224; А. С. Hollis. Указ. раб. с. 115, 127, 144, 147.

в роли чудовища, имеющего в разных сказках от одной до девяти голов и длинный хвост<sup>12</sup>.

В сказке «О воинах и эн-гукуу»<sup>13</sup> девятиголовый эн-гукуу живет в лесу, где он истребил все живое. В этот лес приходят два брата-воина. Младший оказывается бессильным перед колдовскими чарами, и эн-гукуу проглатывает его, а старший вступает в единоборство с чудовищем и, победив, отрезает ему коготь, из которого выходят все проглоченные им звери, птицы, насекомые и, наконец, младший брат воина. Страху и неловкости младшего брата противопоставлена уверенность и ловкость старшего.

Когда братья отправляются за водой, хворостом и т. д., которые кричат, когда до них дотрагиваются, младший брат в страхе убегает, старший же набирает воды, приносит хворост. Появление эн-гукуу несколько не пугает старшего воина. Даже когда чудовище проглатывает его младшего брата, воин только грозит эн-гукуу, что завтра расправится с ним, после чего укладывается спать.

Возможно, что в этой сказке нашли отражение обряды инициаций, которые играли огромную роль в жизни масаев. Только пройдя их, подростки становились полноправными членами общества. В соответствии с патриархальной организацией общества основное внимание уделялось инициациям мальчиков. Образ проглатывающего чудовища характерен для религии многих этносов, сохранивших эти обряды, в частности австралийцев, банту и др. Эти народы рассказывали, что мальчиков во время инициаций проглатывает чудовище и они умирают, а затем возрождаются к новой жизни — жизни взрослого члена племени. Прошедшие инициации знали, что никакого чудовища нет и что иницируемых на некоторое время поселяют отдельно, где они участвуют в различных обрядах и обучаются обычаям племени, правилам поведения и обязанностям взрослых людей. В сказке «О воинах и эн-гукуу» образ проглатывающего чудовища инициаций, вероятно, трансформировался в эн-гукуу. Если принять это предположение, становится понятным спокойствие и уверенность в себе старшего брата. Правда, в сказке говорится, что оба брата прошли обряды инициаций, однако младший брат не обнаружил приобретенных во время этого навыков, из чего можно сделать вывод, что связь с обрядом, по всей вероятности, уже не осознавалась рассказчиками, а сама сказка, вероятно, сформировалась в результате десакрализации рассказывавшегося во время инициаций мифа.

В другой сказке («Об эн-гукуу по имени Сае-Кидонгон и детях»)<sup>14</sup> образ эн-гукуу несколько меняется и получает дальнейшее развитие. Вместо проглатывающего чудовища инициаций он выступает, видимо, в роли «хозяина» животных, на что, возможно, указывает страх диких животных перед ним (завидев пыль, поднимающуюся от приближения Сае-Кидонгон, гиены убегают; спасаются бегством и львы при виде кончика его хвоста). После гибели эн-гукуу дети получают его огромное стадо и, разбогатев, возвращаются домой.

Что касается эн-диамасси, то он выступает как оборотень-людоед («Бык-людоед»<sup>15</sup>, «О Коньке и его отце»<sup>16</sup>). Однако в сказке «Гиена, шакал и эн-диамасси»<sup>17</sup>, являющейся вариантом сказки «О зайчиче, гиене и пещере львицы»<sup>18</sup>, эн-диамасси по своей сущности сближается с образом эн-гукуу из сказки «О воинах и эн-гукуу». Он пожирает не только людей, но и животных; живет он в пещере (эн-диамасси из сказ-

<sup>12</sup> А. С. Hollis. Указ. раб.; «О воинах и эн-гукуу» с. 115—116; «Об эн-гукуу по имени Сае-Кидонгон и детях», с. 127—129.

<sup>13</sup> Там же, с. 115—116.

<sup>14</sup> Там же, с. 128, 129.

<sup>15</sup> М. Merker. Указ. раб., с. 224, 225.

<sup>16</sup> А. С. Hollis. Указ. раб., с. 143—147.

<sup>17</sup> М. Merker. Указ. раб., с. 223, 224.

<sup>18</sup> А. С. Hollis. Указ. раб., с. 212—215.

ки «Бык-людоед» поселился вместе с людьми, в сказке «О Коньеке и его отце» — поодаль от людей, в таком же краале, как и они. В этой последней сказке он появляется в образе человека, но с длинным хвостом<sup>19</sup>).

Интересно, что в мифе «О сотворении мира», несущем на себе явное влияние библии, образ эн-диамасси получает дальнейшее развитие. Он выступает в роли дракона Ненаунира, антипода бога-творца, убив которого, бог оплодотворяет прежде пустынную землю кровью своего противника<sup>20</sup>. В этом мифе в образе антипода бога-творца слились представления о двух традиционных образах сил зла традиционной религии масаев — эн-диамасси и Ненаунира (Эн-ау-нира). В посвященном этому персонажу мифе<sup>21</sup>, где он назван «дьяволом», говорится, что прежде Ненаунир был львом, а затем одна половина его тела превратилась в человека, а другая окаменела. Иногда он появляется в виде полульва-получеловека, но может менять свой облик. Питается Ненаунир исключительно человеческим мясом, которое добывает, подманивая к себе путников криками о помощи. Живет он в лесу, чаще всего под деревом, дающим густую тень (масаи называют его э-силаи). Набрасываясь на свою жертву, Ненаунир кричит: «Я принадлежу к племени Айзер, защищайся, если можешь» (из племени Айзер происходили верховные правители масаев — великие ол-ойбоны, являвшиеся одновременно самыми могущественными колдунами Масаиленда). Насколько можно судить, в отличие от эн-гукуу и эн-диамасси Ненаунир в традиционной религии масаев бессмертен<sup>22</sup>.

Говорить о какой-то иерархии эн-гукуу, эн-диамасси и Ненаунира вряд ли возможно. Насколько можно судить, у каждого из них была своя «сфера деятельности» (как у Морозко, леших и прочих персонажей славянского фольклора). Однако возможно, что, поскольку Ненаунир бессмертен и всегда враждебно относится к людям, его считали наиболее опасным.

В фольклоре масаев можно проследить следы анимизма. Вера в духов предков отражена в сказке «О Коньеке и его отце», в которой дух матери эн-диамасси предупреждает попавших в его хижину девушек о том, что ее сын — людоед. (По данным С. Л. Хинде<sup>23</sup>, масаи верили, что духи предков превращались в змей и поселялись в хижинах потомков, причем последние кормили их молоком. При нападении враги в первую очередь старались убить этих змей-покровительниц. В данной сказке дух не перевоплощался в змею.) Вера в духов хижин, вероятно напомиавших домовых славянских сказок, прослеживается по сказке «Об эн-гукуу по имени Сае-Кидонгои и детях». Духов хижин, видимо, очень боялись; во всяком случае, Сае-Кидонгои, решив, что к нему приходил дух хижины его матери, повесился.

Масаи верили в существование сказочных существ, обитающих в горных пещерах, вернее в недрах горы, и выходящих по ночам в пещеру<sup>24</sup>. Если днем в пещере оказывались люди, они слышали, как обитатели пещеры переговаривались между собой и как мычал их скот. Женщины, приходившие сюда молиться, оставляли подарки жителям пещеры, однако считалось, что подношения бесплодных женщин не принимаются. Возможно, что впоследствии из веры в эти существа могли развиться представления об обитателях подземного мира; их образ жизни был таким же, как у масаев. Подобные представления о подземном мире сохранились у многих народов Африки и других частей света, на-

<sup>19</sup> A. C. Hollis. Указ. раб., с. 144.

<sup>20</sup> M. Merker. Указ. раб., с. 270.

<sup>21</sup> A. C. Hollis. Указ. раб., «Дьявол», с. 265, 266.

<sup>22</sup> Там же, с. 266.

<sup>23</sup> S. L. & H. Hinde. Указ. раб., с. 101, 102.

<sup>24</sup> А. К. Холлис приводит миф «Пещеры», относящийся только к пещере горы Доньо Нгаи, однако указывает, что подобные мифы широко распространены среди масаев (A. C. Hollis. Указ. раб., с. 280).

пример, у населения Анголы, нганасан и пр.<sup>25</sup> Правда, у них подземный, или нижний, мир населен мертвецами.

Из мифа «Пещеры» следует, что, хотя упоминающиеся в нем существа обитали в горной пещере, на срубленном неподалеку от этой горы дереве появлялась кровь. Таким образом, жители пещер как бы раздваивались, обитая одновременно и в недрах горы, и в ближайших деревьях, являясь чем-то средним между существами, напоминавшими европейских гномов и античных дриад. Видимо, они представляли собой нечто вроде «гениев места».

Этот же миф позволяет сделать вывод о том, что у масаев существовали если не священные рощи, то по крайней мере священные деревья, которые не разрешалось рубить. Об этом же свидетельствуют указания С. Л. Хинде<sup>26</sup> на то, что масаи поклонялись дереву, называемому ими орререто, приносили ему в жертву коз и украшали его травой, имеющей у них магическое значение. Они верили, что если это дерево упадет, на расположенные поблизости краали обрушатся несчастья. Возможно, что следы культа деревьев отражены и в сказке «О женщине и детях сикоморы»<sup>27</sup>, в которой бездетная женщина обратилась за помощью к колдуну. Он велел ей наполнить плодами сикоморы горшки для приготовления пищи и уйти на прогулку. Вернувшись, она увидела, что ее крааль полон детей. Она долгое время жила счастливо со своими детьми, но однажды, рассердившись, закричала им, что они — дети дерева. После этого дети опять превратились в плоды и вернулись на сикомору.

В фольклоре масаев имеются также следы тотемизма. По всей видимости, в сказке «О вороне, женившемся на женщине»<sup>28</sup> причудливо преломляются существовавшие в древности поверья о браке с тотемом. На это указывает конец сказки: братья женщины и их друг убивают ворона и забирают женщину домой. В аналогичных сюжетах у других народов брак с тотемом или хозяином зверей (птиц и т. д.) приносит женщине и ее родственникам счастье<sup>29</sup>. Поскольку изменение тотема мало вероятно, одним из объяснений этой концовки первоначального мифа, трансформировавшегося в сказку, может быть исчезновение рода, тотемом которого был ворон, и сохранение отголосков родового поверья о браке с тотемом среди уцелевших членов данного рода, влившихся в другие роды (об исчезновении в результате эпидемий и междоусобиц целых групп масаев и о возможности принятия в род чужаков свидетельствуют данные ряда исследователей<sup>30</sup>). Известно также, что отдельные роды масаев ассоциировались с определенным видом змей<sup>31</sup>.

Из мифов масаев видно, что для их религии характерно стремление дать обыденное, понятное объяснение многим явлениям, перенести черты привычной им земной жизни на небо и в недра земли. К сожалению, относительно четкую систему мироздания дает только записанный М. Меркером миф «О сотворении мира», который вряд ли можно отнести к собственно масайским. Поэтому он будет позднее рассмотрен отдельно.

По представлениям масаев, и на небе живут люди, занимающиеся, как и сами масаи, скотоводством<sup>32</sup>. Большую и Малую Медведицы ма-

<sup>25</sup> Например, «Банго а Мусунго». См. «История Черной земли. Сказки и легенды Анголы». М., 1975, с. 108, 109; «Сказки и предания нганасан». М., 1976, с. 21.

<sup>26</sup> S. L. & Hinde. Указ. раб., с. 102-103.

<sup>27</sup> A. C. Hollis. Указ. раб., с. 164, 165.

<sup>28</sup> Там же, с. 201, 202.

<sup>29</sup> Например, «Про Кошечу». — «Сказки Терского берега Белого моря». Л., 1970, с. 82—86; «Жена из журавлиного гнезда». — «Сокровищница». София, 1972, с. 159—163.

<sup>30</sup> S. S. Ole Sankan. Указ. раб., с. 4—6; G. W. B. Huntingford. The Southern Nilo-Hamites. London, 1953, p. 11; M. Merker. Указ. раб., с. 30.

<sup>31</sup> S. L. & H. Hinde. Указ. раб., с. 102; D. Storrs Fox. Указ. раб., с. 458.

<sup>32</sup> M. Merker. Указ. раб., с. 206.



саи считают озерами, из которых пьет небесный скот<sup>33</sup>; четыре главных звезды из созвездия Южного Креста и две большие звезды Центавра — пастухами, стерегущими скот доброго бога Нгаи Нарока<sup>34</sup>; созвездие Ориона — стариками (Меч Ориона) и вдовами (Пояс Ориона), старающимися выйти замуж за стариков и потому преследующими их<sup>35</sup>; радугу — плащом старейшины<sup>36</sup>, а зарницы — сверкающими брызгами воды, расплесканной живущей в облаках огромной птицей<sup>37</sup>. Возникновение Млечного пути они объясняют пролитым во время одного из небесных набегов молоком<sup>38</sup>. По другим данным<sup>39</sup>, Млечный путь составляют дети Нгаи Нарока. Остальные звезды (за исключением Венеры) масаи называют глазами Нгаи Нарока<sup>40</sup>, приобретающего, таким образом, сходство с древнегреческим стоглазым Аргусом.

Небо и землю, солнце и луну, день и ночь масаи считают супругами<sup>41</sup>.

Передвижение по небу солнца и луны масаи связывают с их путешествием по небу. Впереди идет луна, но она скоро устает, и тогда солнце берет ее на руки и несет туда, где оно обычно отдыхает после своего захода<sup>42</sup>.

Солнечные и лунные затмения масаи расценивают как смерть солнца и луны<sup>43</sup>. Чтобы воскресить эти небесные светила, масаи сначала оплакивают их как можно громче, а когда они вновь появляются на небе, начинают кричать: «Луна (солнце), воскресни», и кричат до тех пор, пока светило не достигает нормальных размеров. У молодой луны масаи просят силы, долгой жизни, а беременные женщины — благополучных родов, при этом женщины подкрепляют свои просьбы жертвой (разбрызгиванием молока по направлению к луне)<sup>44</sup>.

Пятна на луне и яркий свет солнца, по поверьям масаев, — это результат их драки, во время которой луна повредила солнцу лицо, а солнце выбило луне один глаз и порезало рот. С тех пор, чтобы помешать людям рассмотреть свое лицо, солнце светит так ярко, что на него можно глядеть, только щурясь; на лице же луны, не прибегающей к таким уловкам, все могут видеть следы драки<sup>45</sup>.

К Венере, которую масаи принимали за две звезды — Утреннюю (Килиген) и Вечернюю, они обращались с теми же просьбами, что и к Нгаи Нароку (о благополучном возвращении воинов из набега, об уничтожении клейм на скоте, который собираются украсть воины данной группы, о рождении ребенка). При этом в одной молитве обращались и к Нгаи, и к Вечерней и Утренней звезде<sup>46</sup>. В мифе «О сотворении мира», несущем на себе отпечаток влияния христианства, Килиген выступает в роли стража у входа в рай, расположенный, согласно этому мифу, на земле<sup>47</sup>. Причисляли ли масаи луну и Венеру к сонму богов, сказать трудно, но ни о жертвоприношениях, ни об умиловительном культе Венеры ничего неизвестно.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же, с. 207.

<sup>35</sup> A. C. Hollis. Указ. раб., «Звезды», с. 276.

<sup>36</sup> Там же, «Радуга», с. 277.

<sup>37</sup> Там же, «Зарницы», с. 278.

<sup>38</sup> A. C. Hollis. Указ. раб., «О нимбе вокруг Луны и Млечном пути», с. 276.

<sup>39</sup> M. Merker. Указ. раб., с. 206.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> A. C. Hollis. Указ. раб., «О Дне и Ночи», с. 278; «О Солнце и Луне», с. 273; «О Небе и Земле», с. 271.

<sup>42</sup> Там же, «О Солнце и Луне», с. 273.

<sup>43</sup> Там же, «Затмения», с. 274, 275.

<sup>44</sup> Там же, «О Солнце и Луне», с. 274.

<sup>45</sup> A. C. Hollis. Указ. раб., «О Солнце и Луне», с. 273.

<sup>46</sup> Там же (Молитва женщин о рождении ребенка), с. 346; (Молитва женщин об удачном походе), с. 351; (Молитва женщин о благополучном возвращении воинов), с. 352.

<sup>47</sup> M. Merker. Указ. раб., «О сотворении мира», с. 270—271.

На основании ряда данных можно прийти к выводу, что у масаев существовал культурный герой — Найтерукоп. В одном из вариантов мифа «Первые люди на земле» говорится, что «Найтерукоп — это бог, но не такой великий, как Черный бог»<sup>48</sup>. По этой редакции мифа, Найтерукоп подменяет собой Черного бога (Нгаи Нарока), действующего в другом варианте этого же мифа<sup>49</sup>, и дарит первому человеку на земле скот. Детально проследить действия Найтерукопа трудно, так как сведений о нем в имеющихся в нашем распоряжении источниках мало (кроме упомянутого уже мифа «Первые люди на земле», еще только миф «О неповиновении Ли-ийо», в котором Найтерукоп старается избавить людей от смерти)<sup>50</sup>. И.-Л. Крапф<sup>51</sup> считал Найтерукопа посредником между богом и людьми, т. е. культурным героем. Однако Дж. В. Б. Хантингфорд утверждал, что по-масаиски это слово означает «тот, кто создал землю» и относится к одному из богов (Нгаи Нароку), когда он выступает в роли творца<sup>52</sup>. Имеющиеся материалы скорее противоречат мнению Дж. В. Б. Хантингфорда, поскольку отсутствуют указания на характерный для богов умиловательный культ Найтерукопа. По всей вероятности, Найтерукоп, как уже говорилось, является обожествляемым культурным героем масаев.

Происхождение смерти масаи объясняют эгоизмом первого человека на земле, Ли-ийо. Найтерукоп, желая даровать людям бессмертие, поведал Ли-ийо, что, когда умрет ребенок, надо сказать: «Человек, умри и воскресни; луна, умри и оставайся мертвой», и тогда умерший оживет. Однако первым умер чужой ребенок, и Ли-ийо не произнес заклинания, а потом было уже поздно. С тех пор, луна, умерев, воскресает, а люди навсегда уходят из жизни<sup>53</sup>.

Таким образом, мифология свидетельствует о стремлении масаев «очеловечить», приблизить к себе другие миры, дать пусть фантастическое, но понятное, земное объяснение непонятым сложным явлениям.

Надо отметить, что имеющиеся в нашем распоряжении фольклорные материалы совершенно не отражают похоронный обряд масаев, дающий основание предполагать существование у них веры в загробную жизнь. По данным ряда путешественников<sup>54</sup>, в одних областях Масаиленда умерший просто выносится за пределы крааля и оставляется в позе спящего человека на растерзание хищникам, в других — делаются неглубокие могилы, но во всех случаях рядом с покойным оставляют одежду. Исследователи расходятся в мнениях о том, верили ли масаи в «жизнь после смерти»<sup>55</sup>.

Мифы масаев свидетельствуют о том, что они поклонялись нескольким богам<sup>56</sup>. Миф «О четырех богах»<sup>57</sup> начинается со слов: «Сначала было четыре бога: Черный — очень хороший, Белый — просто хороший, Голубой, который мог быть и хорошим, и плохим, и Красный бог — злой». Масайские имена Черного и Красного богов — соответственно Нгаи Нарок и Нгаи Наньоке (Нгаи Наньюги). Из данных, приводимых М. Меркером<sup>58</sup>, можно узнать и масайское обозначение Белого бо-

<sup>48</sup> А. С. Hollis. Указ. раб., «Первые люди на земле» (вариант племени Айзер), с. 270.

<sup>49</sup> Там же, «Первые люди на земле» (вариант племени Мосекойте масаев-лумбва Танганьики), с. 266—269.

<sup>50</sup> А. С. Hollis. Указ. раб., 271—272.

<sup>51</sup> По G. W. B. Huntingford. Указ. раб., с. 125.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> А. С. Hollis. Указ. раб., «О неповиновении Ли-ийо», с. 271, 272.

<sup>54</sup> См., например: L. S. B. Leakey. Указ. раб., с. 205; M. Merker. Указ. раб., с. 200; A. C. Hollis. Указ. раб., с. 305; G. W. B. Huntingford. Указ. раб., с. 125, 126.

<sup>55</sup> Например, Б. И. Шаревская. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964, с. 110, 111; D. Storrs Fox. Указ. раб., с. 456; A. C. Hollis. Указ. раб., с. 307, 308; M. Merker. Указ. раб., с. 205.

<sup>56</sup> М. Меркер придерживался мнения о монотеизме масаев, считая всех богов только формой проявления одного бога Нгаи Нарока (M. Merker. Указ. раб., с. 205).

<sup>57</sup> S. L. & H. Hinde. Указ. раб., с. 99—101.

<sup>58</sup> M. Merker. Указ. раб., с. 205

га — Нгаи Набор. К сожалению, масайского имени Голубого бога источники не приводят. Обращает на себя внимание термин «нгаи» («энгаи», «нгай»), переводимый исследователями как «бог». Это слово, по сведениям С. Л. Хинде<sup>59</sup>, обозначает у масаев все непонятное или необычное, например дождь, телеграф, железную дорогу и др. По данным Дж. Томсона<sup>60</sup>, масаи так же называли как поразившую их воображение лампу, так и ее хозяина — невиданного ими до тех пор белого человека. Таким образом, дословный перевод имен богов будет звучать как «неведомое черное», «неведомое белое» и т. д.

В мифе «Рассказ о богах»<sup>61</sup> действуют уже только два бога: добрый Черный бог (Нгаи Нарок) и злой Красный (Нгаи Наньоке). Возможно, этот миф возник позже основной части мифа «О четырех богах», и в нем образы четырех богов слились в две главные противостоящие друг другу силы — добрую (Черный бог, с которым, по-видимому, объединился Белый) и злую (Красный и Голубой боги). Может быть, существование двух противостоящих сил вытекает из дуальной организации общества масаев. Подобный дуализм встречается и в религии других народов. Пожалуй, наиболее распространенный пример — зороастризм с братьями-близнецами Ормуздом (Агурамаздой) и Ариманом (Анграмайнью).

Возможность такого объединения становится ясной при сравнении ведущего конфликта мифов «О четыре богах» и «Рассказа о богах». В первом из них во время отсутствия Черного бога, спустившегося на землю и ставшего родоначальником великих «ол-ойбонов», Красный и Голубой боги вместе решили погубить людей и перестали давать им дождь. На земле началась засуха, реки пересохли, растительность завяла, начал гибнуть скот, люди голодали. Тогда мальчик, данный богами в товарищи Черному богу во время его странствий по земле, поднялся на землю и заставил богов дать людям дождь.

В «Рассказе о богах» происходит трансформация и слияние образов Красного и Голубого богов в образ Красного, а Белого и Черного — в один образ Черного бога. Красный бог в этом мифе ссорится с Черным из-за обилия дождей, посылаемых Черным богом на землю. Красный бог считает, что нельзя баловать людей слишком частыми и обильными дождями, и хочет уничтожить привыкших к легкой жизни людей. Оглушительные удары грома сопровождают попытки Красного бога сойти на землю и уничтожить все живое. Однако Черный бог живет ближе к людям и не дает ему этого сделать. Отдаленные громовые раскаты — это голос Черного бога, говорящего Красному: «Оставь людей в покое, не убивай их».

Интересно, что спасителем людей в мифе «О четырех богах» выступает не Черный бог, а мальчик, считавшийся родоначальником всех масаев, кроме великих ол-ойбонов. Имя его не указывается, и в остальных фольклорных текстах, зафиксированных источниками, он не упоминается. Может быть, это культурный герой Найтерукоп.

Упоминание в этом же мифе родоначальника великих ол-ойбонов дает возможность установить приблизительное время создания отдельных частей мифа «О четырех богах». По некоторым данным<sup>62</sup>, великие ол-ойбоны появились у масаев в начале XVIII в. Идеологическое обоснование их господства в виде тезиса о божественном происхождении могло появиться только позднее, следовательно, эта часть мифа возникла примерно в конце XVIII — начале XIX в. Интересен конец мифа, где говорится, что, после того как выпал дождь, боги перессорились между собой и теперь на небе остался только один великий Белый бог.

<sup>59</sup> S. L. & H. Hinde. Указ. раб., с. 101, 102.

<sup>60</sup> J. Thomson. Au pays des Massai. Paris, 1886, p. 290.

<sup>61</sup> A. C. Hollis. Указ. раб., «Рассказ о богах», с. 264, 265.

<sup>62</sup> D. Storrs Fox. Указ. раб., с. 462.

Поскольку Белый бог никак не «проявляет» себя и не зафиксировано обращенных к нему молитв, можно предполагать, что в таком конце мифа в иносказательной форме отразилось установление европейского господства в конце XIX в. К этому времени скорее всего и относится создание конца мифа. Сходные мотивы встречаются и у других народов <sup>63</sup>.

Из мифов «Рассказ о богах» и «О четырех богах» следует, что Черный бог дает людям дождь, Красный и Голубой насылают засухи, причем характер Голубого изменчив. Белый бог назван добрым, но он никак не «проявляет» себя, оставаясь пассивным. Возможно, что масаи отождествляли Красного бога с солнцем, Голубого, который может быть и добрым, и злым, — с голубым небом, которое может предвещать и дождь, и засуху; Белого бога — с облаками, а Черного — с дождем.

М. Меркер приводит следующие обозначения Белого, Красного и Черного богов (о Голубом он не упоминает) — соответственно облака, отблески утренней и вечерней зари и безоблачное небо <sup>64</sup>. Однако кажется маловероятным, чтобы отблески зари, хотя бы и предвещающие засуху, но не иссушающие в отличие от солнца землю, могли считаться Красным богом. Характерно, что источники не содержат данных о поклонении отблескам зари, в то время как молитва женщин об удачном походе воинов обращена к Килиген, Нгаи Нароку и солнцу <sup>65</sup>.

Однако сущность Черного бога не ограничивалась тем, что он считался богом дождя. В мифе «Первые люди на земле» он выступает в роли создателя мира, но интересно, что к этому моменту уже существовала земля, на которой жили первый доробо, слониха и змея («... когда Нгаи решил создать мир, он нашел на земле три существа: доробо, слониху и змею, которые жили вместе») <sup>66</sup>. К сожалению, роль Нгаи как демиурга просто констатируется, а процесс творения не описан. По этой же редакции мифа, Черный бог дает первому масаю основное богатство этого народа — скот, который спускает с неба по ремню. Интересно, что в этом мифе Черный бог (Нгаи Нарок) назван просто Нгаи.

На возможность идентификации Нгаи с Нгаи Нароком указывает молитва стариков о дожде <sup>67</sup>, в которой Нгаи Нарок называется то полным именем, то просто Нгаи («Нгаи Нарок! Хо! Нгаи, омой нас! О ты, владеющий рогом! Нгаи Нарок! Хо! Нгаи, омой нас!»). В других молитвах к нему обращаются тоже, как к Нгаи, называя его «...Нгаи, который делает дождь и гром и которому я молюсь...» <sup>68</sup>, отличая его от Килиген, Вечерней звезды и Солнца, именуемого «тот, который ждет, пока небеса покраснеют» <sup>69</sup>.

В молитвах Нгаи просят даровать не только дождь. У него просят детей <sup>70</sup>, счастливого возвращения воинов домой <sup>71</sup>, уничтожения клейм на скоте, который собираются угнать воины данной местности <sup>72</sup>. На Нгаи возлагаются надежды на отомщение обиды (существовало проклятие «да покарает тебя Нгаи» <sup>73</sup>), считалось, что он может лишить человека скота (проклятие «пусть Нгаи даст тебе кусок кожи» <sup>74</sup> означало, по А. К. Холлису <sup>75</sup>, пожелание разориться и заняться презирае-

<sup>63</sup> См. Е. С. Котляр. О некоторых чертах фольклора Африки южнее Сахары. — Фольклор и литература народов Африки. М., 1970, с. 174.

<sup>64</sup> М. Merker. Указ. раб., с. 205.

<sup>65</sup> А. С. Hollis. Указ. раб., с. 352.

<sup>66</sup> Там же, «Первые люди на земле», вариант племени Мосекойте масаев-лумбва Танганьики, с. 266.

<sup>67</sup> Там же, с. 348.

<sup>68</sup> Там же (Молитва женщин о ребенке), с. 345.

<sup>69</sup> Там же (Молитва женщин об удачном походе), с. 352.

<sup>70</sup> Там же, с. 345.

<sup>71</sup> Там же (Молитва женщин о благополучном возвращении воинов), с. 351.

<sup>72</sup> Там же (Молитва женщин об удачном походе), с. 351.

<sup>73</sup> Там же, с. 344.

<sup>74</sup> Там же.

<sup>75</sup> Там же.

мым масаями ручным трудом). Масаи называли Нгаи всемогущим<sup>76</sup>, а свою страну — принадлежащей Нгаи<sup>77</sup>. Исследователями отмечен не отраженный в имеющихся фольклорных источниках умиловительный культ Нгаи: ему приносятся в жертву животных<sup>78</sup>, чтобы расположить его к усопшему, которого не растерзали в первую ночь хищники. Это считалось признаком немилости Нгаи к покойному.

Таким образом, Нгаи Нарок выполняет самые различные функции в традиционной религии масаев. К нему обращаются с многочисленными просьбами не только как к богу дождя. Из бога дождя, дающего жизнь в засушливой стране, он превратился хотя и не в единственного, но в главного бога, о чем свидетельствует, в частности, обращение к нему просто как к Нгаи, без второй части Нарок, хотя, как говорилось, слово «Нгаи» входило в качестве компонента и в имена других богов. По данным М. Меркера<sup>79</sup>, масаи верят в то, что у Нгаи есть дети, при этом дождь считается даром людям первенца Нгаи, девочки Барсаи, а гром и молния — формой проявления его старшего сына Ол-Гуругура. Считались ли дети Нгаи божествами, неизвестно.

В заключение рассмотрим записанный М. Меркером миф «О сотворении мира», несущий на себе следы сильного влияния библии. Этот миф дает относительно целостную систему мироздания, но его нельзя считать чисто масайским, поэтому и рассматривается он отдельно. При анализе этого мифа надо иметь в виду стремление М. Меркера найти как можно больше параллелей между верованиями масаев и библией. Трудно сказать, действительно ли масаи включили в свою традиционную мифологию библейские компоненты и сблизили некоторых действующих лиц своей традиционной религии с персонажами христианства. Скорее всего миссионеры для большего успеха своей деятельности пытались увязать масайские верования с христианскими и, изменив образы известных масаям эн-диамаassi, Ненаунира, Найтерукопа, включили их в свои проповеди. Укоренились ли отдельные элементы христианского вероучения в сознании масаев или же они механически пересказывали М. Меркеру содержание проповедей миссионеров, добавляя к ним свои предания, сказать трудно. Во всяком случае в настоящее время число масаев-христиан незначительно<sup>80</sup>.

Опубликованный М. Меркером миф представляет собой переплетение библейских рассказов о жизни первых людей в раю, их грехопадении, потопе, 10 заповедях и деятельности Моисея (Мусаны) с перечнем возрастных классов, по которым велось летоисчисление масаев, рассказами о происхождении родов и племен, возникновении некоторых их обычаев, деятельности полубогатых масайских героев и т. д. По сути дела, на достаточно легко выделяемый субстрат собственно масайских преданий наложился рассказы миссионеров о библии, в результате чего роль и деятельность некоторых персонажей традиционной масайской религии претерпели изменения.

Как рассказывается в этом мифе, бог (вероятно, имеется в виду Нгаи Нарок) спустился с неба на землю, которая тогда была пустыней. В этой пустыне обитал дракон эн-диамаassi по имени Ненаунир. Нгаи вступил в борьбу с Ненауниром и, победив его, оплодотворил его кровью прежде бесплодную землю. В том месте, где пролилась кровь эн-диамаassi, возник рай с богатейшей растительностью. Затем Нгаи при помощи «слов творения» создал солнце, луну, звезды, растения, животных и первых людей. Первая женщина Найтерогоб (вероятно, трансформировавшийся культурный герой Найтерукоп) возникла из недр земли, а

<sup>76</sup> Там же (Молитва женщин о дожде), с. 347.

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> М. Merker. Указ. раб., с. 201.

<sup>79</sup> Там же, с. 206.

<sup>80</sup> S. S. Ole Sankan. Указ. раб., с. VIII.

мужчина Маитумбе спустился с неба. Как он был создан, не указывается.

Первые люди зажили беззаботной пастушеской жизнью, но питались плодами, причем плоды одного из деревьев бог запретил им есть. Это свидетельствует против масайского происхождения эпизода, так как до сильнейшего падежа скота в конце XIX в. масаи не ели пищи растительного происхождения. Их пища состояла полностью, а сейчас в основном, из продуктов животноводства. Поэтому растительная пища никак не могла соответствовать их представлениям о райской жизни, а запрет прикасаться к каким-либо плодам — казаться испытанием. Люди нарушили запрет бога, поддавшись на уговоры змея-искусителя, в роли которого выступал трехглавый змей (в других рассматриваемых записях фольклора этот змей не фигурирует). После этого люди были изгнаны из рая, а чтобы они не смогли вернуться туда тайком, у входа в рай была поставлена Килиген (в христианской религии у врат рая стоит апостол Петр).

Вне рая люди так бедствовали, что бог, сжалившись, спустил им с неба коров, ослов, коз. Затем собака, жившая тогда на небе, сбросила на землю хвост курдючной овцы. Люди были очень удивлены этим необычным предметом и день и ночь молили бога дать им животное, хвост которого упал с неба. В конце концов Нгаи был вынужден подарить им и овцу, хотя сначала не хотел этого делать. Он боялся, что люди убьют ее, чтобы получить ее прекрасный жир. (Мотивировка нежелания Нгаи дать людям овцу боязнью ее убийства неубедительна для масайской религии, поскольку, как уже говорилось, традиционную пищу масаев составляют продукты животноводства. Это косвенно подтверждает немасайское происхождение данного отрывка). Поскольку собака открыла людям существование овцы, бог также отправил ее на землю.

Затем миф повествует о потопе, посланным Нгаи на землю в наказание за первое убийство человека. Этот эпизод, по-видимому, механически заимствован из библии, поскольку для воинственных масаев, организовывавших почти каждый месяц грабительские набеги на соседей, не обходившиеся без человеческих жертв, мотив наказания за убийство человека малоубедителен. Кроме того, вряд ли масаи могли расценивать как наказание обилие воды, которая была в их засушливой стране источником жизни. От потопа спасся в ковчеге только благочестивый Тумбайнот (своего рода масайский Ной) с семьей, от которого и произошли все живущие после потопа масаи. После этого следует значительный отрывок из масайских легенд, прерывающийся новым библейским эпизодом — появлением ангела, провозглашающего 10 заповедей господних, повторяющих библейские. Любопытен образ ангела: он появляется в виде одноногого человека с посохом, которым пользуется как костылем, хотя за спиной у него — два больших крыла. Старейшины масаев дали ему имя Ол-Дирима — производное от фразы «олот ту эн дириман» — «он пришел с костылем».

По всей видимости, в образе одноногого ангела нашли отражение представления масаев о каком-то одноногом божестве их традиционной религии. В использованных записях ни одноногий ангел, ни одноногое божество не встречаются. По мнению К. Д. Лаушкина<sup>81</sup>, хромоногие или же их разновидность — одноногие боги являются трансформацией образа змееногих божеств и широко распространены в фольклоре и мифологии как древних, так и ныне существующих народов (русских, белорусов, древних греков, древних индусов, скифов и др.), и ассоциируются со смертью и ее олицетворением — змеей. Если принять во внимание эту гипотезу и тот факт, что у масаев существовал тотемизм и было

<sup>81</sup> К. Д. Лаушкин. Баба-Яга и одноногие боги (К вопросу о происхождении образа). — «Фольклор и этнография». Л., 1970, с. 182, 186.

распространено мнение о перевоплощении предков в змей, можно предположить, что в образе ангела Ол-Дирима нашла отражение вера масаев в какое-то змееногое божество или же бога-змею.

Подводя итоги, можно сказать, что фольклор масаев является ценнейшим источником по их религиозным представлениям. Религия масаев характеризуется анимистическими, тотемическими, магическими чертами и в то же время стремлением дать обыденное объяснение непонятным явлениям. Прослеживаются черты культа деревьев; существует вера в оборотней, «гениев места», «хозяев» животных, злых чудовищ. Есть культурный герой; существует поклонение отдельным светилам, по-видимому, не считающимся божествами (Килиген). Для религии масаев характерен политеизм, в ней прослеживается борьба добрых и злых начал, однако все большую роль играет главный бог — добрый Нган Нарок; его функции далеко вышли за рамки обязанностей бога дождя, которым он, по всей видимости, первоначально был. В целом же религия масаев, населяющая весь окружающий мир существами, относящимися к людям то доброжелательно, то враждебно, является косвенным свидетельством неразвитости производительных сил их общества, тесной зависимости масаев от природы.

### **THE RELIGIOUS CONCEPTS OF THE MASAI [ON THE BASE OF FOLKLORE MATERIAL]**

The paper describes the religious concepts of the Masai as seen in folklore material recorded by European researchers in the late 19th and early 20th centuries. A classification is given of the genres of Masai folklore. Sources of religious lore are singled out from the mass of folklore texts. In a number of cases the author attempts to determine the period in which individual parts of the source were composed by means of comparing different versions of the same text. The evolution of certain images in traditional Masai religion is traced through the texts for the purpose of comprehending their nature and establishing analogies with similar characters in other peoples' religions. In analysing a myth recorded by M. Merker, which shows signs of a strong biblical influence, an attempt is made to distinguish Masai and biblical elements; the transformation of the images of traditional Masai religion under the influence of Christianity is examined.

Analysis of folklore texts that comprise exceedingly valuable material on Masai religious concepts permits the conclusion that Masai religion is characterized by animistic, totemistic and magical features, while at the same time it attempts to give ordinary explanations of incomprehensible phenomena. Vestiges of a tree cult are met with; belief in werewolves («genii of place»), «masters» of animals, evil monsters\* is current; individual heavenly bodies are worshipped (though not regarded as gods); the simultaneous existence of both gods and a cultural hero is noted. Masai religion is basically polytheistic; the images of four deities are shown to merge into two main ones opposed to one another, a good and an evil one. The ever increasing role of the good deity is noted: his functions have far outgrown the framework of his original duties as merely a god of rain. As a whole the Masai religion populates all the world with creatures who are either well-or ill-disposed towards humans; this is indirect evidence of the close dependence of the Masai upon nature.

## Нго Дык Тхинь

### ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ И СОВРЕМЕННОЕ РАССЕЛЕНИЕ НАРОДОВ ВОСТОЧНОГО ИНДОКИТАЯ

Восточный Индокитай (Вьетнам, Лаос, Кампучия) — историко-этнографическая подобласть, которая отличается чрезвычайной сложностью этнического состава. Вопросы этнического состава и расселения народов Восточного Индокитая рассмотрены рядом советских ученых. Для этой темы, в частности, важны работы С. И. Брука и другие исследования, изданные в СССР<sup>1</sup>. На страницах журнала «Советская этнография» были также опубликованы статьи вьетнамских авторов<sup>2</sup>. Весьма полезны французские картографические издания<sup>3</sup>. В последнее время во Вьетнаме, а также в Лаосе определение этнического состава и расселения народов находится в центре внимания. Ученые этих стран проделали в этом направлении большую работу и достигли значительных успехов<sup>4</sup>. Более того, в Северном Вьетнаме в 1960 и 1974 гг. были проведены переписи населения<sup>5</sup>, что способствовало уточнению этнического состава народов северной части Вьетнама.

Общая численность населения Восточного Индокитая (при площади района в 742 535 км<sup>2</sup>) — около 57 млн. чел. (1974)<sup>6</sup>. Этнический состав отличается чрезвычайной сложностью. Здесь расселено более 80 наро-

<sup>1</sup> С. И. Брук. Этнический состав и размещение населения в странах Индокитайского полуострова. — «Сов. этнография», 1956, № 1; М. Я. Берзина, С. И. Брук. Природа и население стран Юго-Восточной Азии. — «Народы Юго-Восточной Азии» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М., 1966; «Численность и расселение народов мира» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), М., 1962; «Карта народов Индокитая», М., 1959; С. И. Брук, С. А. Арутюнов. Население Камбоджи. — «Сов. этнография», 1958, № 3.

<sup>2</sup> Мак Дыонг. Расселение и этнический состав народов в горных районах севера Центрального Вьетнама. — «Сов. этнография», 1972, № 5; Нгуен Куок Лок. Этнический состав современного населения плато Тейнгуен. — «Сов. этнография», 1974, № 1, с. 158.

<sup>3</sup> «Carte ethnolinguistique de l'Indochine. Dressés sous la direction de l'Ecole Française d'Extrême-Orient». Hanoi, 1949.

<sup>4</sup> «Определение этнического состава малых народов на севере Вьетнама». Ханой, 1975 (на вьетнам. яз.); «Малые народы Северного Вьетнама». Ханой, 1978 (на вьетнам. яз.); Нгуен Ван Лой. Классификация и расселение этнолингвистических групп на юге Вьетнама. — «Языкознание», 1977, № 1 (на вьетнам. яз.); Нго Дык Тхинь. История формирования этнического состава и современное расселение народов Лаоса. — «Бюллетень этнографии», 1972, № 1 (на вьетнам. яз.); его же. Классификация и расселение этнолингвистических групп Лаоса. — «Языкознание», 1973, № 2 (на вьетнам. яз.).

<sup>5</sup> «Численность населения на севере Вьетнама». Ханой, 1960 (на вьетнам. яз.); «Информация о переписи населения на севере Вьетнама в 1974 г.». — «Нян зан», № 7426, 30.VIII 1974 и № 7452, 27.IX 1974 (на вьетнам. яз.).

<sup>6</sup> S. Brook. The world population today. Ethnodemographic processes. М., 1977; «Страны Юго-Восточной Азии. Справочник». Ханой, 1974 (на вьетнам. яз.).



дов<sup>7</sup>. Они принадлежат к разным этнолингвистическим группам — вьет-мыонгской, мон-кхмерской, лао-тхайской, малайско-полинезийской, тибето-бирманской, мяо-яоской, группе хоа. Кроме того, внутри каждого народа имеются этнографические группы, которые отличаются друг от друга языковыми и культурными особенностями. Такая сложность этнического состава обусловлена рядом причин. Одна из важнейших — многочисленные миграции населения, которые шли в широтном и меридиональном направлениях. Для северной части Восточного Индокитая характерно чересполосное расселение народов. Даже в одной и той же деревне можно встретить представителей разных этнических общностей.

По характеру расселения народов Восточный Индокитай можно разделить на две части: северную и южную. На севере в горных районах чересполосно расселены малые народы, принадлежащие к вьет-мыонгской, мон-кхмерской, лао-тхайской, мяо-яоской и тибето-бирманской группам. Лао-тхайская и тибето-бирманская группы переселились в Индокитай в начале нашей эры и позднее, а затем сюда приблизительно с середины II тысячелетия н. э. мигрировала мяо-яоская группа. Основная масса китайского населения появилась здесь в XIX и начале XX в. Благодаря этим переселениям и особенно миграциям тхайских народов образовалась сложная карта расселения народов этого района. Поэтому на севере Восточного Индокитая в наши дни трудно точно определить этнические границы. Однако можно найти центр наиболее компактного расселения каждого народа. В отличие от севера в южной части района народы мон-кхмерской и малайско-полинезийской групп расселены главным образом компактно, что вызвано стабильностью их этнических границ в течение длительного времени.

Для всего Индокитая, но особенно для северных районов, характерно расселение народов по высотным поясам. Так, в низменных районах (равнины и долины) живут вьеты, мыонги, лао, тхай, тай, кхмеры; в горных районах и на плоскогорьях высотой до 800—1000 м живут главным образом мон-кхмерские народы; а в высокогорных районах (высота гор до 1500—2000 м) живут народы группы мяо-яо и тибето-бирманцы. Аналогичная картина наблюдается в Лаосе. Так, группа «лаолум» (по-лаоски это значит «лао, которые живут на равнине») включает в себя народы лао, тхай и лы. Группа «лао тхонг» («лао, которые живут на склонах гор») включает народы главным образом мон-кхмерской группы; «лао-сунг», («лао, которые живут высоко в горах») включает народы группы мяо-яо и тибето-бирманцев. Народы внутри этих групп тесно связаны по происхождению, культуре, экономике и социальной организации и все более и более консолидируются друг с другом.

Рассмотрим более подробно этнический состав и расселение каждой этнолингвистической группы.

## I. Вьет-мыонгская группа

Вьет-мыонгская группа включает вьетов, мыонгов, тхо (провинции Нгеан) и тит. До сих пор в этнографической литературе отмечалось, что в состав вьет-мыонгской группы входят только вьеты и мыонги, а тхо и тит относили к народу мыонг<sup>8</sup>. В 1974 г. во время работы по определению этнического состава народов Северного Вьетнама вьетнамскими этнографами было установлено, что тхо и тит самостоятельные народы, которые входят во вьет-мыонгскую группу<sup>9</sup>. Кроме того, в Лаосе существует

<sup>7</sup> Таблица этнического состава современного населения Восточного Индокитая составлена автором данной работы. В нее включены подробные сведения о названиях, численности и расселении каждого народа.

<sup>8</sup> «Народы Юго-Восточной Азии», с. 18; А. И. Мухлинов. Вьетнам. — «Этнические процессы в странах Юго-Восточной Азии». М., 1974, с. 48.

<sup>9</sup> «Определение этнического состава малых народов на севере Вьетнама», с. 57.

несколько групп, таких, как понг, кхавунг, кхатонгльонг (район р. Наммон, провинции Кхаммуан)<sup>10</sup>, которые, судя по известным нам материалам, могут быть отнесены к народам тхо и тит.

1. Народ *вьет* расселен главным образом на территории Вьетнама. Кроме того, вьеты живут в Лаосе, Кампучии<sup>11</sup> и Таиланде<sup>12</sup>. Вьеты переселились в эти страны главным образом в период правления династии Нгуенов и во время французских колониальных захватов во Вьетнаме (в конце XIX в.).

Во Вьетнаме вьеты составляют 85% общего числа населения и живут во всех районах страны, но основная их масса расселена на равнинах и по морскому побережью. В провинциях, расположенных на равнинах, а также в таких городах, как Ханой, Хошимин, Хайфон, Хюэ, Кантхо, Намдинь, Дананг и др., вьеты составляют свыше 99% населения. Вьеты все чаще поселяются в горных районах. Например, в провинции Хоабинь они составляют 13,7%, в Лангшоне — 10%, в Баккане — 6%, в Хазанге — 2,6%, в Каобанге — 3,3% населения и т. д.<sup>13</sup>

Этнографическая группа нгуон, живущая в уезде Миньхоа (провинция Биньчитхьен), входит в состав народа вьет. Эта группа мигрировала туда из провинций Нгеан и Хатинь в XV в.<sup>14</sup>

2. Народ *мыонг* состоит из нескольких этнографических групп: мойби, аота, тхо (уезд Тхосуан провинции Тханьхоа) и др. Но у всех этих групп есть самоназвание «мол», «мой», «муан» или «муал». Название «мыонг» появилось в конце XIX в. и заимствовано из тайского языка<sup>15</sup>. Численность мыонгов — более 415 тыс. чел. (1960); они составляют 2,5% общего числа населения Северного Вьетнама. Мыонги наиболее компактно живут в провинциях Хоабинь (178 тыс. чел.) и Тханьхоа (113 тыс. чел.). Кроме того, они еще обитают в провинции Виньфу (около 60 тыс. чел.) и на северо-западе Вьетнама (28 тыс. чел.). В этих районах мыонги расселены чересполосно с народами тхай, вьетами, мео, зао<sup>16</sup>.

3. К народу *тхо* относятся этнографические группы конкха, лиха, данлай, тхайпонг, куой, хокео (Вьетнам) и понг, кхатонгльонг (Лаос)<sup>17</sup>.

4. *Тит* — это общее самоназвание этнографических групп сать, рук, май, арем, малиенг. По нашему мнению, тит — в сущности древние вьеты, изолированные от вьетской общности из-за того, что жили на территории государства Тямпа<sup>18</sup>.

Вопросы классификации народов вьет-мыонгской группы и характерные для них этнические процессы продолжают представлять большой интерес. Очевидно, что еще к началу нашей эры народы вьет, тхо, тит входили в единую этническую общность лаквьетов, а в последующие эпохи они разделились на несколько отдельных этнических групп. Сегодня, в условиях социалистического Вьетнама, для этнического развития народов мыонг, тит, тхо характерна тенденция все большей консолидации с народом вьет.

<sup>10</sup> A. Fraisse. Les sauvages de la Nammon. — «Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises», v. 24, № 1, 1949.

<sup>11</sup> До недавнего времени численность вьетов в Кампучии составляла 380 тыс. чел.

<sup>12</sup> «Народы Юго-Восточной Азии», с. 18.

<sup>13</sup> Вьонг Хоанг Туйен. Расселение народов на севере Вьетнама. Ханой, 1962 (на вьетнам. яз.).

<sup>14</sup> Нго Дык Тхинь. История формирования административных районов провинции Куангбинь. — «Вьетнамская деревня в истории», т. 1, Ханой, 1975, с. 701 (на вьетнам. яз.).

<sup>15</sup> Нгуен Зыонг Бинь. Народ мойби в Нгеане. — «Этнография», 1974, № 3 (на вьетнам. яз.); «Тхай-Шон — группа аота». — «Этнография», 1975, № 3 (на вьетнам. яз.).

<sup>16</sup> «Численность населения на севере Вьетнама», с. 30.

<sup>17</sup> Данг Нгуен Ван. История расселения народов в горных районах Нгеана. — «Этнография», 1974, № 2 (на вьетнам. яз.).

<sup>18</sup> Нго Дык Тхинь. История формирования административных районов..., с. 401; его же. Аграрные отношения народов в провинции Куангбинь. — «Вьетнамская деревня в истории», т. 1, Ханой, 1975, с. 387 (на вьетнам. яз.).

Мон-кхмерские народы, по мнению многих ученых, относятся к самым древним насельникам Индокитая. После того как народы тхай, тибето-бирманцы и мяо-яо мигрировали в Индокитай из южных районов Восточной Азии, территория расселения мон-кхмерской группы все более и более сокращалась, народы этой группы стали жить изолированно друг от друга<sup>19</sup>. В период феодализма горные мон-кхмеры носили презрительные названия «кса» (на севере Вьетнама) и «мой» (на юге Вьетнама), «кха» (в Лаосе), «пнонг» (в Кампучии).

Этнический состав мон-кхмерской группы очень сложен. Поэтому вопросы классификации народов этой группы привлекают большое внимание этнографов и лингвистов<sup>20</sup>.

В данной статье мы не можем осветить все проблемы, связанные с классификацией этой группы, но на основе известных нам материалов мы делим группу мон-кхмеров в Восточном Индокитае на следующие подгруппы:

1. Подгруппа *кхму* включает в себя народы кхму, ламет, лаобит (кха-бит), фоонг, шинмул, кханг. Среди них кхму — самый большой народ. Народы подгруппы кхму занимают горные районы Северного Лаоса и Северо-Западного Вьетнама. Кроме того, кхму живут еще в Таиланде (70 тыс. чел.)<sup>21</sup>. Они расселены чересполосно с другими народами: лао, тхай, мео, зао и др. Поэтому на протяжении веков эта подгруппа испытывала культурное влияние других народов, главным образом тхай и лао.

2. Подгруппа *манг* занимает область на севере этнической территории мон-кхмерских народов. По мнению Ж. Одрикура и его последователей, язык манг отличается от языка других мон-кхмерских народов и занимает самостоятельное место в группе мон-кхмер<sup>22</sup>. В манг входят две этнографические группы: мангле, живущие в долинах, и манггынг, живущие в горных районах. Мангле расселены чересполосно с народом тхай и испытывают влияние со стороны этого народа. А манггынг сохраняют многие самостоятельные этнические особенности, главным образом в культуре и социальной структуре<sup>23</sup>.

3. Подгруппа *кату-бру* включает в себя народы кату (каньту), бру, пако, таой, шуой, нге, катанг, талиенг. Каждый народ делится на этнографические группы. Например, к народу бру относятся группы ванкиеу, манконг, куа, чи и др. В Лаосе группы чи и манконг известны также под названием со (букв. «торговцы»); народ пако включает этнографиче-

<sup>19</sup> Н. Н. Чебоксаров. Первоначальное заселение и древнейшая этническая история. — «Народы Юго-Восточной Азии», с. 43; С. А. Арутюнов, С. И. Брук. Указ. раб.; Нго Дык Тхинь. История формирования..., с. 401.

<sup>20</sup> С. А. Арутюнов. Языки Юго-Восточной Азии. — «Народы Юго-Восточной Азии», с. 65; *его же*. О языке кса на севере Вьетнама. — «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», в. XXXVII, М., 1962; Н. Н. Чебоксаров, И. А. Чебоксарова. Народы, расы, культуры. М., 1972, с. 39; Ю. А. Горгонцев. Кхмерский язык. М., 1961; С. С. Яхонтов. О классификации языков Юго-Восточной Азии. — «Страны и народы Востока», вып. IX, М., 1973; Хоанг Ма и Бу Ба Хунг. О языках малых народов севера Вьетнама. — «Этнография», 1976, № 4, с. 16 (на вьетнам. яз.); I. Przyluski. Les langues Mon-Khmer. — «Les langues du Monde», Paris, 1927; H. Maspero. Les langues Mon-Khmer. — «Les langues du Monde», Paris, 1952; D. P. Thomas, R. R. Headley. Mon-Khmer subgrounding in Vietnam. — «Studies in comparative Austroasiatic linguistics», London, 1966; *их же*. More on Mon-Khmer subgrouping. — «Lingua», 1970, № 25; G. Haudricourt. La place du Vietnamien dans les langues Austroasiatiques. — «Bulletin de la Société linguistique de Paris», Paris, 1953; J. Matras, M. Ferlus. Les langues Austroasiatiques. — «Asie du sud et le Monde insulindien», vol. III, № 4, 1971.

<sup>21</sup> «Народы Юго-Восточной Азии», с. 18.

<sup>22</sup> J. Matras, M. Ferlus. Указ. раб.

<sup>23</sup> Нго Дык Тхинь. К вопросу о большой семье мангов. — «Этнография», 1974, № 2, с. 53 (на вьетнам. яз.); *его же*. О традиционной структуре общества мангов. — «Вьетнамская деревня в истории», т. 2, Ханой, 1975; Тхань Тхиен. Манги — народы австроазиатской группы на северо-западе Вьетнама, Ханой, 1972 (на вьетнам. яз.).

ские группы пако и пахи. Для этнографов и лингвистов подгруппа кату-бру представляет большой интерес, так как она находится в центральном районе Восточного Индокитая — между мон-кхмерами, живущими на севере и на юге. Кроме того, кату-бру контактируют с народами тхай и вьет-мьонг на севере, а также с кхмерами и малайско-полинезийскими народами на юге. В культуре этой подгруппы наблюдается единство черт, характерных для северной и южной частей Восточного Индокитая<sup>24</sup>.

4. Подгруппа *лавен-брао* занимает территорию, примыкающую к границам Лаоса и Кампучии, Кампучии и Таиланда — провинции Аттапы, Боловен, Ситхандон (Лаос), Ратанакири, Стынгтраенг, Прэахвиен, Оддармеантьей (Кампучия). К этой подгруппе относятся народы лавен, брао (лаве), алак, а также некоторые малые народы — нияхон, сапуон, тьенг, ой, су и др. Эти малые группы мы имели возможность изучить, и на основе собранных этнографических и лингвистических данных считаем, что они принадлежат к народам лавен и брао. Что касается народа алак, то по языку он ближе к подгруппе лавен-брао, а по культуре — к подгруппе банар-мононг.

5. Подгруппа *банар-мононг* включает в себя собственно банар, хрэ, ронгао, седанг, ходиенг, кохо, тьорао. Они расселены в провинциях Тэйнгуен и Тэининь на территории Вьетнама и к востоку от р. Меконг на территории Кампучии. В прошлом, возможно, единая этническая территория расселения народов группы банар-мононг была расчленена на две части — северную и южную, между которыми живут малайско-полинезийские народы. Северная часть (банар) состоит из банар, хре, ронгао, седанг, котуа, зе, зянграй, холанг, куа; южная (мононг) — из народов мононг, ходиенг, кохо, тьорао<sup>25</sup>.

6. *Кхмерская* подгруппа. Кхмеры — крупнейший из народов мон-кхмерской группы, обитающих в Юго-Восточном Индокитае. Они заселяют почти всю территорию Кампучии. Кроме того, они живут на западе области Намбо во Вьетнаме, в Таиланде и на юге Лаоса. В составе кхмеров имеются обособленные народы, хотя и говорящие на кхмерских диалектах, но отличающиеся от других по ряду признаков. К ним относятся анрак (на склонах холмов Кампота), пор (в районе Тонлесап), чон (в Кардамоновых горах), самре (по границе Кампучии с Таиландом), биде (в Сонгбе) и др.<sup>26</sup>

### III. Лао-тхайская группа

По языку и культуре можно разделить группу тхай Восточной Азии и Индокитая на две подгруппы — восточную и западную. Такая классификация, как показали исследования Ж. Одрикура, восходит к самым ранним этапам этногенеза тхайских народов.

1. *Восточные тхай* включают в себя народы тай, нунг, каолан, шанти, зиэй (нанг или занг), бой, фуна, тхюй, тонг. Эти народы этногенетически близки народам чжуан, дун, шуй (тхуй) и др. Южного Китая<sup>27</sup>. Они занимают горные районы и долины к востоку от р. Хонха на территории Вьетнама. По сравнению с другими народами группы тай эти народы находятся под сильным культурным влиянием вьетов.

Тай — самый больший народ этой подгруппы (504 тыс. чел.), расселен в провинциях Каоланг, Хатуен, Хоанглиеншон, Хаба, Бактхай, но

<sup>24</sup> Нго Дык Тхинь. Этнические связи группы бру в провинции Биньчитхьен. — «Этнография», 1976, № 2 (на вьетнам. яз.).

<sup>25</sup> Нгуен Ван Лой. Указ. раб., с. 43—48; Нгуен Куок Лок. Указ. раб., с. 158—160.

<sup>26</sup> С. И. Брук. Этнический состав и размещение населения в странах Индокитайского полуострова, с. 55; С. А. Арутюнов, С. И. Брук. Указ. раб., с. 113.

<sup>27</sup> Ла Ван Ло, Данг Нгьем Ван. Народы тай-нунг и тхай Вьетнама. Ханой, 1970 (на вьетнам. яз.); Данг Нгьем Ван и др. Материалы по истории и социальному строю народа тхай Вьетнама. Ханой, 1977 (на вьетнам. яз.).

наиболее компактно они живут в Каоланг и Хатуен. К ним относятся также этнографические группы нган, фэнзианг, тхулао, пази<sup>28</sup>.

Ближе всего к народу тай народ нунг. Он населяет долины горных районов вьетнамских провинций Каоланг, Хоанглиеншон и Куангнинь. Нунги включают этнографические группы нунгфаншинь, нунгинь, нунг-ной, нунгзин и др.<sup>29</sup>

Раньше в этнографической литературе считали, что каолан и шанги — два самостоятельных народа. Но в последнее время, в ходе определения и уточнения этнического состава Вьетнама, вьетнамские этнографы установили, что группы каолан и шанги составляют единый народ каолан — шанги, хотя каолан сохранили свой тайский язык, а шанги восприняли китайский<sup>30</sup>.

Можно считать, что народы зиэй Вьетнама и нянг (занг) Лаоса также составляют единый народ, хотя в наши дни зиэй Вьетнама все более и более консолидируются с народом тай, а нянг Лаоса сближаются с народами лао.

2. *Западные тхай* включают народы лао, тхай, лы, зуон, нгигеу, кхыон. Эти народы этногенетически близки с народами кхонтхай (сиамцами), шанами и кхунами Таиланда и Бирмы. Подгруппа западных тхай расселена на северо-западе Вьетнама и по всей территории Лаоса.

Народ лао, насчитывающий около 10 млн. чел., расселен на территории Лаоса и Таиланда, но главным образом на территории Таиланда (около 8 млн. чел.)<sup>31</sup>. В Лаосе народ лао составляет около 60% всего населения страны. Лао расселены по всей территории Лаоса, но наиболее компактно — в долине Меконга, в провинциях Луангхабанг (48,7% всего населения), Сайнябули (87,8%), Вьентьян (98,8%), Кхаммуан (91,9%), Тямпатсак (96,4%), Сараван и Саваннакхет (1961 г.). Народ лао в Лаосе разделяется также на две части: «лаолам» и «лаобок» («лао, которые живут далеко от большой воды»). В Лаосе до революции было заметно различие не только в культуре, но и в уровне социального развития между лаолам и более отсталыми лаобок<sup>32</sup>.

Народ тхай Вьетнама и Лаоса состоит из нескольких этнографических групп. Во Вьетнаме к ним относятся тхайкхао (белые тай), тхайдам (черные тай), тхайденг (красные тхай). Они расселены главным образом в горах в районе Хонха (провинции Лайтъяу, Шонла, Хоанглиеншон, Тханьхоа, Нгетинь), но компактно они живут главным образом в провинциях Лайтъяу и Шонла. В Лаосе народ тхай расселен на севере и в центральной части Лаоса, но наиболее компактно в провинции Самныа. Тхай, живущие в Самныа, наиболее близки к тхай, живущим во Вьетнаме, потому что большинство из них мигрировало в Лаос с северо-запада Вьетнама в середине 1950-х годов. Кроме того, в Лаосе живут еще футхай и тхайныа. Футхай расселены на территории провинций Сараван и Саваннакхет. Хотя об этой группе мы знаем пока немного, можно предположить, что футхай являются древней группой, близкой к лао, но затем (вероятно, после XIV в.) изолированной от них. Теперь группа футхай консолидируется с народом лао.

Группа тхайныа (по-лаосски — «тхай, живущие на севере») расселена на территории провинций Пхонгсали и Намтха. Тхайныа в Пхонгсали

<sup>28</sup> Нго Дык Тхинь. Пази в пров. Лаокай. — «Бюллетень этнографии», 1973, № 3 (на вьетнам. яз.); его же. Тхулао в пров. Лаокай. — «Определение этнического состава малых народов на севере Вьетнама».

<sup>29</sup> Ла Ван Ло и Данг Нгигеу Ван. Указ. раб.; Хоанг Нам. К вопросу о связях народов тай и нунг. — «Бюллетень этнографии», 1973, № 3, с. 57 (на вьетнам. яз.).

<sup>30</sup> «Этнический состав народов на севере Вьетнама». — «Бюллетень этнографии», 1973, № 3, с. 57 (на вьетнам. яз.); Нгуен Нам Тиен. Об этнических связях каолан и шанги. — «Бюллетень этнографии», 1973, № 2, с. 59 (на вьетнам. яз.).

<sup>31</sup> Е. В. Иванова. Проблема этносоциального развития народов Таиланда. — «Расы и народы», в. 5, М., 1975, с. 146.

<sup>32</sup> Полевые материалы автора.

живут рядом с народом хо и находятся под их влиянием, а тхайныа в Намтха находятся под культурным влиянием народов лы.

Народ лы расселен главным образом в Лаосе по границе с Китаем, в провинциях Намтха и Пхонгсали Лаоса. Кроме того, небольшая группа лы живет в провинциях Удомчай и Луангпхабанг.

К западной группе тхай относятся еще некоторые малые народы: зуон, нгигеу, кхыон. Эти народы находятся под сильным культурным влиянием народа лао, с которым они все более и более консолидируются.

#### IV. Малайско-полинезийская группа

К малайско-полинезийской группе относятся малайцы, тямы (чамы) рэглай, тюрю, эде, зярай (джарай), хрой. Во Вьетнаме эти народы разделяются на тямскую подгруппу, включающую собственно тямов, рэглай, тюрю и эде-зярай, в состав которых входят эде, зярай и хрой<sup>33</sup>. Первые компактно живут главным образом в равнинном районе в провинции Тхуанхай, а вторые — на плато Тэйнгуюн.

1. В Кампучии *малайцы* и народ *тям* расселены чересполосно вокруг той части оз. Тонлесап, которая входит в состав провинций Баттамбанг и Компонгчам. Они живут также в городах Пномпене, Кратие и др. Малайцы и тямы в Кампучии по существу слились, чему способствует религия (ислам). Во Вьетнаме тямы распадутся на: тямов восточных и тямов западных. Первые расселены в районах Фанранг, Фанри, Бинь-тхуань, Биньтуй провинции Тхуанхай, а вторые — в провинциях Анзианг и Тэйнинь.

Близки к тямам народы рэглай и тюрю. Правомерна гипотеза, что эти народы являются горными тямами, так как по культуре и языку они очень близки друг к другу и тямам.

2. Подгруппа *эде-зярай* расселена на территории плато Тэйнгуюн. К эде относятся 10 этнографических групп. Зярай, ближайшие соседи эде на севере и родственный им народ, разделяются на 4 этнографических группы<sup>34</sup>.

Западные районы провинции Фукхань населяют родственный эде народ хрой. Они близки по культуре и по языку.

#### V. Мяо-яоская группа

Мяо-яоская группа включает в себя народы мео (мяо), зао (яо) и патхен (или пахынг). Они занимают высокие горы (1500—2000 м) на севере Вьетнама и Лаоса. Эти народы мигрировали в Индокитай из Южного Китая, спасаясь от притеснений феодальных правителей Китая. Переселение яо относится к XIII—XIV вв., народов мео и патхен — к XIX и началу XX в.<sup>35</sup>

1. В состав народа *мео* Вьетнама и Лаоса входят: меодам (черные мео), меокхао (белые мео), меошань (синие мео), меохоа (цветные мео) и намео. Между ними имеются различия как в культуре, так и в языке. Во Вьетнаме мео наиболее компактно живут в провинциях Хатуенг, Хоанглиеншон, Лайтяу, а в Лаосе — в провинциях Сиангхуанг, Луангпхабанг, Самныа.

2. К народу *зао* в Восточном Индокитае относятся 9 этнографических групп: куанчанг, тханьи, азай, тиеубан, дайбан, кокнганг, кокмун,

<sup>33</sup> Нгуен Ван Лой. Указ. раб., с. 43.

<sup>34</sup> См. ниже таблицу современного этнического состава и расселения народов Восточного Индокитаа. Нгуен Куок Лок в статье «Этнический состав современного населения плато Тэйнгуюн» в составе эде выделил около 15 групп.

<sup>35</sup> Бе Вьет Данг, Нгуен Кхак Тунг, Нгуен Нам Тиен. Мео Вьетнама. Ханой, 1971, с. 64 (на вьетнам. яз.).

оганг, куантьет. По мнению некоторых авторов, эти народы можно объединить в две большие группы: куанчанг, включающую в себя куанчанг, тханьи и аозай, и дайбан<sup>36</sup>. Первая группа расселена главным образом в равнинных районах.

3. Народ *патхен* (пахынг) живет только во вьетнамской провинции Хатуен. Это самостоятельный народ, но у него много общего в культуре и языке с народами мео и зао.

## VI. Тибето-бирманская группа

Этнический состав тибето-бирманской группы Восточного Индокитая характерен чрезвычайной сложностью. К ней относится много народов: лоло, хани, лаху, коонг, фула, сила, ко, кхо, пана, пуной, куй, мушо, шенг. Более того, у каждого из этих народов есть свои этнографические группы.

К настоящему времени во Вьетнаме, как и в Лаосе, изучение тибето-бирманских народов еще не закончено. Более того, до сих пор никто не пытался сопоставить эти народы, живущие во Вьетнаме и в Лаосе, прежде всего по языку. Поэтому этнический состав этих народов требует уточнения. Народы лоло, хани, лаху, коонг, фула и сила живут во Вьетнаме. Они наиболее компактно расселены в уезде Мыонтэ провинции Лайтяу. Из них народ лоло также живет в провинциях Хоанглиеншон, Хатуен и Каобанг<sup>37</sup>.

Народы ко, кхо, пана, пуной, куй, мушо, шенг расселены на той части территории Лаоса, которая входит в провинции Пхонгсали, Удомчай и Намтха.

Ко (или пулиакха) — самый большой народ тибето-бирманской группы в Лаосе. В его состав входят 11 этнографических групп, которые, как нам представляется, можно объединить по данным языка в три более крупные по составу этнографические группы:

1) копули, сапо, опа, титьо, тына; 2) мутьи, фиоанг; 3) лутя, кофе, ома, оси.

Каждая из этих этнографических групп говорит на отдельном диалекте и имеет особенности в культуре.

К народу ко близки народы кхо, пана и сила. Это маленькая группа численностью около 1000 чел. Однако и эти небольшие народы разделяются на более мелкие локальные группы. Например, у народа кхо есть три локальных подразделения — кхобанма, кхобанканг и кхобанве.

Народ пуной компактно живет вокруг города Пхонгсали. В его состав входят пять локальных групп (по-лаосски «факхау») — тонгсам, фула, лава, тонгсин, шулинь.

Народ куй занимает изолированное место в тибето-бирманской группе. Он расселен по обеим сторонам границы Лаоса и Бирмы.

## VII. Группа хоа

К этой группе следует отнести народы хо, хоа, шанзиу, тузи. Наиболее крупный народ из этой группы — хоа. Они наиболее компактно расселены в провинции Куангнинь (Вьетнам), а хо — в провинции Пхонгсали (Лаос).

Шанзиу расселены в провинциях Куангнинь, Виньфу, Хабак, Бактхай. Есть сведения, что народы шанзиу и тузи по происхождению представляют собой автохтонные народы Южного Китая, воспринявшие китайский язык и переселившиеся 200—400 лет назад во Вьетнам. Тузи —

<sup>36</sup> Фат Зат, Хоанг Хоа Тоан. К вопросу об определении этнонимов и классификации народа зао в провинции Туйенкуанг. — «Бюллетень истории», 1971, № 5 (на вьетнам. яз.).

<sup>37</sup> «Определение этнического состава народов на севере Вьетнама»; «Малые народы Северного Вьетнама».

**Таблица современного этнического состава и расселения народов  
Восточного Индокитая \***

№/№	Народы	Численность, тыс. чел.				Основные районы расселения
		Вьетнам	Лавос	Кампучия	всего.	
I. Вьет-мыонгская группа						
1	Вьеты — Việt	40 000	20	380	40 400	По всей территории Вьетнама, но наиболее компактно живут на равнинах, в городах и по берегу моря. Кроме того, живут в Лаосе, Кампучии и Таиланде
2	Мыонг — Mu'ong	420	—	—	420	Пров. Хашонбинь, Виньфу, Тханьхоа, Хонглиеншон, но наиболее компактно живут в пров. Хашонбинь и Тханьхоа
3	Тхо — Thô'	2,1	?	—	2,1	Пров. Нгетинь (Вьетнам) и Кхаммуан (Лаос).
4	Тит — Chú't	2	0,5	—	2,5	Уезд Миньхоа и Туенхоа пров. Биньчичиен (Вьетнам) и пров. Саваннахет (Лаос)
II. Мон-кхмерская группа						
1. Подгруппа кхму						
5	Кхму — K'hmú	20	300	—	320	На всей территории севера Лаоса, но наиболее компактно в пров. Луангпхабанг, Удомцай, Пхонгсали; во Вьетнаме — в пров. Лайтяу, Шонла, Нгетинь
6	Ламет — Lamét	—	10	—	10	Пров. Намтха, Удомцай
7	Лаобит — Laobít (кхабит)	—	1	—	1	Пров. Удомцай и Пхонгсали
8	Фоонг — Phoong	—	10	—	10	(Уезды Хуамыонг, Намнон, Мыонгшам) пров. Самныа
9	Шинмул — Sinhmul	6	0,5	—	6,5	Пров. Шонла и Самныа
10	Кханг — Kháng	3,5	—	—	3,5	Пров. Шонла
2. Подгруппа манг						
1	Манг — Máng	1,4	—	—	1,4	(Уезды Мыонгтэ, Шинхо) пров. Лайтяу
3. Подгруппа кату-бру						
12	Кату — Kátu	25	12,5	—	37,5	Северо-запад пров. Куангнам-Дананг (Вьетнам) и Тавеноок (Лаос)

\* Основным источником по численности народов послужили: «Численность населения на Севере Вьетнама»; «Информация о переписи населения на Севере Вьетнама в 1974 г.»; «Определение этнического состава малых народов на севере Вьетнама». Для Лаоса численность населения дана по неофициальным сообщениям местной администрации в 1967 и 1969 гг. Для Кампучии использованы литературные данные 1966 г. Данные по некоторым группам исчислены автором.

Тире означает, что в данном районе этот народ не проживает, вопросительный знак — что сведений о численности этого народа нет.



№/№	Народы	Численность, тыс. чел.				Основные районы расселения
		Вьетнам	Лаос	Кампучия	всего	
13	Бру — Bui	33,8	20	—	53,8	Пров. Биньчитхиен (Вьетнам), Саваннакхет и Сараван (Лаос)
14	Катанг — Katang	—	40	—	40	Пров. Сараван и Саваннакхет
15	Шуой — Suoi	—	10	—	10	Западная часть пров. Сараван, Тямпасах, Ситхандон и Тавеноок
16	Таой — Taôi	10	20	—	30	На границе пров. Саваннакхет Сараван, Тавеноок и Биньчитхиен
17	Нге — Nghê	—	4	—	4	Пров. Тавеноок и Сараван.
18	Пако — Pakô (пако и пахи)	?	12	—	12	Пров. Биньчитхиен и Сараван, Саваннакхет

## 4. Подгруппа лавен-брао

19	Лавен — Laven (к ним относятся ниа-хын (4000 чел. и др. мелкие группы)	—	24	—	24	Пров. Боловен (1000 чел.), Сараван (6900 чел.), Тавеноок (800 чел.), Ситхандон (400 чел.)
20	Брао — Biao (лаве) (к ним относятся ой, су, ок, сапуон, ченг)	—	21	10	31	(Уезды Фувонгтай, Фувоннья) пров. Атапы, пров. Боловен (Лаос) и пров. Стынгтраенг (Кампучия)
21	Алак — Alac	—	10	—	10	(Уезды Тхатенг, Лангам) пров. Тавеноок и пров. Сараван
22	Куй — Kui	—	—	40	40	В горах Дангрек на границе Кампучии и Таиланда

## 5. Подгруппа банар-мононг

23	Банар — Bana (банакомтум, боланг, гола, толо, алаконт)	120	—	—	120	Пров. Залай-Контум и юго-запад пров. Нгиабинь
24	Хрэ — Hre (другие названия — чамрэ, крэ, давак, монан, бонам)	35	—	—	35	Пров. Залай-Контум и Нгиабинь
25	Ронгао — Rongao (к ним относятся, цент-раранао, ронгао банар и ронгао седанг)	?	—	—	?	Уезд Дакто и юго-восток пров. Залай-Контум
26	Седанг — Sedang (другие названия — хаданг, ротанг, сетеа, ротеа, хотя, седра, зидрак, родра)	100	—	—	100	Уезды Дакто, Даксут, Туморонг пров. Залай-Контум
27	Котуа — Kotua (козонг)	?	—	—	?	(Уезд Мангбик) пров. Залай-Контум, Козонг; (уезды Шонха, Давак, Бато) пров. Нгиабинь

№/№	Народы	Численность, тыс. чел.				Основные районы расселения
		Вьетнам	Лаос	Кампучия	всего	
5. Подгруппа банар-мононг						
28	Зие — Gié (они включают соб- венно жие (30 тыс. чел.), стиенг (2,5 тыс. чел.) и вет (9 тыс. чел.))	42	—	—	42	(Уезд Даксут) пров. Залай-Контум; (уезд Бензианг) пров. Куан- гам-Дананг и северо-за- пад пров. Залай-Кон- тум
29	Зианграй — Giangray	?	—	—	?	Пров. Залай-Контум и Куангам-Дананг
30	Холанг — Hólang (к ним близки оте)	30	—	—	30	Уезд Даксут пров. Залай-Контум
31	Куа — Kua (другие названия кор, тьяу)	1	—	—	1	Уезды Чабонг, Бинь- шон, Шонха, Шонтинь пров. Нгиабинь
32	Мононг — Monông	50	—	10	60	К ним относятся: 1) мононг прэ в пров. Бу- онметхуот и Даклак (Вьетнам), 2) дибри — пров. Буонметхуот, 3) бунар в пров. Дак- лак, 4) буданг — на границе Вьетнама, Лао- са, Кампучии, 5) пранг в пров. Даклак, 6) бу- дип в пров. Шонгбе (Вьетнам), 7) ролом в пров. Даклак, 8) коанг в пров. Даклак, 9) гар в пров. Даклак и Лам- донг и в пров. Мондоль- кири (Кампучия)
33	Ходиенг — Hó diêng	15	—	—	15	Пров. Шонгбе, Дак- лак и Ламдонг
34	Кохо — Kôho	114	—	—	114	К ним относятся: 1) тьин в пров. Ламдонг, Даклак, 2) лак в пров. Ламдонг, 3) срэ в пров. Ламдонг, 4) ма в пров. Ламдонг и Донгнай, 5) лой в пров. Ламдонг и Тхуанхай, 6) лангау в пров. Ламдонг и Тхуан- хай
35	Тьорао — Choraо	?	—	—	?	(Уезды Дыктханг, Су- энмок, Дакто, Суанлок, Дингкуан) пров. Донг- най, (уезд Танлинг) пров. Тхуанхай

## 6. Кхмерская подгруппа

36	Кхмеры — Khme	550	5	5300	5855	По всей территории Кампучии, но наиболее компактно живут в долинах и дельте р. Меконг во вьетнамских провинциях — Тиензианг, Хаузианг, Миньхай, Киензианг, Тэининь; в Лаосе — в провинции Тямпатсак
----	---------------	-----	---	------	------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

№/№	Народы	Численность, тыс. чел.				Основные районы расселения
		Вьетнам	Лаос	Кампучия	всего	
III. Лао-тайская группа						
1. Восточная подгруппа						
37	Тай (тай) — Tày (к ним относятся группы: нганг, фэнзианг, тхулао, пази)	504	—	—	504	Северо-восточные пров. Вьетнама, но наиболее компактно живут в пров. Каобанг, Хатуен
38	Нунг — Nung (к ним относятся группы: нунгфаншинь, нунгчао, нунгчинь, нунгной, нунгзин)	314	—	—	314	Пров. Каобанг, Хоанлиеншон, Куангнинь
39	Каолан — Kaolan — Saichí шанты	37	—	—	37	Пров. Куангнинь, Хатуен, Каобанг, Хабак, Бактхай, Виньфу
40	Зиэй — Giáy (нянг)	16	3	—	19	Пров. Хатуен, Хоанлиеншон, Лайтяу (Вьетнам) и Пхонгсали, Удомцай и Намтха (Лаос)
41	Бой — Bôi	1,6	—	—	1,6	Пров. Хатуен
42	Фуна — Phuna	?	—	—	?	Там же
43	Тхюн — Thu'y	?	—	—	?	»
44	Тонг — Tông	?	—	—	?	»
2. Западная подгруппа						
45	Лао — Lao	50	1500	50	1600	На всей территории Лаоса, но наиболее компактно в долинах и по берегам р. Меконг; во Вьетнаме — в провинциях Лайтяу, Шонла, Нгетинь; в Кампучии — в провинции Преахвихеа
46	Тхай — Thái	385	600	—	985	На всей территории Северного и Центрального Лаоса, но наиболее компактно в пров. Самныа (400 тыс. чел.). Во Вьетнаме они расселены на северо-западе Вьетнама и в пров. Тханьхоа и Нгетинь
47	Лы — Lu'	1,3	400	—	401,3	Пров. Удомцай, Намтха, Пхонгсали, Луангпхобанг, но главным образом в пров. Намтха (Лаос) и Лайтяу (Вьетнам)
48	Зуон — Duôn	—	1	—	1	Пров. Намтха
49	Hruey — Nghieü	—	?	—	?	Пров. Удомцай, Намтха, Сайнябули

№/№	Народы	Численность, тыс. чел.				Основные районы расселения
		Вьетнам	Лаос	Кампучия	всего	

**IV. Малайско-полинезийская группа**

**1. Тямская подгруппа**

50	Малайцы — Mālai	—	—	10	10	Города Пномпень, Кратие и вокруг оз. Тонлесап
51	Тям — Chām (чам) (другие названия: чампа, темтхань, хок, балам, бали, кинькнуй и др.)	80	—	80	160	Пров. Тхуанхай, Тэининь и Анзианг (Вьетнам). В Кампучии чамы живут вместе с малайцами
52	Рэглай — Ro glai	20	—	—	20	(Уезды Шаилам, Зиненкханг) пров. Фуккхань, (уезды Шонгфа, Тханхай, Быуйшон, Фанли, Хамтан, Танлинг) пров. Тхуанхай
53	Тюру — Churu	25	—	—	25	(Уезды Донгзыонг, Дыклогнг) пров. Ламдонг

**2. Эде-зярайская подгруппа**

54	Эде — Edê (другие названия: де, раде, фадэ, махуа, би или бих)	135	—	15	150	В их состав входят: 1) эде в пров. Буонметхуот, 2) адохам в пров. Далак (Вьетнам), 3) длизэ в пров. Кронгана, 4) крунг в пров. Залай-Контум и Даклак, 5) бло в пров. Модрак (Вьетнам), 6) кодра в пров. Кронпак (Вьетнам), 7) котун в пров. Даклак, 8) модохуро в пров. Даклак, Фуккхань (Вьетнам), 9) кодунг в пров. Кронгана, 10) бих в пров. Даклак
55	Зярай — Giarai	200	—	10	210	К ним относятся группы: 1) хобау в пров. Даклак, 2) тобуан на границе Вьетнама и Лаоса, 3) ходрунг в пров. Залай-Контум, 4) аран в пров. Залай-Контум и в Кампучии — в пров. Кампот, Баттаманг, Пурсат
56	Хрой — Hroi (другие названия: хрой, ламрой, ламхрой)	?	—	—	?	Пров. Нгиабинь, Фукхань, Даклак

**V. Мьо-яоская группа**

57	Мео — Mèo	220	150	—	370	Во Вьетнаме мео живут в пров. Хатуен, Каобанг, Хоанлиеншон, Шонла, Лайтъяу, Нгетинь, Хашонбинь. Наиболее компактно живут в пров. Хатуен и Хоанлиеншон. В Лаосе
----	-----------	-----	-----	---	-----	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

№/№	Народы	Численность, тыс. чел.				Основные районы расселения
		Вьетнам	Лаос	Кампучия	всего	

## Луангпхабана

						расселены по всей территории севера, главным образом в пров. Сиангхуанг, Луангпхабанг, Самныа
58	Зао — Dao	210	100	—	310	Пров. северо-востока и северо-запада Вьетнама. Но наиболее компактно живут в провинции Хатуен; в Лаосе — в провинциях Пхонгсали, Удомчай, Вьентьян, Сайнябули
59	Патхен — Pathen (пахынг)	1,1	—	—	1,1	

## VI. Тибето-бирманская группа

60	Лоло — Lôlô	6,9	?		6,9	Пров. Хатуен, Хоанлиеншон, Каоланг
61	Хани — Hânhi	5,2	?		5,2	Уезд Мыонгте пров. Лайтяу
62	Лаху — Lahu	2,4	?		2,4	Там же
63	Коонг — Kóông	?	—	—	?	»
64	Фула — Phulá (другие названия: кха-фо, бохопа, лаовашо и др.)	1,5	—	—	1,5	Пров. Хоанлиеншон
65	Сила — Xila (другие названия: кхапэ, кьезешы)	0,3	0,5	—	0,8	Пров. Намтха (Лаос) и (уезд Мыонгте) пров. Лайтяу (Вьетнам)
66	Ко — Ko (пулиакха)	?	32	—	32	Пров. Намтха, Пхонгсали, Удомчай
67	Куй — Kui	—	5	—	5	Север пров. Намтха
68	Кхо — Kho	—	1	—	1	(Уезд Нготу) пров. Пхонгсали и пров. Намтха
69	Пана — Pana	—	0,2	—	0,2	(Уезд Патэн) пров. Пхонгсали и пров. Намтха
70	Пуной — Punoï (другие названия: лаовангканг лаованчинь, кенг)	—	15	—	15	Вокруг города Пхонгсали
71	Мушо — Muso	—	0,3	—	0,3	(Уезды Мыонглонг, Мыонгсянь) пров. Намтха
72	Шенг — Seng	—	4	—	4	Пров. Пхонгсали и Удомчай

## VII. Группа хоа

73	Хоа — Hoa (другие названия: хан, хоа, шафанг нгай.)	177	—	—	177	Пров. Куангнинь
----	--------------------------------------------------------	-----	---	---	-----	-----------------

№/№	Народы	Численность, тыс. чел.				Основные районы расселения
		Вьетнам	Лаос	Кампучия	всего	
74	Шанзиу — Sandiú	34	—	—	34	Пров. Куангинь, Вьетфу, Хабак, Бактхай
75	Тузи — Tudí	?	—	—	?	Пров. Хатуен и (уезд Мьонгкхьонг) пров. Хоанлиеншон
76	Хо — Hô	—	35	—	35	Пров. Пхонгсали
VIII. Другие народы						
77	Лати — Lachi	5	—	—	5	Пров. Хатуен
78	Пупэо — Pu Peó	0,3	—	—	0,3	» »
79	Кэлао — Ko'lao	1	—	—	1	» »
80	Лаха — Laha	1,7	—	—	1,7	Пров. Шонла и Хоанлиеншон

народ, очевидно, из группы восточных тхай. Вопрос о происхождении хоа и хо пока еще неясен.

Кроме того, в городах Восточного Индокитая живут китайцы — иностранные граждане (хуацяо). Наиболее крупные группы имеются в городах Ханой, Хошимин, Нгачанг, Камрань, Хайфон, Пномпень и Вьентьян. Во Вьетнаме китайское население живет преимущественно на юге страны. Китайцы стали там расселяться с XVII в.

### VIII. Другие народы

В Восточном Индокитае расселены некоторые народы, которые не входят в рассмотренные этнолингвистические группы. Это лати, пупэо, кэлао, лаха. Раньше в этнографической литературе эти народы относили к восточным тхай, мон-кхмерам или мяо-яо. П. Бенедикт считает, что эти народы составляют отдельную группу, которую он назвал «кадай». По его мнению, они занимают промежуточное положение между тхай и индонезийцами<sup>38</sup>. По мнению вьетнамских лингвистов, языки этих народов изолированы и пока не входят в состав других этнолингвистических групп этого района<sup>39</sup>.

### THE ETHNIC COMPOSITION AND GEOGRAPHICAL DISTRIBUTION OF THE POPULATION OF EASTERN INDOCHINA

The author offers a survey of the ethnic composition of the population of Eastern Indochina countries basing it on published data and on his own material collected in Vietnam and Laos. The peoples are grouped according to the criterion of linguistic kinship. The author focusses attention upon the problem of the ethnic identity of parts of one and the same people inhabiting different countries. A table showing the ethnic composition of Eastern Indochina countries is appended.

<sup>38</sup> P. K. Benedict. Thai, Kadai, Indonesien. A new alignment in Southeastern Asia.— «American Anthropologist», vol. XLIV, № 4, 1942.

<sup>39</sup> Хоанг Ма, Ву Ба-Хунг. Указ. раб., с. 19.

Т. П. Федянович

## МОРДОВСКИЕ НАРОДНЫЕ ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ РЕБЕНКА

(КОНЕЦ XIX — 70-е ГОДЫ XX в.)

Из семейных обрядов мордвы наименее изучены обряды, связанные с рождением ребенка. Сведения о них разбросаны в отдельных статьях, которые помещались в различных периодических изданиях<sup>1</sup>.

Немногочисленные, но интересные данные о родильных обрядах мордвы конца XIX — начала XX в. имеются в фонде М. Е. Евсеева, хранящемся в Центральном Государственном архиве Мордовской АССР (далее ЦГА Мордовской АССР). Причем, здесь сохранились записи обрядов, многие из которых в настоящее время уже забыты.

Некоторые материалы о родильной обрядности есть в архиве Русского географического общества. Автором настоящей статьи был собран полевой материал по этой теме в Мордовской АССР и за ее пределами во время экспедиционных поездок 1966—1971 гг. Все эти данные позволяют составить представление о мордовских народных обрядах конца XIX — начала XX в., связанных с рождением ребенка, и проследить их изменение до настоящего времени.

В статье используются и некоторые материалы Мордовской этносоциологической экспедиции 1973—1974 гг., которая работала под руководством В. В. Пименова<sup>2</sup>; автор настоящей статьи принимала участие в сборе и обработке материала. Эти материалы позволяют выявить, насколько сохранились в памяти мордовского народа традиционные родильные обряды и каково отношение к ним у жителей города, села, творческой интеллигенции.

<sup>1</sup> И. И. Лепехин. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского гос-ва в 1768 и 1769 гг., ч. 1, СПб., 1795; П. И. Мельников. Очерки мордвы. — «Русский вестник», 1867, № 5—6; Ф. С. Голицын. Мордва в Хвалынском уезде. — «Саратовский сборник», Саратов, 1881, т. 1; В. Н. Майнов. Очерк юридического быта мордвы. СПб., 1885; А. Постников. Вера и культ мордвы (эрзи) с. Сабанчеева Алатырского уезда Симбирской губ. — «Известия об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском университете», т. XI, вып. 4, Казань, 1893; Ф. Бутузов. Из быта мордвы села Живайкина Жадовской волости Карсунского уезда Симбирской губ. — «Известия об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском университете», т. XI, вып. 5, Казань, 1893; И. Н. Смирнов. Мордва. Казань, 1895; А. А. Шахматов. Мордовский этнографический сборник. СПб., 1910; Т. П. Федянович. Изучение семейных обрядов мордвы. — «Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 году», М., 1971, с. 145—146; *ее же*. Семейные обряды мордвы Темниковского и Теньгушевского районов Мордовской АССР. — «Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 году», М., 1972, с. 190; *ее же*. Традиционные семейные обряды мордвы. Автореферат канд. дисс., М., 1974, с. 15—19.

<sup>2</sup> Во время экспедиции было опрошено 3400 информаторов мордовской национальности (по 1600 в селах и городах, а также 200 представителей творческой интеллигенции, проживающих в городе Саранске).

Родильные обряды мордвы формировались и развивались под влиянием условий жизни и религиозных воззрений мордовского народа. Крестьянская семья не мыслилась без детей — будущих помощников и работников. Мордовские крестьянские семьи обычно были многодетными. Бездетность у мордвы, как и у других народов, считалась несчастьем и даже позором. Поэтому уже в свадебных обрядах содержались моменты, отражающие заботу о том, чтобы молодые не остались бездетными. Обеспечить деторождение были призваны такие магические приемы, как сажание молодым на колени ребенка в доме родителей молодого, обысыпание их хмелем. В некоторых местах, обысывая молодых хмелем, приговаривали: «Сколько в поле хмелинок, столько в доме детинок!»<sup>3</sup>.

Многие родильные обряды мордвы связаны с общей системой поверий и религиозных представлений, которые сложились у мордовского народа в дохристианский период. Позднее эти представления претерпели некоторые изменения под влиянием христианства, насаждавшегося среди мордвы с XVI в. Синкретизм религиозных представлений отразился и в некоторых мордовских родильных обрядах. Как фантастическое отражение реальной действительности возникли представления о покровителях и покровительницах животворных сил природы<sup>4</sup>. Покровительницам воды (*ведь-аве*) и леса (*вирь-аве*)<sup>5</sup>, наряду с другими функциями, приписывали способность влиять на урожай и деторождение. Во время молений *ведь-аве* просили послать дождь, дать хлебу рост, а людям детей. Женщины, у которых не было детей, ходили на речку молиться *ведь-аве*, принося ей жертвы (это могли быть живой петух, яйцо, лепешки и др.)<sup>6</sup>. Иногда в этом им помогали и ворожеи. В полночь так, чтобы никто не видел, ворожея шла вместе с бездетной женщиной к реке и зарывала на берегу специально сделанные куклы и лепешки, а также кольцо<sup>7</sup>. Бесплодные женщины приносили жертвы и покровительнице леса — *вирь-аве*<sup>8</sup>. До начала XX в. у мордвы сохранился обычай устраивать моления под «священными» деревьями, к которым приходили и в тех случаях, если в семье умирали дети; бездетные женщины приносили сюда лепешки, блины, яйца и т. д.<sup>9</sup>. Для мордвы было характерно особое почитание предков. Одним из проявлений этого культа можно считать обращение к ним за помощью в случае бесплодия, также сопровождавшееся жертвоприношением. Эти обряды были связаны с дохристианскими религиозными представлениями мордвы.

В случае бесплодия обращались и к повитухам, которые пользовались у мордвов большим уважением. Повитуха тайно брала послед у роженицы и незаметно добавляла его к какому-нибудь кушанью, предлагавшемуся бездетной женщине. По представлениям мордвы, после этого бесплодная женщина должна была зачать, а та, у которой взят послед, перестать рожать. К повитухе обращались и тогда, когда хотели прекратить деторождение. Для этого, якобы, достаточно было зарыть особым образом (по данным М. Е. Евсевьева — «вниз лицом») детскую рубашку<sup>10</sup>.

Женщины-мордовки работали до самых родов. Поэтому нередко были выкидыши. Для предупреждения их использовали нитки, которые не вмещались в берда, оставались лишними. Если женщине грозил выкидыш, она перевязывала живот нитками и не снимала их до самых родов.

<sup>3</sup> Архив Всесоюзного Геогр. об-ва (далее АВГО), р. 53, оп. 1, № 28, с. 144.

<sup>4</sup> Н. Ф. Мокшин. Религиозные верования мордвы, Саранск, 1968, с. 15.

<sup>5</sup> Ведь — вода, вирь — лес, ава — женщина, мать.

<sup>6</sup> АВГО, р. 53, оп. 1, № 28, с. 97; И. Н. Смирнов. Указ. раб., с. 247—248; ЦГА Мордовской АССР, р. 267, оп. 1, арх. № 24, № 67.

<sup>7</sup> ЦГА Мордовской АССР, р. 267, оп. 1, арх. № 24, № 67.

<sup>8</sup> Ф. Бутузов. Указ. раб., с. 486—487.

<sup>9</sup> Этот обычай был отмечен М. Е. Евсевьевым у мордвы-мокши с. Валгапино. — ЦГА Мордовской АССР, р. 267, оп. 1, арх. № 20, л. 9, 10; арх. № 24, № 68.

<sup>10</sup> ЦГА Мордовской АССР, р. 267, оп. 1, арх. № 25, лл. 67, 68.



Во время беременности соблюдались некоторые запреты. Нельзя было пинать собаку, иначе ребенок родится израненным, класть за пазуху яйца (ребенок будет золотушным), семечки (будет болеть корью), орехи (шишки будут)<sup>11</sup>.

Нужно отметить, что у мордвы, как и других народов, рождение мальчика считалось более предпочтительным. О том, кто родится у молодых первым, гадали на второй день свадьбы. Для этого подбрасывали вверх кусок хлеба. Если он падал коркой вверх, то должен был родиться мальчик, если мякишем — девочка<sup>12</sup>.

Роды у мордвы, так же как у русских и у других народов Поволжья, происходили, как правило, с помощью повитух (*идень баба, баушка*), «где придется» — в доме, во дворе, а то и в поле, но чаще всего — в бане. Распространено было «очищение» новорожденного и роженицы с помощью воды. У мордвы, как и у русских, их парили в бане. Это в какой-то мере было связано и с гигиеническими навыками обоих народов. Общим для них был и обычай зарывать пуповину и детское место (предварительно вымытые повитухой, завернутые в чистую тряпку и положенные в лапоть) в подполье. Вероятно, это делалось для того, чтобы послед никто не мог использовать во вред роженице, о чем мы писали выше. Для облегчения родов повитуха развязывала все узлы на одежде роженицы, вынимала из ее ушей серьги, распускала волосы. Аналогичные представления о магической силе узлов и их особой роли в ответственные моменты жизни (роды, свадьба, смерть) существовали у разных народов земного шара<sup>13</sup>. В случае трудных родов прибегали к различным приемам, в которых отразился синкретизм религиозных представлений мордвы: зажигали венчальные свечи, заставляли мужа трижды перешагнуть через родильницу<sup>14</sup>.

Сразу же после рождения ребенка, по данным И. Н. Смирнова, устраивалось моление *бань-азыр-аве* (хозяйке — покровительнице бани) и ведь-аве<sup>15</sup>.

По другим сведениям, после наречения младенцу имени, которое происходило при полном сборе близкой родни и знакомых, приходящих с хлебом и солью, хозяин или хозяйка дома брали специально испеченный хлеб, называвшийся «бабим», и произносили молитву о здоровье и счастье новорожденного. Потом этот хлеб разрезали на ломти и раздавали всем присутствующим<sup>16</sup>. Иногда от хлеба отрезали горбушку и давали всем отщипнуть от нее.

До закрепления у мордвы христианского обычая крещения имя младенцу давала повитуха<sup>17</sup>. Большое значение придавалось выбору «счастливого» имени. Часто ребенка нарекали по имени первого человека или по названию предмета или существа, первыми попавшимися его отцу. В основе такого выбора «счастливого» имени лежала вера в то, что поскольку они существуют, здравствуют, то и ребенок будет здоровым

<sup>11</sup> Там же, р. 267, оп. 1, арх. № 41, лл. 75—84. Запрет класть за пазуху яйца, орехи, семечки близок по смыслу к имитативной магии: предполагалось, что ребенку могут принести вред предметы и действия, запрещенные беременной женщине. Собаку нельзя было бить, очевидно, потому, что, по представлениям ряда народов, между животными и людьми существует симпатическая связь. См. Д. Фрезер. Золотая ветвь, вып. IV. М., 1928, с. 209—210; Е. А. Алексеев. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л., 1967, с. 72.

<sup>12</sup> Полевые записи автора 1966 г. — Архив Ин-та этнографии АН СССР (далее — Архив ИЭ АН СССР), ф. 14, д. 17.

<sup>13</sup> Д. Фрезер. Указ. раб., вып. II, с. 83, 86.

<sup>14</sup> ЦГА Мордовской АССР, р. 267, оп. 1, арх. № 144, л. 17.

<sup>15</sup> И. Н. Смирнов. Указ. раб., с. 250.

<sup>16</sup> В. Ауновский. Этнографический очерк мордвы-мокши. — «Памятная книжка Симбирской губернии на 1869 год». Симбирск, 1869, с. 92.

<sup>17</sup> Подробнее об этом см.: Т. П. Федянович. Обряды при наречении имени у мордвы. — «Ономастика Поволжья», № 4, Саранск, 1976, с. 42.

и счастливым<sup>18</sup>. П. И. Мельников отмечал, что у некрещеной мордвы до середины XIX в. бытовал старинный обычай давать новорожденным имена птиц<sup>19</sup>. Воспоминания о дохристианских обычаях наречения имени сохранялись у мордвы до недавнего времени<sup>20</sup>. Однако в конце XIX — начале XX в. языческие мордовские имена были вытеснены христианскими, которые давались во время крещения.

Основы прежних языческих имен мордвы в это время прослеживались лишь в отдельных мордовских фамилиях, произведенных от них, или в «уличных прозвищах», существовавших в отдельных местах. Отголоском древнего обряда наречения имени ребенку можно считать обычай, зарегистрированный у мордвы-мокши Инсарского уезда Пензенской губернии в семьях, где умирали дети. Там после рождения ребенка отец выходил на улицу и имя первого встретившегося ему человека давал ребенку<sup>21</sup>. Вероятно, этот обычай можно рассматривать как пережиток обряда наречения имени, существовавшего у мордвы до распространения христианства (поиски «счастливого» имени). А возможно, это было обманывающее (экзапатическое) магическое действие с целью ввести в заблуждение нечистую силу, чтобы она приняла ребенка за человека, именем которого его назвали. В таком случае она не могла бы нанести ему вред.

Роженица с ребенком оставалась в бане 3—7 дней. В это время ее навещали родственники, приносившие с собой различные гостинцы: яйца, рыбу, мясо. Это посещение роженицы в разных местах называлось по-разному — *кашань кандома*, *ямань кандома* (приходить с кашей); *содафтома*, *варжама* (навещать); *салма* (лапша, т. е. приходить с лапшой). Со временем эти названия были вытеснены калькой с русского — *зубкань кандома* (приходить на зубок). В обычае навещать роженицу и ребенка проявилась прочность родственных связей.

В конце XIX — начале XX в. у мордвы придавалось большое значение обряду крещения. Крестили ребенка на 2-й — 3-й день после рождения, а слабых детей — в день рождения. Считалось, что в первые дни своей жизни он особенно подвержен вредоносным влияниям. Иногда до крещения скрывался даже пол ребенка, что, по поверьям, предохраняло его от преждевременной смерти<sup>22</sup>. В крестные родители обычно приглашались родственники или соседи. Беременные женщины не могли быть крестными матерями во избежание смерти собственного ребенка в раннем возрасте<sup>23</sup>. В случае, если дети в семье умирали, у мордвы-мокши приглашали в крестные первых встречных<sup>24</sup>. У русских существовало поверье,

<sup>18</sup> В. Н. Майнов. Очерк юридического быта мордвы. СПб., 1885, с. 12—13; см. также: Ф. С. Голицын. Указ. раб., с. 184. Подобный обычай существовал и у обских угров; см. З. П. Соколова. Наследственные или предковые имена у обских угров и связанные с ними обычаи. — «Сов. этнография», 1975, № 5, с. 42.

<sup>19</sup> П. И. Мельников. Указ. раб., с. 495.

<sup>20</sup> Полевые записи автора 1959 г. — Архив Ин-та этнографии АН СССР, ф. 1, д. 14. Интересно отметить, что у удмуртов, марийцев, башкир также существовал обычай давать ребенку имя человека, встретившегося первым его отцу или повитухе. У марийцев ребенок часто получал имя первого, кто входил после его рождения в избу; см.: К. И. Козлова. Этнография народов Поволжья. М., 1964, с. 127, 128; Л. С. Христолюбова. Семейные обряды удмуртов (опыт количественной характеристики). М., 1970. (Канд. дисс.), с. 114.

<sup>21</sup> В. Н. Майнов. Указ. раб., с. 11—12; А. Постников. Указ. раб., с. 381—385.

<sup>22</sup> АВГО, р. 28, оп. 1.

<sup>23</sup> АВГО, р. 28, оп. 1, № 10, с. 1—10, 1856; В. Степанов. Сведения о родильных и крестинных обрядах в Клинском уезде Московской губ. — «Этнографическое обозрение». М., 1907, кн. XX—XXI, с. 233, 234; Н. Ф. Сумцов. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка. — «Журнал министерства народного просвещения». СПб., 1880, ноябрь.

<sup>24</sup> АВГО, р. 28, оп. 1, № 10, с. 1—10, 1856. Этот обычай был известен и русским; см. Д. К. Зеленин. Описание рукописей ученого архива РГО. Пг., 1914, вып. 1, с. 134—137; Н. Ф. Сумцов. Указ. раб.; Д. И. Успенский. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным. (По материалам, собранным в Тульском, Веневском и Каширском уездах Тульской губ.). — «Этнографическое обозрение». М., 1895, № 4, с. 74.

что если на крестинах присутствует беременная женщина, то жизнь ребенка будет тяжелой. Поэтому беременные женщины не крестили детей и не присутствовали на крестинах. У украинцев также не приглашали в крстные матери беременных, так как считалось, что умрет или ее будущий ребенок, или крестник. После крещения в доме родителей новорожденного устраивалось моление. Старшая в семье женщина ставила на стол хлеб и соль, ведро пива, горшок каши и зажигала свечу перед иконами. Повивальная бабка обращалась с молитвой вначале к Иисусу Христу, а затем к «кормильцу Пасу» (дохристианское божество мордвы — Т. Ф.), прося у них счастья для новорожденного (столько счастья, сколько в каше крупы и соли). После тоекратного повторения молитвы она съедала немного каши, а бабушка новорожденного выпивала пива. Затем все присутствующие угощались кашей и пивом. На этот праздник приглашали всех родственников, каждый из которых приносил с собой хлеб, ведро пива, горшок каши и плошку масла. Над каждой принесенной кашей повитуха трижды читала молитву<sup>25</sup>.

В некоторых местах во время обеда по поводу крещения ребенка кум и кума брали ложку с кашей, наливали туда же браги и вина, приправляли эту смесь перцем и подносили отцу новорожденного, говоря: «На ешь! Как жене было горько родить ребенка, так и ты отведай горечи». В конце обеда кум и кума выражали новорожденному пожелание дорасти до той высоты, на какую они поднимали пирог и блюдо с кашей<sup>26</sup>. После обеда роженица подносила подарки свекру, свекрови, куму, куме, а также другим родственникам мужа<sup>27</sup>. Она кланялась каждому из гостей и вместе с подарком — куском холста, колечком, кушаком и т. п. — клала в горшочек, в котором гость принес кашу, по ломтику хлеба с пожеланием родить сыновей. По сведениям В. Н. Майнова, в случае рождения мальчика роженице дарили «на соху», а девочки — «на прялку», бабушке дарили за «пуп»<sup>28</sup>. Обед по поводу рождения ребенка и его крещения в ряде мест устраивался только после рождения первенца. Тогда же роженица делала подарки всем родственникам мужа. При рождении 2-го и следующих детей она одаривала только свекра, свекровь и ближнюю родню мужа<sup>29</sup>.

В конце XIX в., когда медицинское обслуживание в мордовских селах почти отсутствовало, многие дети умирали в раннем возрасте. Так, например, в 1898—1900 гг. в селе Журавкино теперешнего Zubovo-Полянского района Мордовской АССР с населением 3105 человек из 100 родившихся умерло детей: до одного года 49,9%, от одного года до 15 лет — 30,8%; в волостном селе Ачадово этого же района соответственно — 74% и 50%<sup>30</sup>. Показательно, что сложились даже приметы, по которым определяли, долго ли будет жить ребенок. Если он подбирал под себя ноги, когда его поднимали — долго жить будет, если вытягивал — скоро умрет. Если ребенок был умен не по летам, считалось, что он недолго проживет<sup>31</sup>.

Жизнь детей пытались сохранить с помощью различных обрядов. Так, обращались к знахаркам, приносили дары (пшеницу, ячмень, просо)

<sup>25</sup> ЦГА Мордовской АССР, р. 267, оп. 1, арх. № 74, 1885.

<sup>26</sup> Ф. С. Голицын. Указ. раб., с. 185. Этот обряд был известен и русским. Некоторые исследователи считали его близким к куваде. См.: Д. К. Зеленин. Указ. раб., с. 570; Н. Ф. Симюнов. Указ. раб., с. 76—77.

<sup>27</sup> АВГО, р. 28, оп. 1, № 10, с. 1—10, 1856, р. 28, оп. 1, № 26; Ф. С. Голицын. Указ. раб., с. 185.

<sup>28</sup> Первые штаны мальчику обычно дарил дед, а девочке первую рубашку по достижении половой зрелости дарила бабушка; см. В. Н. Майнов. Указ. раб., с. 202.

<sup>29</sup> Полевые записи автора. — Архив ИЭ АН СССР, ф. 14, д. 15.

<sup>30</sup> «Краткий очерк заболеваемости и смертности населения Тамбовской губ. за трехлетие 1898—1900 гг.», Тамбов, 1904, приложение № 3, с. 16, 19.

<sup>31</sup> ЦГА Мордовской АССР, р. 267, оп. 1, арх. № 44, л. 19.

*вирь-аве, бань-аве* (покровительнице бани)<sup>32</sup>. У мордовы-эрзи Нижегородской губернии ребенку, чтобы он остался жив, давали имя отца или матери. Существовало поверье, согласно которому для предотвращения смерти ребенка следовало в течение одного дня напрясть нитки, выткать из них холст и шить рубашку ребенку<sup>33</sup>.

В качестве оберега от нечистой силы использовались зола, ножницы, которыми повитуха отрезала пуповину, веник, которым парили новорожденного, нож. Золой посыпали подоконники и порог, пока ребенку не исполнится 6 недель. Мать, укладывая ребенка в люльку, трижды крестила его ножом, а затем убирала нож под подушку<sup>34</sup>. Иногда под голову новорожденного клали ножницы или обводили ими вокруг него<sup>35</sup>. Веник лежал возле ребенка в течение 3-х дней после рождения. В некоторых местах прежде чем уложить ребенка в люльку, его окуривали ладаном, а до распространения христианства — мусором, который оставался на берегах после половодья. В люльку под изголовье повивальная бабка клала несколько печеных яиц. Положив в нее ребенка и покачав его, повитуха брала яйцо себе. Потом то же самое делала родная бабушка, а за ней и все домашние<sup>36</sup>. Иногда в люльку клали пресные лепешки (*сюкоро*). Возможно, смысл этого обряда — в пожелании новорожденному обеспеченной жизни. В трансформированном виде подобный обряд бытовал еще в 1950-е гг., только вместо яиц и лепешек в люльку клали семена подсолнуха, конфеты, а качали ее девочки<sup>37</sup>.

В лечении больного ребенка также отразились былые религиозные представления мордвы. Существовал обычай протаскивать больного ребенка через срубленное дерево или между двумя близко стоящими деревьями. Вот как описывается этот способ «лечения» в «Мордовском этнографическом сборнике»: «Если ребенок сильно плачет и долго болеет, его возьмут в лес: там расколют дерево (если мальчик, расколют дуб; если девочка, расколют березу). Раскалывают дерево на корню следующим образом: колют середину дерева, а верхушка дерева вместе с корнем остаются целы, и проташат ребенка через дерево. Протаскивая ребенка, говорят: „Святое дерево, белая береза (если ребенок девочка) или, святое дерево, зеленый дуб (если ребенок мальчик), возьми от раба (имя рек) его плач, дай здоровья. За то, что ты дашь здоровье, за взятие болезни, одень на раба (имя рек) его платье, обуь его обувь; с головы его шапку, с него рубашку, с туловища его пояс, пеленки и рубашку”. После этого развешат на дереве шапку, рубашку, пояс и руцую (рубашку — *Т. Ф.*) больного ребенка и уходят»<sup>38</sup>. Матери приносили больных детей и в овин, прося покровительницу овина — *овын-аву* — взять их хворь<sup>39</sup>. Иногда больного ребенка «продавали» прохожему или подавали в окошко нищему, который затем вносил его в дом через дверь. За это

<sup>32</sup> А. Постников. Указ. раб., с. 384; А. А. Шахматов. Указ. раб., с. 170—171.

<sup>33</sup> Полевые записи автора 1967 г. — Архив ИЭ АН СССР, ф. 1, д. 106.

<sup>34</sup> ЦГА Мордовской АССР, ф. р. 267, оп. 1, арх. № 39, № 41; Ф. С. Голицын. Указ. раб., с. 185.

<sup>35</sup> Использование острых металлических предметов в качестве оберега, в частности, роженицы и ребенка, известно другим народам. См.: Е. А. Алексеев. Указ. раб., с. 75; Р. Г. Мухамедова. Татары мишари, М., 1972, с. 222; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 39; Д. Фрезер. Указ. раб., вып. II, с. 69; В. Н. Харузина. Несколько слов о родильных и крестинных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском у. Олонекской губ. — «Этнографическое обозрение», 1906, кн. LXVIII—LXIX, с. 91; Л. С. Христолюбова. Указ. раб., с. 118.

<sup>36</sup> АВГО, р. 28, оп. 1, № 26.

<sup>37</sup> Е. И. Динес. Традиционная пища и домашняя утварь мордвы. — «Исследования по материальной культуре мордовского народа», М., 1963, с. 123.

<sup>38</sup> А. А. Шахматов. Указ. раб., с. 158; Д. Фрезер, описывая примеры подобного «лечения» детей у разных народов, в том числе европейских, выводит его из представлений о симпатической связи между растением и человеком; см. Д. Фрезер. Указ. раб., в. IV, с. 207.

<sup>39</sup> А. Постников. Указ. раб., с. 381—385.

мать давала ему кусок холста или деньги<sup>40</sup>. Такая мнимая «продажа» детей практиковалась и в том случае, если дети были слабые или плохо росли. Это, якобы, вводило в заблуждение нечистую силу, которая лишалась возможности нанести вред ребенку. Обращались родители больного ребенка и к знахаркам; они сбрызгивали ребенка водой, которой были обмыты образа, или окуривали его дымом от горящих на шестке лучинок. Иногда «лечили» и таким образом: на родильницу надевали рубашку, в которой она недавно родила, и в ворот трижды просовывали больного ребенка, принимая его как при рождении<sup>41</sup>.

Итак, в конце XIX в. в родильных обрядах мордвы сохранялись многие традиционные черты. Среди них нетрудно выделить обряды, обычаи и представления, широко распространенные у ряда народов, в том числе и ближайших соседей мордвы. Эта общность является результатом давних культурных взаимовлияний. Большую роль сыграло сходство социально-экономических условий жизни, длительное соседство народов Поволжья и русского народа. Похожие родильные обряды могли возникнуть и самостоятельно как реакция на подобную ситуацию. Единой основой создания родильных обрядов служили радость по поводу рождения нового человека, загадочность его появления на свет, связанные с родами опасности и стремление избежать их. Специфическими для мордовского народа были родильные обычаи и обряды, связанные с дохристианскими религиозными представлениями.

Родильные обряды были одинаковыми у обеих групп мордовского народа — мордвы-мокши и мордвы-эрзи. Некоторые отличия могут быть отмечены лишь в деталях.

На рубеже XIX—XX в. с упрочением позиций христианства и изживанием дохристианских верований происходит изменение, упрощение некоторых родильных обрядов мордвы. Утрачивается их содержание, часто сохраняется лишь форма обряда. Постепенно исчезают четкие представления о покровительницах сил природы и деторождения — ведь-аве, вирь-аве, бань-аве и других, хотя в отдельных местах они сохранялись до 1920-х гг.<sup>42</sup> Обряды, связанные с этими духами, бытовали в измененной форме. Если у женщины не рождались дети, она вместе с повитухой обходила 12 бань, собирая камни в каждой из них. Потом эти камни нагревали, клали в воду, и бабушка-повитуха обливала нагретой камнями водой бесплодную женщину<sup>43</sup>. Кроме того, такой женщине давали пить воду или обливали ее водой, над которой предварительно ворожили<sup>44</sup>. В подобных обрядах прослеживаются следы давних представлений о бань-аве и ведь-аве, но четкой связи с ними уже нет. Широко была распространена вера в «дурной глаз», ведунов, колдунов. Поэтому женщины-мордовки старались скрывать беременность — «от сглаза»<sup>45</sup>. Сохранение многих традиционных обрядов и магических приемов, связанных с родами, лечением и воспитанием детей, было обусловлено низким культурным уровнем и почти полным отсутствием квалифицированной медицинской помощи в мордовской деревне.

<sup>40</sup> ЦГА Мордовской АССР, р. 267, оп. 1, арх. № 44, л. 19. Мнимая продажа детей была распространена у всех народов Среднего Поволжья и Приуралья и в некоторых местах у русских; см.: Р. Г. Мухамедова. Указ. раб., с. 220—222; Н. Ф. Сумцов. Указ. раб., с. 69.

<sup>41</sup> «Материалы Восточно-финской экспедиции 1925 г.» — «Рукописный фонд Морд. научно-иссл. ин-та языка, литературы, истории и экономики», ф. 11, № 617; Ф. С. Голицын. Указ. раб., с. с. 184; В. Ауновский. Указ. раб., с. 99.

<sup>42</sup> См., напр., С. Преображенский. Культ ведь-авы у мордвы-мокши. — «Антирелигиозник». М., 1930, № 8—9, с. 78—80.

<sup>43</sup> Полевые записи автора 1966 г. — Архив ИЭ АН СССР, ф. 14, д. 17.

<sup>44</sup> Полевые записи автора 1968 г. — Архив ИЭ АН СССР, ф. 14, д. 13.

<sup>45</sup> Полевые записи автора 1966 г., 1967 г. — Архив ИЭ АН СССР, ф. 14, д. 17; ф. 1, д. 106.

После Великой Октябрьской социалистической революции родильные обряды мордвы стали изменяться быстрее. Эти изменения определялись теми огромными социальными и культурными преобразованиями, которые происходили в стране. Коренным образом улучшилось медицинское обслуживание мордвы. В Мордовии, как и повсюду, строились новые больницы, поликлиники, санитарно-профилактические учреждения. Их число из года в год увеличивалось. Уже в 1920 г. на территории Мордовии было 62 медицинских учреждения (из них 26 больниц), а в 1930 г. их стало 112 (в том числе 30 больниц). Значительно выросло число медицинских учреждений в послевоенные годы. Если в 1945 г. на территории Мордовии было 880 больниц и амбулаторно-поликлинических учреждений, то в 1958 г. их стало 999<sup>46</sup>. В связи с этим значительно улучшилась работа по охране материнства и детства.

В 1920-е — 1930-е гг. сеть медицинских учреждений в мордовском селе была недостаточной. Кроме того, население в это время еще с недоверием относилось к медицинскому персоналу. Поэтому кое-где в то время женщины в мордовских селах рожали дома с помощью бабушек-повитух. Постепенно их стали заменять акушерки, зачастую также принимавшие роды дома.

В 1950—1960-е гг. медицинские пункты были созданы почти во всех мордовских селах; при многих из них были открыты родильные отделения. Акушерки, работающие в этих медицинских пунктах, проводят большую разъяснительную и профилактическую работу с беременными женщинами, а новорожденные находятся под постоянным наблюдением патронажных сестер. Все это способствовало исчезновению многих обрядов, связанных с родами. Теперь при трудных родах роженицу под наблюдением акушерки отправляют в ближайшую больницу. Резко снизилась детская смертность. Лечение детей занимаются не ворожеи, а квалифицированные медицинские работники. Однако некоторые традиционные родильные обряды, хотя и в трансформированном виде, сохраняются до настоящего времени. Это, в основном, обряды, связанные с народными гигиеническими навыками или с родственными отношениями. Так, сохраняется обычай топить баню и мыть роженицу и ребенка после того, как они возвратятся домой из родильного дома. Родственники и сейчас, приходя навестить роженицу и ребенка, приносят кашу, пироги и другую снедь. Иногда уже по форме пирогов, которые они несут, можно определить, кто родился — мальчик или девочка, так как в первом случае пекут пироги прямоугольной формы, во втором — круглые. В некоторых местах сохраняется обычай дважды устраивать угощение для родственников в доме родителей новорожденного — сразу после рождения ребенка и по возвращении роженицы домой. Некоторые женщины после рождения ребенка делают подарки свекрови и другим родственникам мужа.

Изредка еще крестят новорожденных. Часто это делают спустя несколько месяцев, а то и спустя год-два после рождения ребенка (раньше детей крестили на 2-й — 3-й день после рождения), причем не только в церкви, но и дома. Здесь обряд совершают старушки, окуная ребенка в воду, в которую добавлена «святая» вода. Как исключение еще встречается обычай брать в крестные первого встречного, если предыдущие дети в семье рано умирали.

Новое явление, связанное с воспитанием детей, — обычай отмечать дни их рождения. Он появился в последние десятилетия и наиболее характерен для горожан, сельской интеллигенции и русско-мордовских национально-смешанных семей.

<sup>46</sup> «Очерки истории Мордовской АССР», т. II. Саранск, 1961, с. 219, 452.

В последние годы в Мордовской АССР, как и повсюду в нашей стране, оживилась работа по созданию новой гражданской обрядности. Возглавляет ее республиканский методический кабинет Министерства культуры Мордовской АССР. Сотрудники ЗАГСа столицы Мордовской АССР г. Саранска регулярно проводят торжественную регистрацию новорожденных<sup>47</sup>. Однако новая обрядность, связанная с рождением и воспитанием детей, распространена еще недостаточно. Кое-где в сельской местности при регистрации ребенка ограничиваются лишь вручением родителям поздравления и напутственного письма новому гражданину нашей страны. О том, что не всегда и не везде церемония вручения свидетельства о рождении стала праздником, говорят и цифры. Так, из 7907 родившихся в Мордовии в 1-м полугодии 1971 г. маленьких граждан в торжественной обстановке был зарегистрирован лишь 2271 (28,7%)<sup>48</sup>.

Родильные обряды, связанные с интимной стороной жизни семьи, а в прошлом еще и с религиозными представлениями, изменяются медленнее, чем социально-экономические отношения в мордовской деревне.

Отход в последние десятилетия от многих родильных обрядов, главным образом, связанных с магическими и религиозными представлениями, свидетельствует о больших культурных сдвигах в мордовском селе. Нужно отметить, что большую роль в сохранении традиционных семейных обрядов, в частности, родильных, играет прочность семейно-родственных отношений у мордвы. Об этом свидетельствует и однородность родильной обрядности у разных слоев сельского мордовского населения: колхозников, рабочих совхозов и небольших предприятий, живущих в селе, сельской интеллигенции. Исключение составляют те представители сельской интеллигенции, а иногда и других слоев сельского населения, которые не являются уроженцами данной местности и не имеют поблизости родственников. В таких семьях не соблюдаются многие родильные и другие семейные обряды.

Эти наблюдения подтверждаются и материалами Мордовской этносоциологической экспедиции 1973—1974 гг. Данные о родильных обрядах мордвы были отобраны и обработаны автором настоящей статьи. В Мордовском этнографическом вопроснике — два вопроса, связанные с обрядами по поводу рождения ребенка. Один из них выявлял степень знания последних, другой — мнение информаторов по поводу того, как следует отмечать рождение ребенка<sup>49</sup>.

Собранные материалы позволяют проследить зависимость осведомленности о родильных обрядах и отношения к ним от ряда социально-демографических, этнических и других факторов. Прежде всего нужно отметить, что знание родильных обрядов и отношение к ним различны у жителей города и села.

Сельские жители знают родильные обряды лучше горожан. Так, в сельской местности 43,3% ответивших на этот вопрос имеют о них ясное представление; 7,2% очень хорошо знают их; 39,1% слабо знают родильные обряды и лишь 10,2% не знают обрядов по поводу рождения ребенка (не ответили на этот вопрос 0,2% опрошенных).

<sup>47</sup> См.: Т. П. Федянович. Обряды при наречении имени у мордвы, с. 45—46.

<sup>48</sup> Н. И. Чиняев. XXIV съезд КПСС и задачи по усилению атеистического воспитания трудящихся. — «Пропаганда, религия, атеизм», Саранск, 1972, с. 17.

<sup>49</sup> Ответы на вопрос о знании народных родильных обрядов ранжировались по четырехбалльной системе (не знает; слабо знает, имеет ясное представление, очень хорошо знает); ответы на вопрос о том, как следует отмечать рождение ребенка, предполагали следующие варианты: следует соблюдать современную гражданскую обрядность; нужно соблюдать церковный обряд с отдельными элементами народного мордовского родильного обряда или без них; следует сочетать современный гражданский и народный мордовский родильные обряды; желательно сочетать церковный и народный мордовский родильные обряды; предпочитаю мордовские народные родильные обряды (без церковные); обряды вообще не нужны, следует соблюдать только обычные формальности (запись в ЗАГСе).

В городе ясное представление о родильных обрядах имеют 20,2% информаторов; очень хорошо знают их 3,4%; слабо знают обряды по поводу рождения ребенка 39,4%; не знают эти обряды 36,8% (не ответили на этот вопрос 0,8% горожан).

Ответы на вопрос об отношении к родильным обрядам свидетельствуют о значительной устойчивости народных родильных обрядов в сельской местности. Лишь 17,7% из ответивших на этот вопрос информаторов считают, что при рождении ребенка следует соблюдать современную гражданскую обрядность; по мнению 17,4%, обряды вообще не нужны.

Среди горожан прослеживается явная тенденция к соблюдению современной гражданской обрядности или к полному отказу от обрядов по поводу рождения ребенка.

Так, за современную гражданскую обрядность здесь высказалось 42,7% ответивших на этот вопрос; 24,1% считают, что обряды по поводу рождения ребенка вообще не нужны; 10,3% предпочитают сочетание современного и традиционного (народного) обрядов.

Материалы этно-социологической экспедиции свидетельствуют, что знание родильных обрядов и социально-классовая принадлежность слабо связаны между собой<sup>50</sup>. Можно лишь отметить, что в группе служащих (как в городе, так и в селе) знание родильных обрядов несколько слабее, чем в других группах; в группе прочих, напротив, уровень знания таких обрядов более высок. Особенно характерно это для жителей села.

Предпочтение того или иного вида родильного обряда связано с социально-классовой принадлежностью гораздо сильнее. Так, в селе более половины ответивших рабочих и колхозников высказались за сочетание в той или иной мере церковного и народного родильных обрядов, которые для них олицетворяют народные традиции. Еще больше сторонников такого сочетания в группе «прочие». Служащие же отдают предпочтение современному гражданскому обряду (за него высказались 44%) или оформлению ребенка в ЗАГСе (31,4% опрошенных). В городе к такому оформлению рождения ребенка положительно относятся рабочие и служащие. Колхозники (их среди опрошенных горожан всего 27 чел.) считают более предпочтительными традиционные формы родильных обрядов.

Анализ материалов об уровне знания родильных обрядов в группах с различным образованием (неграмотные или малограмотные; 3—4 кл.; 5—6 кл.; 7—9 кл.; 10—11 кл.; техникум; высшее) показал взаимосвязь этих двух факторов. Очевидна закономерность: чем ниже образование, тем выше осведомленность о родильных обрядах. Эта общая закономерность не относится к группам с высшим и средним техническим образованием. Здесь знание родильных обрядов несколько выше, чем в группе с образованием 10—11 классов. Уровень образования оказывает влияние и на предпочтение того или иного вида родильных обрядов. Информаторы с более высоким уровнем образования отдают предпочтение современному гражданскому обряду, лица с низким образовательным уровнем — традиционному оформлению рождения ребенка.

Степень знания родильных обрядов находится в тесной связи с возрастом информаторов. Как среди горожан, так и среди сельских жителей обнаруживается следующая закономерность: чем старше возрастная группа, тем выше осведомленность о родильных обрядах. Так, в селе в возрастной группе 16—19 лет не знают родильных обрядов 50,7% отве-

<sup>50</sup> В Мордовском этнографическом вопроснике выделены следующие группы: рабочие, колхозники, служащие, прочие; в группу «прочие» вошли «лица более 10 лет занятые только в домашнем (личном) хозяйстве, служители культа, а также лица очень давно (более 20 лет) находящиеся на пенсии по инвалидности» и т. п.; см. «Инструкция по заполнению Мордовского этнографического вопросника». Саранск, 1973, с. 12—13.



тивших и только 11,7% имеют о них ясное представление. В группе «70 лет и старше» не знают эти обряды лишь 2,2% информаторов, имеют ясное представление о них—56,5%, очень хорошо знают—19,9% (в группе 16—19 лет нет ни одного такого информатора). Приблизительно такая же картина наблюдается и среди горожан.

Отношение к родильным обрядам зависит также от возраста. Чем старше возрастная группа, тем большее предпочтение отдается традиционным формам родильных обрядов. В младших возрастных группах более популярны современные гражданские родильные обряды. Многие информаторы из младших возрастных групп считают родильные обряды излишними; по их мнению, достаточно регистрации ребенка в ЗАГСе. Это характерно как для города, так и для села.

Таким образом, данные условных и безусловных распределений, полученные в результате обработки массовых статистических материалов Мордовской этносоциологической экспедиции 1973—1974 гг., свидетельствуют о том, что степень осведомленности о традиционных родильных обрядах и мера их устойчивости у мордвы в значительной степени зависят от культурного уровня информаторов и их возраста. Выводы, сделанные на основании статистических материалов, полностью подтверждаются данными полевых исследований, литературы и архивных источников.

Родильные обряды за изучаемый период изменились более всех других семейных обрядов мордвы, так как бытование тех или иных форм их тесно связано с изменением социально-экономических и культурных условий жизни народа.

**Б. В. Иванов**

## **ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИЗОБРАЖЕНИЙ НА ПОСОХЕ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ ГМЭ НАРОДОВ СССР**

В 1908 г. в этнографический отдел Русского музея (ныне Государственный музей этнографии народов СССР) поступил материал, собранный в Грузии доцентом Петербургского университета Н. С. Державиным. Выделяя в отчете наиболее интересные экспонаты, собиратель отметил посох (*джохи*), приобретенный им в г. Гори<sup>1</sup>. В описании вещи он так интерпретировал изображение на посохе: «Фигура рыбака, ловящего рыбу руками, рыбу ловит за хвост лягушка, а лягушку змея»<sup>2</sup>.

Композиция на посохе (длина 120 см), изготовленном из сосны, состоит из рельефных изображений змеи, лягушки, рыбы и фигурки человека, которая служит рукоятью посоха. Изображения представителей животного мира вытянуты вдоль посоха снизу вверх (змея, лягушка, рыба) и покрыты резьбой (елочно-точечным орнаментом). Хвост рыбы помещается во рту лягушки, а правая задняя лапка лягушки — в пасти змеи (лапка обломана, но в пасти змеи сохранился ее фрагмент). Центральным изображением является фигура полуобнаженного мужчины с усами, одежда которого сводится к поясу, шапке и сапогам.

В предлагаемой статье выясняются следующие вопросы:

1. Является ли композиция на посохе целостной (связаны ли ее элементы между собой единым смыслом)?
2. Если элементы сюжета семантически составляют единый комплекс, то каково предназначение посоха?

В многообразии порой противоречивых представлений кавказских народов, связанных со змеей, лягушкой и рыбой, обращают на себя внимание два общих момента. Это свидетельства об их использовании в народной медицине и вера в связь этих представителей животного мира с идеей плодородия, и в частности в их влияние на деторождение и благополучие матери и потомства.

Так, змея, по преданию научившая человека применять лечебные травы, сама (тело, кожа, жало, зубы) использовалась в качестве лечебного средства<sup>3</sup>. У карачаевцев существовал обычай для облегчения ро-

<sup>1</sup> Архив Государственного музея этнографии народов СССР, ф. 1, ед. хр. 238, оп. 2, с. 17.

<sup>2</sup> Там же, № п/п 72.

<sup>3</sup> Е. И. Крупнов. Средневековая Ингушетия. М., 1971, с. 194; П. М. Пирпилашвили. Некоторые вопросы, связанные с культом змеи в грузинской народной медицине. — «Сообщения АН Грузинской ССР», т. XXIII, № 3, 1959, с. 380; его же. О назначении сосудов с изображением змеи, найденных во время триалетских и самтаврских археологических раскопок. — «Сообщения АН Грузинской ССР», т. XVIII, № 3, 1957, с. 378; В. К. Тотров. О некоторых средствах и приемах народной медицины осетин. — «Уч. зап. Кишиневского гос. ун-та», т. 95, 1968, с. 157; Г. Ф. Чурсин. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала, 1929, с. 11.



Посох (общий вид и верхняя часть) из коллекции ГМЭ

дов опоясывать живот родильницы слинявшей кожей змеи<sup>4</sup>. Змея якобы не только помогала при родах, но и охраняла детей<sup>5</sup>.

Что касается лягушки, то она считалась знатоком целебных трав<sup>6</sup> и сама могла использоваться как лечебное средство<sup>7</sup>. Лягушку связывали

<sup>4</sup> Устное сообщение Е. Н. Студенечкой.

<sup>5</sup> Е. Мелик-Шахназаров. Из поверий, предрассудков и народных примет армян Зангезурского уезда.— «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (далее — СМОМПК), в. XXXIV, Тифлис, 1904, с. 96; «Религиозные верования народов СССР», т. II. М., 1931, с. 172.

<sup>6</sup> «Царевич Аслан и див». Записано А. С. Гажибоязовым.— СМОМПК, в. XXXII, Тифлис, 1903, с. 141.

<sup>7</sup> А. Бубнов. Село Рагули.— СМОМПК, в. XVI, Тифлис, 1894, с. 262.

с символикой плодородия, полагая, что она помогает при лечении от бесплодия<sup>8</sup>. Амулеты в форме лягушки нашивались на шапки женщин и детей для обеспечения их благополучия<sup>9</sup>.

Рыбу применяли для лечения различных заболеваний и травм<sup>10</sup>. Она, по поверьям, обладала оплодотворяющей силой и поэтому считалась лекарством от бесплодия. Ее использовали как лечебное средство для облегчения родов и при заболеваниях детей и кормящих матерей<sup>11</sup>.

Имеются записанные этнографами интересные сообщения, в которых изображенные на посохе существа упоминаются вместе. В одном из преданий рассказывается о женщине, которая не могла разрешиться от бремени. Чтобы узнать, как облегчить ей роды, к солнцу был послан гонец. Солнце ответило: «Надо ее положить на посланное сено... и приискать лицо, которому когда-нибудь удалось освободить лягушку из змеиной пасти, для приговаривания над родильницей выражения: „Разъединяйтесь, мать и дитя, как я разъединил лягушку и змею“. И родильница будет мигом спасена от мучений»<sup>12</sup>. Рассказчик добавил в заключение: «С того времени грузины научились ухаживать за родильницами»<sup>13</sup>. С. И. Макалатия отмечает, что у пшавов «в тяжелых случаях муж поднимался на крышу шалаша и стрелял из ружья, чтобы отогнать нечистые силы и „облегчить“ жене роды. Затем к ней подходило лицо, которому удалось освободить лягушку от змеи, и давало ей выпить воды, трижды приговаривая: „Я разъединил змею и лягушку, мать с сыном, разъединяйтесь!“ Иногда давали родильнице выпить воду, в которой мыли хвост рыбы»<sup>14</sup>. Такой же обычай у армян описан Е. Мелик-Шахназаровым<sup>15</sup>.

В качестве средства от бесплодия рекомендовали «освободить лягушку, пойманную змеей, убить ее, высушить и пришить к плечу бесплодной»<sup>16</sup>.

Считалось, что «если у какой-нибудь женщины умирают дети, значит она заколдована, и та бумага, в которой записаны молитвы, заколдовавшие ее, или превращена в рыбу и содержится во рту у лягушки, или превращена в лягушку и содержится во рту змеи. Если удастся поймать лягушку или змею и из ее рта достать эту бумагу (очевидно, рыбу или лягушку.—Б. И.), высушить и пришить к одежде женщины, то ее дети перестанут умирать»<sup>17</sup>. Интересно, что в данном случае упоминаемые существа располагаются в строгой последовательности — рыба, лягушка, змея, т. е. так, как они изображены в композиции на посохе.

Рассмотренный материал позволяет предположить, что элементы композиции на посохе составляют единый смысловой комплекс, связанный с идеей продолжения человеческого рода (лечение от бесплодия, процесс рождения ребенка, благополучие матери и ее потомства).

В приведенных выше описаниях родильных обрядовых действий выделяется помогающее женщине лицо, присутствию которого придавалось

<sup>8</sup> «Религиозные верования народов СССР», т. II, с. 172; Г. Ф. Чурсин. Указ. раб., с. 12.

<sup>9</sup> Г. Ф. Чурсин. Указ. раб., с. 12.

<sup>10</sup> А. И. Робакидзе. К вопросу о некоторых пережитках культа рыбы.— «Сов. этнография», 1948, № 3, с. 121.

<sup>11</sup> Г. Бунатов. Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда.— СМОМПК, в. XVII, Тифлис, 1893, с. 190; А. И. Робакидзе. Указ. раб., с. 120, 121; Н. Е. Урушадзе. Опыт семантического анализа бронзового пояса на Мхедта — Самтавро.— «Сов. этнография», 1971, № 6, с. 134; Г. С. Читая. Этнографические исследования в Грузинской ССР.— «Сов. этнография», 1948, № 4, с. 186.

<sup>12</sup> И. Степанов. Поверья грузин Телавского уезда.— СМОМПК, в. XVII, с. 133.

<sup>13</sup> Там же, с. 135.

<sup>14</sup> С. И. Макалатия. Из старого народного быта пшавов.— «Сов. этнография», 1938, № 1, с. 112.

<sup>15</sup> Е. Мелик-Шахназаров. Указ. раб., с. 97.

<sup>16</sup> Г. Ф. Чурсин. Указ. раб., с. 12.

<sup>17</sup> Г. Бунатов. Указ. раб., с. 187, 188; Г. Ф. Чурсин. Указ. раб., с. 30.

большое значение. Верили, что именно человек, спасший лягушку из змеиной пасти, мог оказать помощь при родах.

Объяснение этим представлениям дал Г. Бунатов: «В то время, когда змея собирается проглотить лягушку, если удастся кому-нибудь освободить лягушку и пройти между нею и змеей, то он получает чудодейственную силу и все его желания исполнятся»<sup>18</sup>.

Композицию, украшающую посох, венчает фигура мужчины. На наш взгляд, она имеет не только функциональное значение как рукоять посоха, но и служит неотъемлемой частью общей фаллической композиции. Семантический анализ изображений змеи, лягушки и рыбы, а также фигура мужчины (характерное оформление ног, вид сзади) позволяют сделать вывод, что сам посох является подчеркнутым признаком пола изображаемого лица.

Пережитки фаллических культов, непосредственно отражавших идею плодородия и, в частности, идею воспроизводства человеческого рода, долгое время сохранялись на территории Кавказа—в Ингушетии, Армении, Грузии и других районах<sup>19</sup>. Известен целый ряд памятников и обычаев, связанных с ними<sup>20</sup>. Элементы фаллического культа отмечены в почитании св. Георгия<sup>21</sup>. Верховное божество грузинского языческого пантеона Моргин Гмерти выступает в образе антропоморфного фаллического существа<sup>22</sup>. Известны фаллические изображения в обрядовом графическом искусстве<sup>23</sup> и в резьбе по дереву (например, у сванов—на деревянной мебели, поставках для хранения бокалов, на резных наличниках помещений для скота, находящихся в жилой комнате, и т. д.)<sup>24</sup>.

Возвращаясь к композиции на посохе, заметим, что мужчины, которые на Кавказе не имели права присутствовать при родах, все же принимали участие в родильных обрядах, причем появлялись они в самый ответственный момент. В литературе отмечалось, что у некоторых народов в качестве специалистов-акушеров нередко приглашали пастухов<sup>25</sup>. У армян при трудных родах *кавор* (посаженный отец) или пастух брызгали водой в лицо роженицы и давали ей пить воду из своей руки: кавор мог «поторопить» появление ребенка, которого должен был крестить, а пастух «„помогал“ своей способностью облегчать овцам окот»<sup>26</sup>. У карачаевцев при трудных родах приглашали мужа, который должен был перешагнуть через жену с целью «облегчения» родов<sup>27</sup>. Как показывают приведенные выше сообщения этнографов, лица, освободившие лягушку от змеи, обязательно присутствующие при трудных родах, также были представителями мужского пола.

Суммируя рассмотренный материал, можно предположить, что посох принадлежал или какому-либо знахарю-«акушеру», участвующему в родильной обрядности, или, быть может, какому-то святилищу, связанному

<sup>18</sup> Г. Бунатов. Указ. раб., с. 188.

<sup>19</sup> В. И. Марковин. Памятники искусства и культа Древнего Кавказа.— «Сов. этнография», 1970, № 3, с. 130.

<sup>20</sup> В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957, с. 177—188; Е. И. Крупнов. Указ. раб., с. 184, 185; В. И. Марковин. Указ. раб., с. 130; его же. В стране вайнахов. М., 1969, с. 30; «Религиозные верования народов СССР», т. II, с. 33, 34, 51, 52, 89, 90.

<sup>21</sup> «Религиозные верования народов СССР», т. II, с. 90.

<sup>22</sup> А. К. Сохадзе. Пережитки скотоводческих культов у западно-грузинских горцев. М., 1964, с. 6.

<sup>23</sup> В. В. Бардавелидзе. Указ. раб., с. 142, 156, 159, рис. II, 23.

<sup>24</sup> «Религиозные верования народов СССР», т. II, с. 90.

<sup>25</sup> Е. П. Пчелина. Родильные обряды у осетин.— «Сов. этнография», 1937, № 4, с. 91; Г. Ф. Чурсин. Народные обычаи и верования Кахетии.— «Записки Кавказского отделения Императорского Русского географического общества», кн. XXV, Тифлис, 1905, с. 49.

<sup>26</sup> «Народы Кавказа» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»), т. II, М., 1962, с. 531.

<sup>27</sup> Устное сообщение Е. Н. Студенецкой.

с идеей продолжения человеческого рода, каких было немало на Кавказе.

В заключение нельзя не отметить одну важную деталь: элементы композиции на посохе имеют любопытные аналогии в археологическом материале Кавказа I тысячелетия до н. э. В литературе отмечалось, что на памятниках данной эпохи изображение рыбы служит символом плодородия<sup>28</sup>. Часто на рисунках встречаются изображения змей, нередко в сочетании с рыбами. На одном из бронзовых пинцетов из Тлийского могильника, справедливо отнесенном к предметам, связанным с древней народной медициной<sup>29</sup>, представлена композиция, состоящая из изображений лягушки и змеи, которая поразительно перекликается с композицией на рассмотренном посохе. В этом же погребении (№ 50) был найден бронзовый пояс с изображением двух змей<sup>30</sup>. Человек, похороненный здесь, несомненно был связан с врачеванием, а быть может, и с родильной обрядностью. Находка такого пояса указывает на возможность существования определенных представлений об опоясывании змеей или предметом с ее изображением (вспомним карачаевский обычай обвивания живота родильницы слинявшей кожей змеи) с какой-то магической целью.

К этому же периоду относится и большое количество бронзовых фаллических фигурок<sup>31</sup>, без сомнения, символизирующих идею плодородия. Интересно, что, как и мужчина из композиции на рассматриваемом посохе, обнаженные фаллические статуэтки знаменитого Казбекского клада представлены в сапогах, с поясами и в головных уборах вроде плоских шлемов<sup>32</sup>.

Данные этнографии, использованные в предлагаемой статье, показывают, что у многих кавказских народов в конце XIX — начале XX в. (несмотря на языковые и религиозные различия, разные условия общественного быта, разный уровень культурного развития) существовал целый ряд сходных представлений. Быть может, приведенный материал приблизит нас к решению вопроса об их истоках.

<sup>28</sup> А. И. Робакидзе. Указ. раб., с. 125.

<sup>29</sup> Б. В. Техов. О предметах из Тлийского могильника, связанных с древней народной медициной.— «Известия Юго-Осетинского НИИ АН Грузинской ССР», в. XVIII, Тбилиси, 1974, с. 9, 10, рис. 2, 2.

<sup>30</sup> Б. В. Техов. Бронзовые пояса Центрального Кавказа.— «Известия Юго-Осетинского НИИ АН Грузинской ССР», в. XIII, 1964, с. 263, рис. 2, 2.

<sup>31</sup> С. И. Макалатия. Культовые места и связанные с ними ритуальные обряды у грузин-мохевцев.— «АН СССР академику Н. Я. Марру», т. XLV, М.—Л., 1935, с. 520, 521; П. С. Уварова. Могильники Северного Кавказа.— «Материалы по археологии Кавказа», в. VIII, М., 1900, с. 139—151.

<sup>32</sup> П. С. Уварова. Указ. раб., с. 145.

**И. С. Гурвич**

**НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ  
О ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ЧУКЧЕЙ**

Традиционная культура чукчей-оленьеводов и оседлых морских зверобоев в свое время была подробно исследована В. Г. Богоразом<sup>1</sup>. Впоследствии этнографы-сибиреведы обратили внимание на особенности культуры отдельных локальных групп чукчей<sup>2</sup>, опубликовали интересные сведения о чукотских праздниках и обрядах<sup>3</sup>, о способах охоты на морского зверя, об устройстве древних зимних жилищ чукчей<sup>4</sup>, о чукотских танцах<sup>5</sup>, изобразительном искусстве<sup>6</sup> и т. д. И тем не менее в наших знаниях о традиционной культуре чукчей имеется немало пробелов.

Северо-восточный отряд Северной экспедиции Института этнографии АН СССР в течение ряда лет собирает материалы, проливающие свет на некоторые стороны традиционной культуры чукчей-оленьеводов.

Еще во время работы в Шмидтовском и Билибинском районах Чукотки в 1975 и 1976 гг. нам приходилось слышать о том, что некоторые семьи в прошлом разрисовывали наружную лицевую часть полога. С какой целью делали рисунки, узнать не удалось. Сведения об украшении пологов в литературе также отсутствуют.

В 1977 г., когда отряд работал в летнем стойбище 8 бригады совхоза Певек Чаунского района, обнаружилось, что в одной из яранг полог был разрисован красной краской. Над входом во всю ширину полога была проведена жирная черта, над ней нарисованы два кружка и в каждом из них схематично изображено по бегущему человеку (рис. 1).

Расспросы хозяйки яранги С. Ночиной, несколько лет назад унаследовавшей ярангу и полог, дали немного. Рисунки будто бы были сделаны прежними хозяевами, «чтобы все было хорошо», т. е. изображения имели охранное значение. Следует сказать, что над пологом висели три

<sup>1</sup> В. Г. Богораз. Очерк материального быта оленных чукчей, составленный на основании коллекции Н. Л. Гондатти, находящейся в этнографическом музее Академии наук.—«Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР», т. I, 1901, СПб., в. 2, с. 1—65; его же. Чукчи, т. I. Л., 1936; т. II. Л., 1939.

<sup>2</sup> И. С. Вдовин. Вагеские чукчи.—«Труды Ин-та этнографии АН СССР» (далее — ТИЭ), т. LXXVIII, М., 1962, с. 153—164.

<sup>3</sup> В. Г. Кузнецова. Материалы по праздникам и обрядам амгуэмских чукчей.— ТИЭ, т. XXXV, М.—Л., 1957, с. 263—326.

<sup>4</sup> В. В. Леонтьев. Современные способы промысла нерпы на северном побережье Чукотского национального округа.—«Краеведческие записки», в. IV, Магадан, 1967, с. 34—37; его же. Хозяйство и культура народов Чукотки (1938—1970). Новосибирск, 1973.

<sup>5</sup> М. Я. Жорницкая. Изучения танцевальной культуры амгуэмских чукчей.—«Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1971 г.», М., 1972, с. 157—163.

<sup>6</sup> С. В. Иванов. Орнамент народов Сибири как исторический источник.— ТИЭ, т. 81, М.—Л., 1963.



Рис. 1. Полог с рисунком. (здесь и далее фото С. Г. Цихановича)

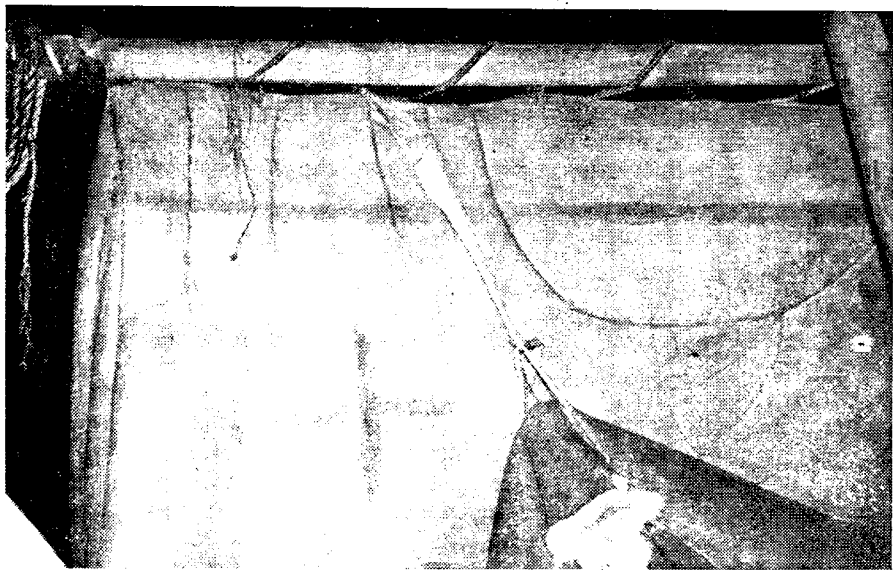


Рис. 2. Рисунок на пологе

камня-охранителя. По поводу этих амулетов она ответила так же, что они висят для того, чтобы все были здоровы.

Рисунки на пологе были обнаружены также в яранге одной из бригад совхоза Энмитагино в тундре около р. Баранихи. По углам внешней лицевой стороны в верхней части полога были нарисованы два креста размером около 10 см каждый (рис. 2).

Знатоки старины, с которыми нам пришлось беседовать, подтвердили, что они также видели разные изображения на пологах. Такие рисунки наносили по указанию шаманов или старых людей, когда кто-нибудь болел или видел во сне, что такое изображение необходимо сделать.



Таким образом, нет оснований предполагать, что рисунки на пологе — какое-либо новшество.

Возможно, нанесение охранительных знаков на полог — давняя традиция, не обратившая до сих пор на себя внимания исследователей.

Напомним, что неподалеку от Чаунской губы в Шмидтовской тундре нам пришлось наблюдать ритуальное нанесение изображения животных на покрывку яранги<sup>7</sup>. Далее, именно в Чаунской тундре на р. Пегтымель были обнаружены петроглифы<sup>8</sup>. Однако не исключено и то, что знаки на пологе западные чукчи стали наносить под влиянием соседей. Пологи с рисунками обнаружены нами в стойбищах, где некоторые семьи находились в родстве с чуванцами и эвенами (ламутами). Обе народности были обращены в христианство в XVIII—XIX вв. Возможно, этим объясняется наличие среди знаков крестов. Укажем также, что эвены в прошлом в покрывки своих чумов шивали клинья с цветной каймой.

Будем надеяться, что дальнейшие исследования прояснят вопрос, так как рисунки на пологгах представляют значительный интерес для характеристики изобразительного искусства оленных чукчей и для понимания истоков пиктографии на северо-востоке Сибири.

Представляется важным обратить внимание и еще на одну находку, сделанную во время этнографического обследования Чаунской тундры.

В ряде летних стойбищ в ярангах у представителей старшего поколения удалось осмотреть связки охранных амулетов и предметов, хранящихся вместе с ними. В яранге старого оленевода Ф. Тегрыкая на специальной нарте, предназначенной для перевоза праздничной одежды и утвари, был обнаружен предмет из искривленного дерева. Это была плоская серповидная дощечка, сужавшаяся к ручке и расширявшаяся в центральной части и вновь сужавшаяся в конце. Длина предмета около 45 см, наибольшая ширина 7 см. В сечении пластина имела овальную форму. К рукоятке было привязано в виде петли ожерелье из бусин синего, белого и черного цвета. Так как дерево, видимо, от долгого хранения треснуло, то один конец предмета был перехвачен кольцом из медной пластины. Дощечка была желтой от дыма и лоснилась от жира (рис. 3).

Из расспросов владельца предмета и населения (мы показывали рисунок обнаруженной дощечки и другим информаторам) выяснилось, что заинтересовавший нас предмет представляет метательное орудие, применявшееся только на августовском празднике забоя оленей. Когда стадо подходило после летней кочевки к ярангам, его торжественно встречали — стреляли в сторону приближавшихся оленей зажженными стрелами, бросали горящие угли и металы этот предмет.

По словам наших информаторов, метательные дощечки еще сравнительно недавно хранились во многих семьях вместе с древними священными предметами — такими, как луки, стрелы с наконечниками из камня и железа, панцири — и рассматривались как ритуальный предмет, как орудие, вышедшее из употребления.

Однако много древних реликвий в Чаунской тундре, в том числе и метательные дощечки, были уничтожены во время тяжелых эпидемий конца XIX — начала XX в., так как наследники часто отказывались от яранг умерших стариков. В этом случае священные предметы, огневые доски, а также охранителей сжигали или оставляли догнивать вместе с ярангой.

Практическое назначение метательных дощечек близко к описанным нами в 1953 г. чукотским метательным дугообразным палицам — по-

<sup>7</sup> И. С. Гурвич. Чукотские рисунки на яранге. — «Известия Сибирского отделения АН СССР, серия обществ. наук», 1977, № 1.

<sup>8</sup> Н. Н. Диков. Наскальные загадки древней Чукотки (Петроглифы Пегтымеля). М., 1971.



Рис. 3. Метательная дощечка

сохам<sup>9</sup>. Такие посохи и в настоящее время широко используются оленеводами для подгона отбивающихся оленей к стаду. Испуганные звуком полета и падения посоха или ударенные им олени возвращаются к стаду. Дугообразные посохи иногда мечут в куропаток, гусей и уток. Но обычно их используют как опору при ходьбе или беге. Такие метательные палицы в Халерчинской тундре между Колымой и Индигиркой именовались *танвычгын* или *кенунен*.

В отличие от метательного посоха метательная дощечка применялась только как баллистическое орудие и имела специальное наименование — *вычгытрын*. Оно, видимо, происходит от чукотского глагола *wyloorygkypen* — бросается, швыряется в кого-либо<sup>10</sup>. По форме (равновеликие плечи), по размерам и назначению обнаруженная метательная пластинка более близка к австралийским бумерангам, чем метательный посох.

О древности чукотских метательных дощечек свидетельствуют не только расспросы населения, но и находки бумеранговидной пластинки в древнеберингоморском могильнике в Уэлене<sup>11</sup>. Таким образом, теперь можно утверждать, что древнему населению Чукотки были известны разнообразные метательные орудия и в том числе близкие по типу к классическому бумерангу.

Для понимания архаического мировоззрения народов крайнего северо-востока Сибири несомненный интерес представляют сведения, полученные нами о семейных охранителях чаунских чукчей. Во время маршрута по Чаунскому району нам удалось осмотреть и сфотографировать семейных охранителей в нескольких ярангах. Как неоднократно отмечалось в литературе, такие охранители в прошлом были в каждой семье<sup>12</sup>. Их перевозили на особой грузовой нарте в большом мешке.

Осмотр нарт показал, что в этих больших мешках хранили не только огневые доски — приборы для разведения огня, связки семейных охранителей, но и праздничную одежду семьи (шапки, кухлянки, штаны с нерпичьими украшениями) и ремни, служившие для подвешивания губ, хвостов и шкурок жертвенных телят к жердям-подпоркам яранги во время праздников. Здесь же хранили ремни или арканы, которыми увя-

<sup>9</sup> И. С. Гурвич. Метательное орудие на Колыме. — «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», М., 1953, в. XVIII, с. 47—49.

<sup>10</sup> В. Г. Богораз. Луораветланско-русский словарь. М. — Л., 1937, с. 162.

<sup>11</sup> С. А. Арутюнов, Д. А. Сергеев. Новые находки в древнеберингоморском могильнике в Уэлене. — «Сов. этнография», 1961, № 6, с. 123.

<sup>12</sup> В. Г. Богораз. Чукчи, т. II, с. 60.



Рис. 4. Мешок из шкуры дикого оленя для хранения мелких амулетов и камней-плоских; камни-плоские для разведения сажу или графита при помазании на праздник

зывали тальниковые ветки с корнями, заготавливаемыми в большом количестве для августовского праздника забоя тонкошерстных оленей.

В особом продолговатом мешке, сшитом из камусов дикого оленя, на этой же нарте помещали связки семейных охранителей, а также мелкие амулеты, нижние зубы диких оленей и т. д. (рис. 4). В одной семье доски находились в мешке из нерпичьей шкуры. На наш вопрос о причине этого хозяйка амулетов ответила, что они с мужем жили на берегу, муж раньше был охотником, добывал нерп, и только потом они перебрались к оленеводам, поэтому у них мешок такой же, как у береговых чукчей.

В мешочках из камуса или ровдуги хранили праздничную посуду для жертвоприношений: деревянные миски для жертвенной травяной каши с кровью и жиром, плоские для жира, ложки-черпаки и большое плоское блюдо для мяса. Перед праздниками эта посуда тщательно перемывалась и перетиралась. В обыденной жизни ею не пользовались.

В некоторых семьях в небольшом мешочке отдельно хранились каменные плоские. В них размешивали сажу и золу для нанесения на лицо семейных знаков.

По словам наших информаторов, вместе с семейными святынями в прошлом хранили отбитые у врагов панцири, шлемы, пояса убитых воинов, а также доставшиеся в наследство от предков редкие вещи.

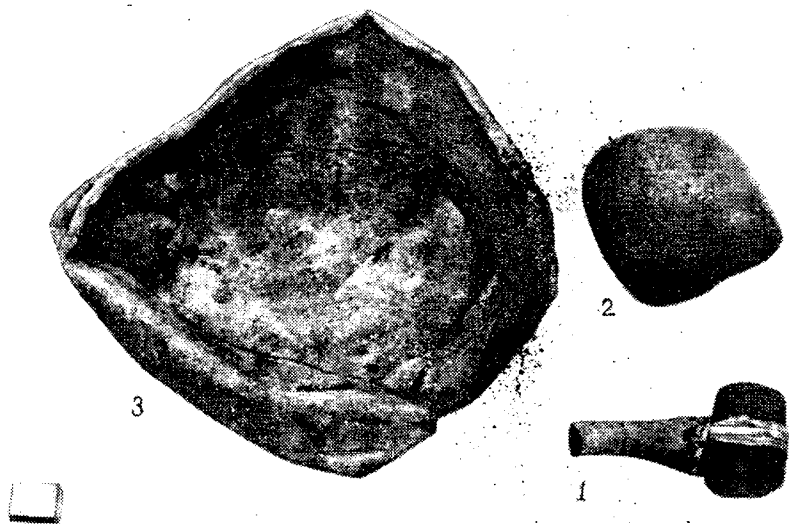


Рис. 5. Набор предметов для получения костного жира: 1 — каменный молот, 2 — подставка, 3 — таз из лахтачьей кожи.

К священным предметам относили также молот округлой формы, булыжник с деревянной ручкой, использовавшийся для дробления трубчатых костей оленей, и подставку — плоский булыжник. Однако эти предметы, как и сосуд из моржовой или лахтачьей кожи, напоминающий по форме таз, хранили нередко отдельно (рис. 5).

Семейные святыни тщательно оберегали. Во время празднеств, когда их доставали, в стойбище привязывали всех собак, чтобы они не погрызли охранителей.

В случае осквернения охранители теряли свою силу, и на стадо нападали волки. В подтверждение этого нам привели следующий пример. Однажды в одной из бригад совхоза Певек, где преобладают старики, во время августовского праздника хозяева и гости после торжества изрядно выпили и не заметили, что, отвязавшись, собаки обнюхали и облизали охранителей. И в этот день несмотря на то, что около оленей дежурил сам бригадир, опытный пастух, на стадо напали волки и нанесли большой урон. При этом рассказчики подчеркивали, что ранней осенью волки нападают на оленей очень редко. Таким образом, охранители как бы противостояли всему нечистому, что отождествлялось с собаками и грязью.

Нарты с охранителями находились обычно в холодной части яранги с правой стороны от входа. В отличие от эвенов семейными святынями у чукчей всецело распоряжалась женщина-хозяйка. Она не только хранила, но и «кормила» огневые доски и прочие амулеты. Охранители, по словам наших информаторов, являлись как бы атрибутами яранги. Тот, кто не имел яранги, не обладал огневой доской и связкой амулетов. Так, в стойбище 9-й бригады совхоза Певек (бригадир Вуквукай) во всех ярангах были огневые доски, кроме одной, где жила работница яранги, пользовавшаяся чьей-то ярангой временно. Молодой хозяйке, если она наследовала ярангу, соответствующие амулеты передавала мать мужа или какая-нибудь пожилая женщина из его семьи. Новая владелица амулетов обычно добавляла к ним разные фетиши, полезные по ее мнению или по мнению ее мужа.

Огневая доска считалась главным священным предметом, в равной мере связанным с ярангой и со стадом. Если в одной яранге жили две-

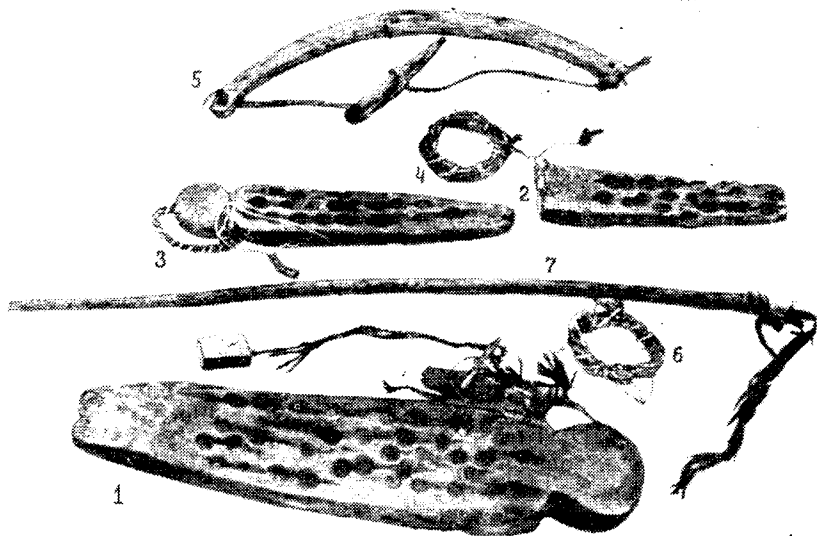


Рис. 6. Предметы для добывания огня: 1, 2, 3 — священные огневые доски, 4 — лучок со стержнем, 5, 6 — «арканы», 7 — хозяин-посох

три родственные семьи, то у каждой были своя огневая доска и охранители. В тех семьях, где у хозяина имелись сыновья, будущие владельцы части стада, у каждого из них была и своя огневая доска. Однако все священные предметы семьи хранились вместе у хозяйки яранги. Чистый огонь на праздниках возжигала (высверливала) хозяйка. В чаунской тундре нам пришлось стать очевидцами такого случая. От пожилого пастуха ушла жена, и он остался владельцем яранги. Но во время праздника забоя молодых оленей на одежду добывание огня в его яранге было поручено родственнице.

Огневые доски, виденные нами в Чаунском районе, представляют собой массивные четырехгранные бруски длиной не более 60 см. Верхняя часть бруска имеет форму человеческой головы с плоским лицом, грубо намеченными ртом, носом и глазами. Только в одном случае нам встретилась доска с изображением головы с ушами. Верхняя часть бруска нередко расширена, нижняя сужена. Огневые доски использовались только для ритуального возжигания «чистого» огня. Нередко, добывая огонь, участницы церемонии присаживались покурить и пользовались при этом обычными спичками. Первое добывание огня на новой доске производилось около головы, затем, когда места в верхней части заполнялись углублениями, начинали добывать огонь из нижней части доски. Когда на самой доске не оставалось места для возжигания огня (огонь добывали только с ее лицевой стороны), то к доске прикладывали брусок, но без изображения головы и лица, и возжигание «чистого» огня производилось на этом бруске. Он служил, по представлениям наших информаторов, продолжением или частью огневой доски. В том случае, когда у хозяйки накапливалось слишком много огневых досок, лишние сжигали или отпиливали у них «головки» и приобщали к связке охранителей.

Прибор для возжигания огня состоял из лучка, деревяшки-сверла и накладки из кости или дерева (рис. 6). Добывали огонь обычно две женщины и, если огневая доска была предварительно хорошо высушена, это занимало всего несколько минут. Существовал запрет добывать «чистый» огонь из старых лунок.

К каждой огневой доске привязывали модель аркана, летом ее делали из тальника, зимой из ремня. Таким образом, огневая доска считалась как бы хранителем стада, помощником хозяина.

По данным В. Г. Богораза, когда изготовляли новые огневые доски, то их смазывали кровью жертвенных оленей, хотя обычно доски мазали костным жиром. К новой доске хозяин обращался с просьбой служить ему: «Смотри, чтоб я всегда легко находил добычу. Так, как ты теперь один из моих помощников, то иди и подгони поближе стадо»<sup>13</sup>. Оленные чукчи, как и оленные коряки, когда теряли оленей, доставали огневые доски, «кормили» их, просили подогнать оленей<sup>14</sup>.

В некоторых семьях, помимо огневых досок, хозяином стада считался посох. Модель посоха, по размерам чуть превышавшая длину огневых досок, находилась вместе с другими охранителями. К посоху привязывали широкий ремень с прорезями, стилизованными под рога оленя.

По представлениям наших информаторов с огневой доской были связаны и другие охранители. После августовского праздника осеннего забоя оленей к связке охранителей добавляли рогульку, изображавшую духа хозяина — охранителя семейной огневой доски. В некоторых семьях, по словам рассказчиков, добавляли по две рогульки. В результате связка охранителей каждый год увеличивалась. Рогульки, как и огневые доски, на праздниках получали угощение, их мазали костным жиром, держали около огня, окуривали (рис. 7).

Остальные предметы, приобщавшиеся к связке охранителей, представляли собой всевозможные фетиши, обладавшие способностью, по мнению владельцев связки, так или иначе способствовать благополучию и удаче.

Из охранителей, непосредственно связанных с домашними оленями, можно назвать фигурку волка или собаки. Она рассматривалась как помощник главного охранителя. Большая часть предметов в связке, как ни странно, ассоциируется не с домашними, а с дикими оленями, с охотничьим счастьем. Если юноша первый раз в жизни добывал какого-либо зверя, то какие-то его части (например, нос песца) приобщались к связке амулетов. Обычно клочок подшейного волоса дикого оленя зашивали в ровдугу и привязывали на ремешке к связке. Когда удавалось добыть особенно крупного оленя-производителя или оленя, зашедшего в период случки в стадо домашних оленей, к связке прибавляли шкуру с его хвоста, иногда нижние зубы или уши. В том месте, где убивали оленя, если охота отличалась какими-либо особенностями, на счастье брали камень необычной формы. Его обвязывали ремнем или жильной ниткой и приобщали к связке охранителей. Наделенными особой силой считались камни с отверстиями.

Если обнаруживался под кожей дикого оленя комок шерсти в пленке, то это считалось благоприятным знаменем. Такой комок зашивали в мешочек и привязывали к охранителям. Напомним, что у соседей чукчей — юкагиров — такие комки считались местом обитания личного духа хозяина оленя<sup>15</sup>.

К связкам охранителей приобщали, как правило, все необычные предметы: шкурки уродливых телят, куски неправильно сросшихся рогов. В одной связке нами было обнаружено копыто оленя не с пятью, а с шестью фалангами.

Почти во всех виденных нами старых связках охранителей были части погребальной одежды умерших родственников: пояса, полоски кожи с воротников или опушек одежды, куски ремешков, которыми обвязы-

<sup>13</sup> В. Г. Богораз. Чукчи, т. II, с. 57, 58.

<sup>14</sup> И. С. Гурвич. Корякские промысловые праздники — ТИЭ, т. LXXVIII, М., 1962, с. 238—257.

<sup>15</sup> W. Jochelson. The Yuakaghir and the yukaghirised Tungus in Josup Pacific Expedition, N. Y., 1920—1924.

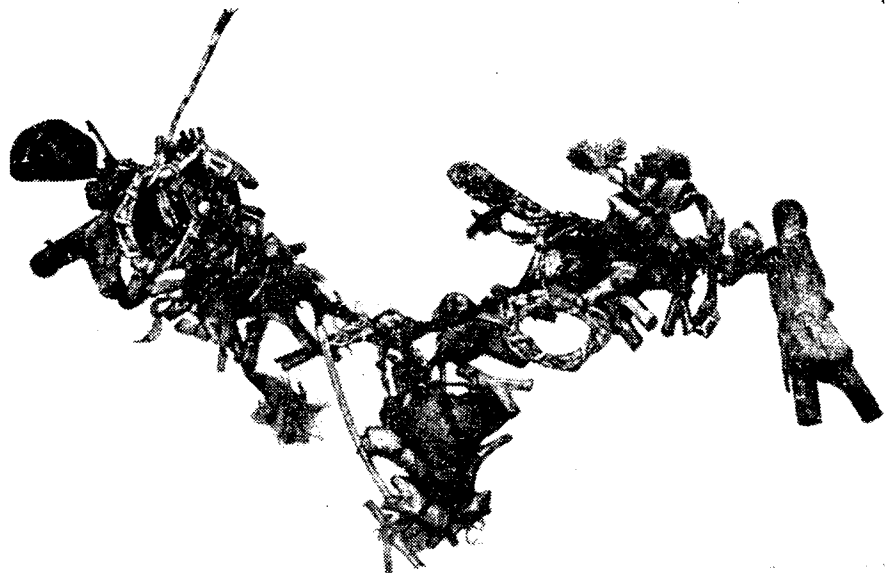


Рис. 7. Набор амулетов — «охранителей»



Рис. 8. Семейные «охранители»: 1 — пояс умершего, 2 — камни-охранители, 3 — хвосты диких оленей, 4 — комок шерсти, найденный под кожей дикого оленя

вали умерших, и т. д. Этим предметам, как и «хозяевам», приносили жертвы, т. е. мазали их костным жиром (рис. 8).

Некоторые предметы символизировали близкую связь обладателей семейных святынь с определенным занятием или группой родственников. Так, например, в одной связке хранилась крупная деревянная модель байдары около 60 см длины, напоминающая деревянное продолговатое корыто, с двумя веслами. Байдару на каждом празднике «кормили». Из расспросов выяснилось, что отец хозяина яранги происходил из среды береговых оседлых чукчей. Когда он занялся оленеводством, то в

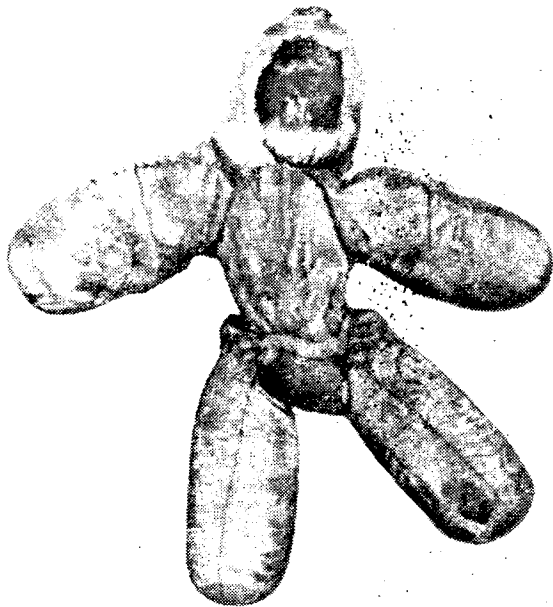


Рис. 9. Кукла-ребенок ( $\frac{1}{2}$  натуральной величины) — амулет, приобщенный к связке священных «охранителей»

память о своем происхождении и для того, чтобы не пропали удача и счастье, приобщил к семейным охранителям модель байдары.

К некоторым связкам были привязаны куклы, изображавшие женщин, они были одеты в керкеры; куклы, изображавшие детей, были одеты в керкеры с макой. В одной яранге встретила небольшая фигурка женщины в керкере с нашитыми на нее двумя фигурками детей. Одежда их была украшена бисером. Изображения женщин, по словам хозяек этих амулетов, изготовлялись «для того, чтобы в семье было все хорошо, чтобы детей было много».

На августовском празднике во время забоя оленей в одной из яранг стойбища около р. Бараниха изображение ребенка — большая кукла из меха, хранившаяся вместе с охранителем, — было вынесено из яранги и поставлено в непосредственной близости с огневыми досками (рис. 9). После того как она была покормлена, т. е. смазана жиром, куклой завладела девочка-гостья. Вечером порядком истрепанное изображение было починено и поставлено около главного столба, к которому была привязана передняя нога и голова жертвенного теленка.

Изображений мужчин нам не пришлось видеть в связках охранителей. Однако, по словам знатоков старины, такие изображения также приобщались к святыням. Они изготовлялись по указаниям шаманов или сведущих людей для охраны здоровья хозяина яранги.

Наконец, в некоторых связках были черепа евражки (суслика), голова ворона, рыба голова, целая высушенная рыба с головой и хвостом, клочок нерпичьей шкуры. Расспросы о значении этих реликвий не дали результатов. Владельцы связок охранителей объяснили, что все это досталось им от предков, причин приобщения к охранителям этих черепов и голов они не знают. Более ранние исследования В. Г. Богораза и И. С. Вдовина свидетельствуют о том, что черепа медведей, волков служили охранителями семьи и стада. Они использовались как охранители в течение определенного срока, а затем их относили в тунд-



ру. Воронья голова считалась амулетом, связанным с потусторонним миром, с предками<sup>16</sup>.

По словам одного из самых сведущих информаторов из чаунских чукчей, к тайноквыт, т. е. к связкам фетишей привязывали все, что дает природа, чтобы все было близко, чтобы дикие олени, нерпы, пушные звери не уходили далеко, чтобы домашние олени не болели.

В этом отношении интересны сообщения некоторых наблюдателей, отметивших, что к связкам охранителей приобщались пучки травы, ветки тополя, лиственницы и т. д.<sup>17</sup>

Таким образом, семейные охранители чукчей связаны по происхождению не столько с оленеводством, сколько со всем комплексом промыслового хозяйства. Это обстоятельство позволяет думать, что семейные охранители появились у предков северо-восточных палеоазиатов еще до возникновения оленеводства.

Если огневые доски, сучки-развилки — охранители, в общем специфичны для северо-восточных палеоазиатов, то некоторые фетиши, такие, как шерсть дикого оленя в подкожной пленке, нижние зубы диких оленей, шкуры и части тела зверей-выродков, тождественны с фетишами юкагиров и эвенов. Сочетание в этой традиционной и весьма консервативной области семейных святынь фетишей, характерных для разных этносов, думается, не является случайностью. В состав чукчей-оленьеводов, видимо, вошли какие-то группы континентальных охотников, возможно, юкагирского происхождения. Дальнейший сравнительный анализ религиозных представлений, праздничных церемоний северо-восточных палеоазиатов и их западных соседей, возможно, позволит пролить свет на этот вопрос.

---

<sup>16</sup> И. С. Вдовин. Религиозные культы чукчей.— «Памятники культуры народов Сибири и Севера». Л., 1977, с. 147, 148.

<sup>17</sup> Г. У. Свердруп. Плавание на судне «Мод» в водах морей Лаптевых и Восточно-Сибирского. Л., 1930, с. 320; Поляков. Чукотские праздники.— «Советский Север», 1933, № 3, с. 102.

Г. Ю. Ивакин

## СВЯЩЕННЫЙ ДУБ ЯЗЫЧЕСКИХ СЛАВЯН

В 1975 г. при расчистке русла Днепра немного ниже устья Десны был поднят со дна реки древний мореный дуб, в ствол которого было вставлено девять кабаньих челюстей клыками наружу<sup>1</sup>. Ко времени приезда на место археологов кабаньи челюсти были вырублены из ствола дерева и разобраны речниками на сувениры. Археологам удалось разыскать восемь из девяти челюстей (рис. 1), вбитых в дерево. На стволе дуба в месте вырубki хорошо сохранились прямоугольные отверстия, куда кабаньи челюсти были вставлены. Эти отверстия вместе с собранными челюстями дают возможность полностью восстановить первоначальный вид данного фрагмента дерева.

Дуб сохранился практически полностью (не считая верхних ветвей) вместе с корнями, общая высота дерева 9,6 м, диаметр ствола у корней — 0,65 м. На высоте 6 м, перед раздвоением ствола, в него были всажены девять нижних кабаньих челюстей (диаметр ствола в этом месте 0,52 м). Отверстия для челюстей сделаны, по всей видимости, долотом в виде прямоугольников (4—5×6—7,5 см) на глубину 16—18 см. Челюсти вставлены таким образом, что снаружи оставались только клыки. Вставленные в ствол челюсти образовали квадрат со стороной 33—34 см. Расстояние между клыками по прямой практически одинаково — 16—17 см (рис. 2). Дуб с челюстями простоял достаточно долго — клыки заросли древесиной примерно на 4 см. На стволе дуба заметны также следы воздействия огня.

Вставленные в дуб на большой высоте, причем в правильном порядке, кабаньи челюсти, а также следы от огня (возможно, обрядового кострища) позволяют предположить, что этот необычный дуб — священное дерево, предназначенное для ритуальных обрядов.

Известна еще лишь одна аналогичная находка. В 1910 г. со дна Десны между Остром и Черниговым был поднят дуб, в ствол которого было вделано четыре кабаньих клыка<sup>2</sup>. Об этом факте упоминается во многих работах, так или иначе касающихся вопросов славянской языческой мифологии. Следует, однако, отметить, что место находки этого дуба некоторыми исследователями указывалось неверно. Так, Н. Ф. Лавров и Н. Н. Воронин писали, что дуб был найден «на дне Днепра у устья

<sup>1</sup> Предварительное сообщение: Г. Ю. Ивакин, К. Н. Гупало. Священный дуб славян. — «Археологические открытия 1976 года», М., 1977, с. 300, 301.

<sup>2</sup> К. В. Болсуновский. Памятник славянской мифологии, в. II. — «Перунов дуб». Киев, 1914 (в этой публикации снимок фрагмента дуба с клыками дан в перевернутом виде — клыки должны быть направлены вверх, а не вниз.)

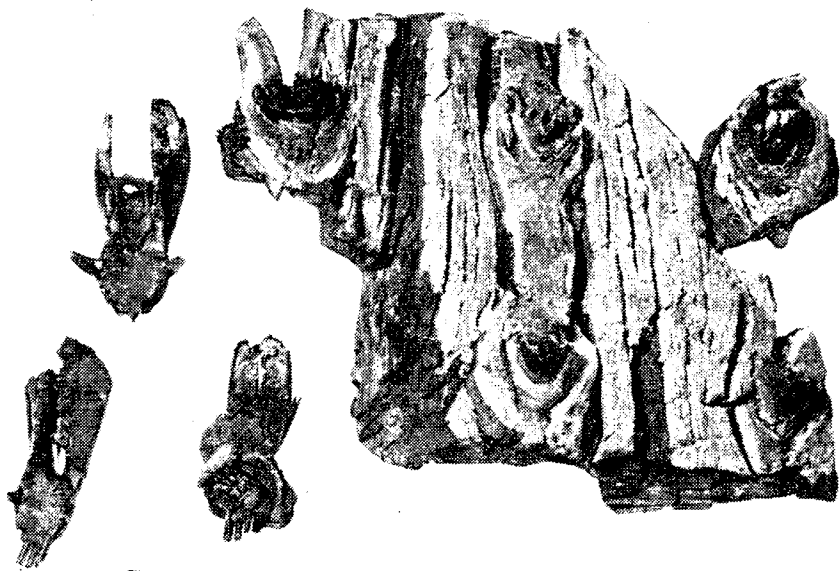


Рис. 1. Фрагмент дуба с кабаньими челюстями

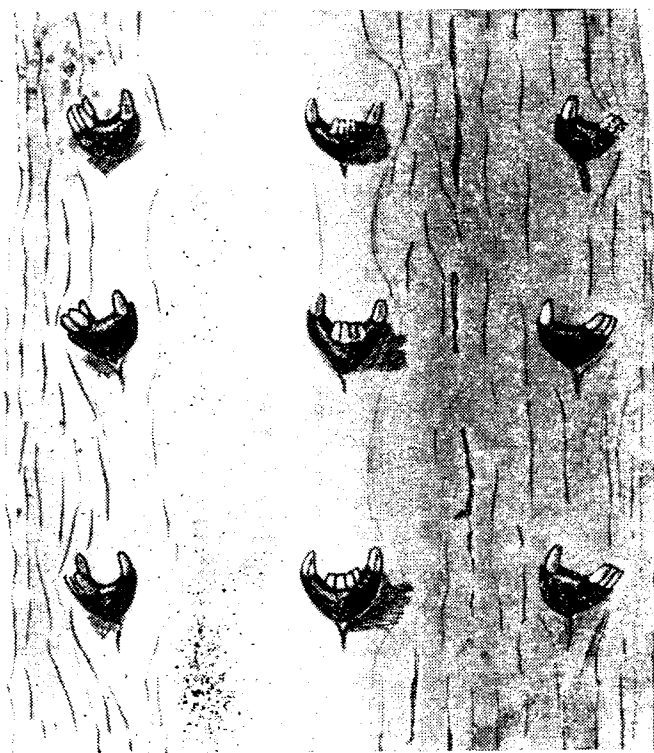


Рис. 2. Реконструкция фрагмента дуба с вставленными кабаньими клыками.

Десны»<sup>3</sup> (угадывая местонахождение дуба, открытого в 1975 г.), Р. С. Липец говорила о Днестре<sup>4</sup>.

Для правильной атрибутации находки 1975 г. необходимо обратиться к верованиям и обычаям языческих славян.

В общем культе природы у языческих славян особенно широко было распространено поклонение деревьям. В летописном рассказе о князе Кие сообщается, что поляне «бяху же тогда погании, жруще озером и колодазем, рощением, яко же прочии погании»<sup>5</sup>.

Варяг-христианин, на чьего сына в 983 г. пал жребий быть принесенным в жертву языческим славянским богам, говорил о последних, что «не суть то бози, но древо; днесь есть, а утро изъгнеть»<sup>6</sup>. Почти буквально то же самое заявили князю Владимиру Святославичу «нѣмци от Рима», которые уговаривали князя в 986 г. крестить Русь под патронажем Римской церкви, — «а бози ваши древо суть»<sup>7</sup>. И хотя здесь имелись в виду лишь деревянные изображения богов языческого пантеона в Киеве, эти высказывания отражают также и значимость культа дерева в дохристианской Руси.

Поклонение деревьям сохранилось и после принятия христианства, хотя, как свидетельствует Синодальная редакция Устава Владимира Святославича, всякий, «кто молиться подь овиномъ, или в рощеньи, или оу воды»<sup>8</sup>, подлежал церковному суду. И, думается, далеко не прав был Кирилл Туровский, говоря, что современные ему русичи стали истинными христианами: «не нарѣкутся богом стихіа, ни солнце, ни огонь, ни источницы, ни древа»<sup>9</sup>. Явно преувеличивало победу христианского мировоззрения и «Житие Константина Муромского», сообщая, что «...дуплинам деревянным ветви и убрусом обвешивати и им покланяися, все присташа»<sup>10</sup>. Следы поклонения деревьям можно было еще встретить и несколькими веками позднее. Так, нижегородские священники жалуются в своей челобитной 1636 г., что «въ седьмый четвертокъ по Пасцѣ собираются жены и девицы подь древа, подь березы, и приносятъ яко жертвы, пироги и каши и яичницы и поклоняс березамъ оучнуть походя пѣсни сатанинские приплетая пѣти и дланми плескати, и всяко бесятся»<sup>11</sup>. Иногда сочетание христианства и пережитков почитания деревьев принимало довольно своеобразные формы в виде обычая служить молебны под деревьями. Недаром еще в XVIII в. Феофан Прокопович записал «пред дубом молебни петь»<sup>12</sup>.

Как считает Н. М. Гальковский, возможно «остатком почитания деревьев служило празднование „Сѣмена“ (праздник свечи, или женитьбы свечи). Празднование „Сѣмена“ состояло в том, что в Киеве в ночь с 1 на 2 сентября на базарах ставились елки и увешивались фруктами, плодами, арбузами и пр. Также ставились напитки и кушанье. Празднество совершалось всю ночь»<sup>13</sup>.

Как свидетельствуют письменные источники, в языческом культе деревьев особенно было распространено почитание дуба. В трактате «Об управлении государством» (написанном между 948 и 952 гг.) Кон-

<sup>3</sup> «История культуры Древней Руси», т. II. М.—Л., 1952, с. 63; Н. Н. Воронин. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. М.—Л., 1941, с. 159.

<sup>4</sup> Р. С. Липец. Эпос и Древняя Русь. М., 1969, с. 223.

<sup>5</sup> «Холмогорская летопись». — «Полное собрание русских летописей» (далее — ПСРЛ), т. 33, Л., 1977, с. 11.

<sup>6</sup> «Повесть временных лет», ч. I. М.—Л., 1950, с. 58.

<sup>7</sup> Там же, с. 60.

<sup>8</sup> «Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв.». М., 1976, с. 23, 31, 38 и др.

<sup>9</sup> Н. М. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси, т. I. Харьков, 1916, с. 49.

<sup>10</sup> «История культуры Древней Руси», т. II, с. 95.

<sup>11</sup> Н. М. Гальковский. Указ. раб., с. 50.

<sup>12</sup> Там же, с. 53—64.

<sup>13</sup> Там же, с. 54.

стантин Багрянородный описывает поклонение русов священному дубу на острове св. Георгия (о. Хортица). «Пройдя это место (Краийскую переправу.— Г. И.), они достигают острова, называемого св. Георгием, и на этом острове совершают свои жертвоприношения, так как там растет огромный дуб. Они приносят в жертву живых петухов, кругом выкают стрелы, а иные куски хлеба, мясо и что имеет каждый, как требует их обычай»<sup>14</sup>. Вполне понятно, почему именно на о. Хортица приносились жертвоприношения. Здесь киевские караваны останавливались после преодоления порогов и Краийской переправы — наиболее опасного места на Днепре, так как «эта переправа шириною приблизительно равна ипподрому» (около 80 м.— Г. И.) и «долетает стрела стреляющего с одной стороны на другую. Посему печенег приходит на это место и нападают на русов»<sup>15</sup>. Вероятно, здесь и погиб, возвращаясь в Киев, князь Святослав Игоревич.

Под самым Киевом стоял какой-то «Добрый» дуб, название которого, вероятно, перешло на урочище, что упоминается под 1169 г. в Хлебниковском и Погодинском списках Ипатьевской летописи: «Ярополкъ же с Берендичи настигоша Володимира на Желяни оу Доброго доуба»<sup>16</sup>. Возможно, это был один из священных дубов, стоявших на дорогах к Киеву в языческие времена.

Еще об одном священном дубе упоминается в летописи при описании восстания смердов в 1071 г. в Суздальской земле. Воевода князя Святослава Ярославича Ян Вышатич после подавления восстания отвозит пленных волхвов к устью Шексны, где и убивает их, а тела вешает на дубе: «...убиша я и повесиша я на дубѣ»<sup>17</sup>. Н. Н. Воронин справедливо считает, что «в данном случае заключительный акт суда княжеского агента Яна был разыгран не в случайном месте, но в традиционном — у священного дуба в устье Шексны»<sup>18</sup>.

Кульť деревьев (и в особенности дуба) был распространен не только в Древней Руси. О соседней Хазарии Моисей Каганкатваци, повествуя о миссии епископа Исаила (VII в.) к язычникам-савирам, писал, что последние «высоким густолиственным дубам поклонялись, как скверному идолу Аспандиату, приносили ему в жертву лошадей, кровь их поливали вокруг дерев, а голову и кожу вешали на сучья деревьев»<sup>19</sup>. Жрецы, сопротивляясь распространению христианства, заявляли: «...будем поклоняться деревьям и приносить им жертвы и требы как до сих пор»<sup>20</sup>. Подобное же поклонение дубу наблюдал в Крыму Константин Философ (Кирилл) во время своего путешествия в Хазарию (IX в.): «Бѣше же въ Фоульсте языцѣ дубѣ великъ (велии) съраслѣ съ чръшнею, подѣ нимѣ же трѣбы дѣяху (творяху)»<sup>21</sup>.

О поклонении свяственным дубам балтийских славян свидетельствует Гельмольд. Путешествуя из Альденбурга в Любек, «пришли мы,— пишет он,— в рошу, единственную в этом краю, которая целиком расположена на равнине. Здесь среди очень старых деревьев мы увидели священные дубы, посвященные богу этой земли, Прове»<sup>22</sup>.

Герборд (XII в.) рассказывал о находившемся в Штеттине (современный Щецин) густолиственном дубе, у подножия которого протекал

<sup>14</sup> Константин Багрянородный. Об управлении государством.— «Известия Государственной Академии истории материальной культуры», в. 91. М.—Л., 1934, с. 9, 10.

<sup>15</sup> Константин Багрянородный. Указ. раб., с. 9.

<sup>16</sup> «Ипатьевская летопись».— ПСРЛ, т. 2, М., 1962, стлб. 534.

<sup>17</sup> «Повесть временных лет», с. 119.

<sup>18</sup> Н. Н. Воронин. Указ. раб., с. 159.

<sup>19</sup> Моисей Каганкатваци. История агван. СПб., 1861, с. 200.

<sup>20</sup> Там же, с. 202.

<sup>21</sup> Н. Лавров. Кирило та Мефодій в давньослов'янському письменстві. Київ, 1928, с. 281.

<sup>22</sup> Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963, с. 185.

источник. Местное население почитало этот дуб, считая его священным жилищем божества<sup>23</sup>.

По свидетельству Козьмы Пращского, еще в его время (XII в.) у чешских крестьян сохранялся культ деревьев. Богам поклонялись в дубовой роще, на скале, «любимом местопребывании богов», там же под дубами приносились жертвы богам. Чешский князь Брячислав уничтожил эти священные рощи и деревья<sup>24</sup>.

Арабский путешественник Абу Хамид ал-Гарнати, направляясь по Оке из Булгара в Киев (1150 г.), отмечал поклонение мордвы деревьям: «Они почитают некое дерево, перед которым кладут земные поклоны»<sup>25</sup>.

Отношение к дубу как к священному дереву сохранилось и после полной победы христианской религии. Польский историк Бзовский в «Житии св. Яцека»<sup>26</sup> писал, что жители Киева тайно собирались на близком к городу острове для совершения языческих обрядов, причем оказывали особое почтение находившимся там старым дубам<sup>27</sup>. Конечно, к этому сообщению следует относиться осторожно — католическому писателю выгодно было подчеркнуть склонность к язычеству в стране, где господствовала православная церковь.

Дубы почитались священными и в Литве XV столетия. Ян Длугош сообщает о походе польского короля Владислава Ягелло (Ягайла) совместно с великим князем литовским Витовтом в 1413 г. в Жмудь, где солдаты вырубали священные рощи и разрушали языческие капища<sup>28</sup>. Иезуиты-проповедники Вега и Иероним Книскиус (конец XVI в.) писали, что им «...пришлось срубить стародавние дубы, почитаемые литовцами, и тушить священные огни»<sup>29</sup>.

М. А. Максимович, приводя примеры пережитков поклонения дубам на Украине XVIII в., указывает на свидетельство «первой части Духовного Регламента, где сказано: також на ином месте попы с народом молебствуют перед дубом и ветви оного дуба поп народу раздает на благославление»<sup>30</sup>. А следы обряда, описанного Константином Багрянородным, по его мнению, можно увидеть в «игорном дубе». «Напоминанием этого Днепровского дуба остался на Украине игорный дуб на зеленых святках, и гульбицы в устроенном около него кругу»<sup>31</sup>.

Н. М. Гальковский приводит сохранившийся до начала XX в. обычай, живо напоминающий языческое поклонение дубу: «В поместье Хреновое, Бобровского уезда, Воронежской губернии... молодые после венчанья, непосредственно выйдя из церкви, едут к дубу, стоящему недалеко от села, и три раза объезжают вокруг него»<sup>32</sup>.

А. Л. Монгайт, комментируя запись Абу Хамида о поклонении деревьям у мордвы в XII в., указывал, что священные дубы и принесение в жертву скота перед деревом (на камне, покрывающем яму для стока крови) сохранялись у мордвы до недавнего времени<sup>33</sup>. Кроме дубов, особой популярностью у мордвы пользовались священные «прощеные

<sup>23</sup> А. С. Фаминцын. Божества древних славян. СПб., 1884, с. 20.

<sup>24</sup> М. Касторский. Начертание славянской мифологии. СПб., 1841, с. 131.

<sup>25</sup> «Путешествия Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131—1153 гг.)». М., 1971, с. 37.

<sup>26</sup> Яцек (Иакинф) Одровонж, доминиканский монах (1183—1252 гг.). Проповедовал католицизм в Киеве в 1222—1226 гг.

<sup>27</sup> К. В. Болсуновский. Указ. раб., с. 13.

<sup>28</sup> «Jana Długosza roczniki czyli Kronika królestwa Polskiego». — «By czas nie zaćmił i niepamięć». Warszawa, 1975, s. 210.

<sup>29</sup> Э. Вольтер. Литовская литература. — «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона», т. XVII А, СПб., 1896, с. 809.

<sup>30</sup> М. А. Максимович. Дни и месяцы украинского селянина. — В кн.: М. А. Максимович. Собр. соч., т. II. Киев, 1877, с. 508.

<sup>31</sup> Там же, с. 509.

<sup>32</sup> Н. М. Гальковский. Указ. раб., с. 54.

<sup>33</sup> «Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати...», с. 119, 120.

липы», которые обладали свойством отвращать гнев раздраженных богов и получать от них прощение<sup>34</sup>.

По мнению Т. Д. Филимоновой, «как остатки старого культа деревьев следует рассматривать пасхальные шествия к старым дубам. В конце XVIII в. в графстве Равенсберг на первый день пасхи шли на близлежащие холмы к старым деревьям. В княжестве Минден ...водили хорожды... вокруг старых дубов»<sup>35</sup>. Такие шествия на пасху к старым деревьям сохранялись в Германии еще в XX в.

Культовый дуб у славян связывался с культом Перуна — бога грома и молнии. Исследователи также указывают на общеевропейский характер связи бога грозы с дубом<sup>36</sup>. Достаточно упомянуть, что в Древней Греции и Риме дубы посвящались соответственно Зевсу и Юпитеру. Балто-славянское имя бога грома — Пер/к/ун. Название мордовского бога грома *Рѹѓине/—рас/*, вероятно, заимствовано от балто-славянского, и поэтому мордовские мифы могут быть привлечены для наших аналогий. В большинстве известных источников, в мифах, устных традициях бог грома связан с деревом (особенно дубом), дубравой, лесом.

Дуб Перуна прямо назван в грамоте галицко-волынского князя Льва Даниловича от 3 октября 1302 г., в которой князь жалует Перемышльскому епископству с. Рушевичи: «А отъ тои горы до Перунова Дуба горѣ Скломь. А отъ Перунова дуба до Бѣлыхъ береговъ»<sup>37</sup>. Эта грамота — фальсификат<sup>38</sup>, однако она фальшива только в отношении права Перемышльского епископства на владение данными землями, а не в отношении топографических ориентиров. Напротив, в таких случаях они обычно сообщаются с особой точностью и тщательностью.

В «Ипатьевской летописи» встречается также название «Перуня рѣнь» — песчаная коса, мыс. Из текста («и проиде сквозѣ пороги извърже и вътр на рѣнь юже и до сего дни словет Перуня рѣнь»<sup>39</sup>) ясно, что это мыс какого-то острова ниже порогов, весьма вероятно — Хортицы. Летописец связывает это название с деревянной статуей Перуна, сброшенной князем Владимиром в 988 г. в Днепр и якобы выброшенной волной на этот мыс. Однако представляется маловероятным, чтобы летописец в Киеве точно знал место, куда идол был принесен рекой. Возможно, этот топоним более раннего времени, чем введение христианства, а летописец, зная хорошо известный топоним на великом водном пути «из варяг в греки», связал его с событиями 988 г. Можно предположить, что возникновение названия мыса связано со стоявшим там Перуновым дубом, который (или подобный) был описан Константином Багрянородным.

Интересно, что выше порогов и сейчас существует с. Перун (Вильнянский р-н Запорожской обл.).

В Далмации известна гора, которая именуется Перунова Дубрава<sup>40</sup>. Сочетание «дуб Перкунаса (Перуна)» часто встречается и в балтийских источниках. По данным литовской мифологии, «Перун выезжал из своего великолепного замка и расчесывал зеленый дуб, там стоявший»<sup>41</sup>. В мифах литовцев Перкун преследует вельнаса или велинува (черта). Сцена преследования «происходит непременно вблизи дуба или какого-

<sup>34</sup> М. Е. Евсевьев. Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губ. — «Живая старина», 1914, № 1—2, с. 2—4, 12—15.

<sup>35</sup> «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники». М., 1977, с. 154.

<sup>36</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 12—14 и др.

<sup>37</sup> «Грамоти XIV ст.». Київ, 1974, с. 19.

<sup>38</sup> С. М. Каштанов. Интитуляция русских княжеских актов X—XIV вв. — «Вспомогательные исторические дисциплины», в. VIII, Л., 1976, с. 74.

<sup>39</sup> «Ипатьевская летопись», стлб. 102.

<sup>40</sup> М. Касторский. Указ. раб., с. 71.

<sup>41</sup> Там же, с. 54.

нибудь дуплистого дерева»<sup>42</sup>. Как отмечает Э. Вольтер, «перкунопочитание у литовцев тесно связано с почитанием стародавних дубов, у которых приносились жертвы крашеными нитками, яйцами, сыром и другими продуктами»<sup>43</sup>. Обращение к Перкунасу у жемайтов всегда совершалось возле священного дуба<sup>44</sup>. Вундерер в 1613 г. во время своего путешествия по Курляндии встретил в Мариенхаузене языческий дуб, которому поклонялись латыши, называя его «Перуновым дубом»<sup>45</sup>. Прямые свидетельства о «дубе Перуна» в Латвии встречались еще в начале XIX в.<sup>46</sup> Древними пруссами особо почитался священный дуб в Ромове, где поклонялись трем богам, главным из которых был Перун<sup>47</sup>.

В капище Перуна поддерживался вечный огонь, причем в священный костер бросались только дубовые дрова. Жреца, по вине которого угасал огонь, согласно Густынской летописи, казнили: «...ему же (Перуну. — Г. И.) яко богу жертву приношаху и огонь неугасающий зъ дубового древия непрестанно паляху; аще ли бы случилось за нерадѣниемъ служащего іерея когда сему огню угаснути, таковаго іерея без всякого извѣта и милости убиваху»<sup>48</sup>. Почти то же говорит В. Н. Татищев, передавая слова М. Стрыйковского, которые, по его мнению, взяты из древней летописи, не дошедшей до нас: «Перун, бог грома, ему же неугасимый огонь, содержан от дров дубовых, подобно как у грек Юпитеру, у варяг же Тор имянован»<sup>49</sup>. Пережитком подобных языческих обрядов «остался западнославянский обряд у хорутанских девчат, что они в Троицкий четверг, равно как и в чистый, разводят на поле или в дубраве огонь, величаемый в их припевах святым огнем, я полагаю, что от обрядных игр Сухого четверга осталась на Украине девичья игра, называемая Горю-дубом»<sup>50</sup>, — писал М. А. Максимович. Примечательно, что обряд исполнялся в четверг, т. е. в день, посвященный Перуну. Четверг соотносится с богом грома не только в славянских и балтийских, но и в германских языках. Связь планеты Юпитер и соответствующего ей бога с четвергом прослеживается в Аттике, Вавилоне, древней Индии, Тибете<sup>51</sup>.

Все вышеприведенные факты свидетельствуют о широком распространении культа деревьев (особенно дуба) у древних славян и в комплексе позволяют уверенно указать на достаточно близкую связь в славянской мифологии дуба и бога грозы Перуна. Именно старые дубы посвящались могучему Перуну.

Наряду с культом растений в комплексе языческого мировоззрения древних славян сохранялось и почитание священных животных. На лесном севере до позднейшего времени дожили следы почитания медведя. Местные легенды и поверья подтверждаются археологическими находками во владимирских курганных погребениях XI в.<sup>52</sup> глиняных муляжей медвежьей лапы и медвежьих костей. В Поднепровье наряду с почитанием коня, козла, быка был развит культ дикого кабана — вепря. Вепрь был сильнейшим представителем фауны Восточной и Средней Европы, а свиноводство в ее лесных областях — одним из направлений раннего скотоводства. Вероятно, поэтому и культ вепря, а затем сменивший его культ домашней свиньи привился у славян (и у других народов Европы) наиболее прочно.

<sup>42</sup> Э. Вольтер. Литовская мифология. — «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона», т. XVII<sup>А</sup>, с. 813.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Указ. раб., с. 15.

<sup>45</sup> А. С. Фаминцын. Указ. раб., с. 102.

<sup>46</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Указ. раб., с. 15.

<sup>47</sup> А. С. Фаминцын. Указ. раб., с. 109.

<sup>48</sup> «Густынская летопись». — ПСРЛ, т. 2, СПб., 1843, с. 257.

<sup>49</sup> В. Н. Татищев. История Российская, т. I. М. — Л., 1962, с. 101.

<sup>50</sup> М. А. Максимович. Указ. раб., с. 509.

<sup>51</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Указ. раб., с. 24, 25.

<sup>52</sup> Н. Н. Воронин. Указ. раб., с. 149—190.



Древнерусские летописи и былины неоднократно повествуют об охоте на вепря и о торжественном поедании кабаньего мяса на княжеских пирах. Р. С. Липец видит в этих «вепревых» угощениях на древнерусских пирах «отголоски... обрядового поедания мяса вепря, связанного с древним культом вепря». В былине о Даниле Ловчанине рассказывается о том, как князь Владимир Святославич поручает богатырям привести к «столу княженецкому» вепря: «А ёго серцо-то всё с печеню на пиру будем кушати». В требовании князя привести «кабанища» живым угадывается «необходимость умерщвлять жертвенное животное в особой обстановке, особыми приемами и специальными лицами»<sup>53</sup>. Да и сами княжеские пиры времени Владимира Святославича были отголосками древних публичных жертвоприношений, завершавшихся ритуальным пиршеством.

Вепрь был излюбленным и почетным объектом княжеской охоты. В своем «Поучении» Владимир Мономах, рассказывая о своих охотничьих подвигах, говорит, что: «...вепрь ми на бедрь мечь оттялъ»<sup>54</sup>. А князь Данило Галицкий со своими «воями» «оуби вепревъ шесть а самъ же оуби их рогатиною 3 а три отрочи его и вдасть мяса воемъ на поуть»<sup>55</sup>. Вероятно, в языческие времена перед охотой на вепря князья приносили жертвы своему покровителю — Перуну.

Среди фресок южной башни Киевской Софии сохранилась фреска с изображением сцены награждения свиной головой и окороком. Бородатый человек в остроконечном тюрбане держит левой рукой на плече свиную голову, а в правой — свиной окорок. В Хлудовском евангелии также есть фигура ряженого, несущего на вытянутых руках окорок. В данных изображениях исследователи видят отголоски «древнего заклания поросенка и подарков царю во время пира»<sup>56</sup>.

Обрядовое поедание свинины было широко распространено не только у славян. Известно, что литовец во время грозы «с открытой головой выносил на плечах своих, в поле окорок и обращался к Перуну: „Воздержись, Перкун, и не причини беды в моем поле, я же дам тебе за это этот окорок“. Когда же гроза прекращалась, он сам съедал окорок, вероятно в качестве жертвенной трапезы»<sup>57</sup>. Здесь мы видим прямую связь ритуального поедания свинины с Перуном. У мордвы подобные жертвоприношения зафиксированы во время рождественских праздников. «Варят свиную голову и приготавливают выжимки, и все родные сходятся со всего рода племени, и всех старшая старушка возьмет ту свиную голову, и пойдут на камень юртавы и все присядут; старушка и начнет говорить: „Содержащая корень дома, юртава, Бог сруба, кормилец, вот в твоё имя мы зарезали свинью и всю голову принесли тебе, а нам ты что оставишь? А ты нам дай для семьи здоровья, и для скотины дай здоровья и добра, чтобы плодилась и тучнела“. Потом мужик возьмет свиную голову и пойдет с нею в свиной хлев, находящийся в сосновом бору. А те все возьмут по одному кусочку и пойдут затем по домам и есть и гулять»<sup>58</sup>.

С введением христианства культ вепря трансформировался и стал связываться с почитанием отдельных святых. Покровителем свиней считался Василий Кесарийский. Ритуальное поедание свиного мяса сохранилось в цикле новогодних празднеств, особенно 1 января, в Васильев день. Свиное мясо, свиная голова или печенье в виде свиньи составляло необходимую принадлежность Васильева вечера. В Орловской губ. на 1 января жарили поросенка и называли его кесарецким, т. е. в честь

<sup>53</sup> Р. С. Липец. Указ. раб., с. 222.

<sup>54</sup> «Повесть временных лет», с. 162.

<sup>55</sup> «Ипатьевская летопись», стлб. 830.

<sup>56</sup> Д. Айналов, Е. Редин. Киево-Софийский собор. Исследование древней мозаической и фресковой живописи. СПб., 1889, с. 112.

<sup>57</sup> А. С. Фаминцын. Указ. раб., с. 103.

<sup>58</sup> А. А. Шахматов. Мордовский этнографический сборник. СПб., 1910, с. 98.

Василия Кесарийского<sup>59</sup>. У чехов существовало поверье о появлении накануне рождества на небе золотого поросенка. А. С. Фаминцын совершенно справедливо предположил, что «повсеместно распространенный между славянами обычай бить свиней на рождество... имеет не случайное, а совершенно определенное мифологическо-обрядное значение»<sup>60</sup>.

Аналогичные ритуалы распространены по всей Европе во время новогодних, пасхальных и масленичных праздников. Блюда из свинины (особенно свиная голова) в качестве ритуальной трапезы были зафиксированы в Германии, Великобритании, Австрии, Испании, Италии, Румынии, Греции, в славянских странах<sup>61</sup>.

Следует специально отметить, что обычно ритуальное поедание свиного мяса приходится на четверг, день, посвященный богу грома и молнии.

Следы поклонения кабану были неоднократно обнаружены и в археологических памятниках. В курганных погребениях Поднепровья часто встречаются кабаньи клыки-амулеты. В киевском некрополе их находили как в рядовых, так и в богатых срубных захоронениях. И. А. Хойновский во время земляных работ в усадьбе Кривцова (ул. Десятинная) в 1892 г. собрал в пяти языческих погребениях 14 кабаньих клыков, причем еще какое-то количество клыков было найдено и хозяином усадьбы. Здесь же в погребении с конем среди других ритуальных предметов был найден кабаньий клык<sup>62</sup>. В срубном погребении, открытом к северо-востоку от Десятинной церкви в 1909 г., было найдено три кабаньих клыка-амулета<sup>63</sup>.

Кабаньи клыки нередко встречались и при раскопках Киевского городища. К. В. Болсуновский указывает, что «В. Б. Антонович находил их во множестве на местах древних киевских капищ, а В. В. Хвойка — в садах при Десятинной церкви (раскопки 1908 г.)»<sup>64</sup>.

В Шестовицком могильнике в курганах № 42 и 120 были найдены кости и голова свиньи<sup>65</sup>. Не раз находили кабаньи клыки и в курганных погребениях древлян.

Как свидетельствует обнаруженный во время раскопок Б. А. Рыбаковым во Вщиже кабаньих клык с процарапанной на нем надписью «Г(оспод)и помози рабу своему Фомѣ», подобные амулеты продолжали существовать и после распространения христианства на Руси<sup>66</sup>.

Все эти факты свидетельствуют об укоренившемся среди древних славян культе дикого кабана (и сменившем его затем культе домашней свиньи). Говоря о кабане как ритуальном, жертвенном животном, мы здесь также отмечаем определенную связь с культом бога грозы Перуна.

Обнаруженный в Днепре дуб свидетельствует о близкой связи в славянской мифологии культов зверей и священных деревьев. Здесь соединяется культ наиболее сильного представителя местной фауны — вепря с культом дуба. Оба культа тесно связаны с почитанием главы древнерусского языческого пантеона, бога грозы, покровителя князя и его дружины, с культом Перуна. Следует отметить, что если связь дуба с Перуном вырисовывается достаточно выразительно, то связь кабана как священного животного с культом Перуна выражена не столь явно. Тем

<sup>59</sup> Д. Айналов, *Е. Редин*. Указ. раб., с. 114.

<sup>60</sup> А. С. Фаминцын. Указ. раб., с. 247.

<sup>61</sup> См., например: «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники». М., 1973, с. 151, 244 и др.; «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники», с. 17, 54, 165, 248, 306, 322 и др.

<sup>62</sup> И. А. Хойновский. Раскопки великокняжеского древнего града Киева, произведенные весной 1892 г. Киев, 1893, с. 23, 28, 29.

<sup>63</sup> М. К. Каргер. Древний Киев, т. II. М.—Л., 1961, с. 176.

<sup>64</sup> К. В. Болсуновский. Указ. раб., с. 14, 15.

<sup>65</sup> Д. І. Білфелд. Давньоруські пам'ятки Шестовиці. Київ, 1977, с. 181.

<sup>66</sup> Б. А. Рыбаков. Стольный город Чернигов и удельный город Вщиж. — «По следам древних культур. Древняя Русь». М., 1953. с. 118, 120.

не менее мы считаем, что можно поддержать предположение К. В. Болсуновского<sup>67</sup>, что именно такие священные дубы с инкрустированными в них кабаньими клыками посвящались богу грома и молнии Перуну.

Судя по сохранившимся корням, священный дуб Перуна не был срублен во время введения христианства на Руси. Скорее всего можно предположить, что он был подмыт разливами Днепра и рухнул в реку, где и пролежал до нашего времени. Дуб, по всей видимости, стоял неподалеку от того места, где его нашли. Вероятнее всего, на самом берегу Днепра (немного выше или в месте впадения в него Десны), у переправы, где пересекались два важных торговых пути. Один из них — днепровский, великий водный путь из Греции, второй — сухопутный, ведущий вдоль правого берега Десны из Киева через Лутаву, Моравийск и Шестовицу в Чернигов. Следует отметить, что сюда подходили также припятский и деснянский водные пути. По сообщению Константина Багрянородного, русские караваны, направляясь в Константинополь, собирались у Киева, где переоснащали ладьи, готовя их к далекому морскому путешествию<sup>68</sup>. Возможно, что и наш священный дуб стоял недалеко от места сбора этих караванов, а может быть, и был одной из условленных точек сбора.

На скрещении торговых путей, на развилках рек находились и другие известные языческие святилища. Так, капище Перуна на Пырьне в Новгороде было расположено у оз. Ильмень на развилке двух крупнейших торговых путей: днепровского пути и водного пути по Волге в Каспийское море. Дуб, упоминаемый в летописной статье 1071 г., также находился на торговом пути — в месте впадения Шексны в Волгу. «Добрый» дуб на Желяни стоял на развилке дорог у Киева. Как правило, языческие святилища встречаются у пересечения торговых путей, до и после преодоления особо опасных и трудных мест, лежащих на пути караванов (например, днепровские пороги) в начале очередного этапа далекого (и часто опасного) путешествия. И конечно, далеко не случайно эти святилища располагались на торговых дорогах. Как отмечает Б. А. Рыбаков, «дружинники-купцы... выплывая на ладьях в далекий путь, приносили жертвы богу грозы и оружия Перуну... И на всем дальнейшем пути купцы-дружинники не забывали своих воинственных богов, клялись их именами при заключении договоров, приносили им в жертву животных, возили с собой их изображение»<sup>69</sup>. Одним из таких святилищ-жертвенников, где приносились жертвы Перуну перед далеким и опасным походом, и был обнаруженный в Днестре священный дуб.

Эта находка еще раз подтвердила широкое распространение почитания дуба и вепря в Поднепровье, а также тесную связь этих двух культов в древнеславянской мифологии. В настоящее время Киевская экспедиция Института археологии АН УССР передала Перунов дуб в Музей народной архитектуры и быта УССР в Киеве, где его законсервировали. В недалеком будущем этот дуб будет экспонироваться под открытым небом.

<sup>67</sup> К. В. Болсуновский. Указ. раб., с. 17.

<sup>68</sup> Константин Багрянородный. Указ. раб., с. 8.

<sup>69</sup> «История культуры Древней Руси», т. I. М.—Л., 1949, с. 366.

**Е. В. Рихтер**

## **НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА СЕТУ**

Формирование сету как этнографической группы эстонского народа протекало в западных волостях Псковского уезда<sup>1</sup>. Сету были православными, однако местные священники (за редким исключением), не понимая языка своей паствы, могли требовать от нее лишь формального выполнения церковных предписаний и обрядов. Фр. Р. Крейцвальд, совершивший в 1847 г. поездку по сетуским деревням, отмечал: «Уже при мимолетном взгляде на этих людей убеждаешься, с каким железным упорством они цепляются за старину. При том, что они православны и длительное время находились под влиянием русской культуры, они устойчиво сохранили и свою одежду, и язык, и обычаи... по предрассудкам они могут соревноваться со своими предками 600-летней давности, у них легко можно было бы ввести преследование ведьм»<sup>2</sup>.

Элементы дохристианских верований и языческой обрядности сохранились и в хозяйственной деятельности, и в сфере важнейших событий семейной жизни, в первую очередь в похоронно-поминальной обрядности. Правда, к концу XIX в. известные догмы православия уже утвердились в народном сознании: представления о рае и аде, иерархия святых, культ некоторых из них. Синкретический комплекс религиозных представлений у сету имел примерно тот же характер, что и у русских крестьян Псковщины. Но древнейший пласт верований и обрядности сохранился у сету несколько отчетливее, чем у соседних русских и эстонских крестьян, даже при наличии множества аналогий, скажем в погребальной обрядности.

\* \* \*

Наиболее благоприятным временем для умирающих считалась пасха, когда открыты ворота в раю. Самым плохим — время постов, великого и рождественского, когда все небесные ворота закрыты. Хорошо умереть на рассвете, в это время душу поджидают другие умершие, вечером же и душу никто не ждет, и небесные ворота закрыты. Внимательно выслушивались пожелания умирающего относительно погребальной одежды, еды на поминках, в частности животного, которое следовало заколоть для поминок. Присутствие близких около умирающего считалось обязательным, даже если он гнал их от себя. Сету объясняли это тем, что другие мертвые могли спросить душу умершего: «Почему

<sup>1</sup> Западная граница расселения сету вплоть до 1920 г. совпадала с границей между Псковской и Лифляндской губерниями. После 1944 г. основная часть территории, населенная сету, отошла к Эстонской ССР, лишь незначительное число сетуских деревень находится в Печорском районе Псковской области.

<sup>2</sup> *Fr. R. Kreutzwald. Maailm ja mõnda. Tallinn, 1953, lk. 108.*

ты сбежал?» Нельзя было шуметь во время агонии, тревожить душу, которая «на ниточке на шее висит»; полагали, что при шуме человеку трудно умереть. Умиравшего оставляли в постели либо переносили на боковую пристенную лавку, под образа. Как только наступала смерть, на подоконник ставили чашку с чистой водой, вешали полотенце, «чтобы душа ополаскивалась». Таким способом деревня оповещалась, что в доме покойник. Прекращались громкий гсвор, веселье молодежи, некоторые виды работ: топка бани, стирка, даже молотьба хлеба, оставлявшегося немолоченным на колосниках риги. Сразу звали двух мойщиков соответственно полу умершего — мужчин или женщин. Мыли

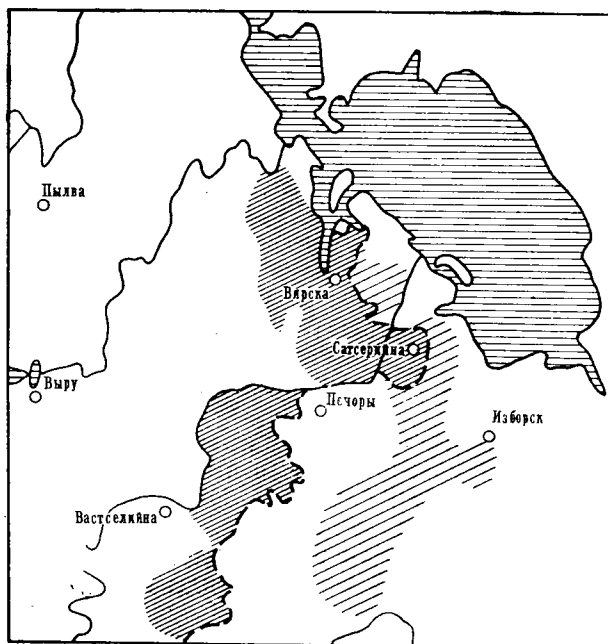


Рис. 1. Расселение сету

умершего, положив его на ржаной соломе, расстеленной на полу избы близ печи, ногами к двери. В специальный горшок наливали теплую воду для обмывания, обмывали тело покойника веником, насухо вытирали. Воду затем выливали в чистое место двора, которое «не топчут ни скотина, ни люди», а солому, веник и горшок вешали для просушки на ограду. Мыло сохраняли, поскольку считали, что оно приобрело колдовские свойства.

Умерших обычно одевали в то платье, в котором они при жизни ходили в церковь, однако если умирала молодая женщина, на нее надевали рубаху с тканым узором на рукавах, на старую — без узорного тканья. На ноги всем натягивали белые шерстяные носки, новые постолы без завязок. Женщинам покрывали голову платком, завязанным на один узел. Если покойнику приходилось готовить новую одежду, старались шить ее без узлов. Мойщики перекладывали одетого умершего на носилки, которые ставили на лавку. Под голову ему клали веник, на грудь — иконку. В избе зажигали лампадку. В теплое время покойника выносили из избы в клеть или на гумно, где он и лежал на носилках до дня похорон («три дня закон быть ему в гостях дома»).

Для каждого умершего изготавливали новые носилки (*lautsi*), представлявшие собой непрочное сооружение из двух жердей или реек, поперек которых приколачивали четыре-пять коротких дощечек или реек. В Печорском районе пожилые сету вспоминают еще более примитивное

устройство: две жерди, связанные веревками (умершего клали с носилок на лавку). Иногда концы жердей или реек, служившие ручками носилок, обвязывали красной шерстяной пряжей.

К умершему, как и повсеместно в Эстонии, каждый вечер собирались жители деревни. Ему клали свечные деньги на грудь, сидели, тихонок разговаривали, читали псалтырь, если находился грамотный, — «сторожили умершего». Старики оставались здесь на всю ночь.

За эти три дня делали гроб, обычно из сосновых досок. Но еще в 1920-е годы была жива память о гробах-колодах<sup>3</sup>.

Похороны устраивали ранним утром (эстонцы хоронили умерших обычно к вечеру). На рассвете гроб наполняли стружками, покрывали их домотканым холстом, подушку набивали листьями от веника, паклей, иногда льном, но ни в коем случае не дерьями, поскольку существовало поверье, что на том свете покойнику придется их пересчитывать. В гроб умершего перекладывали только близкие родственники.

Надежда Лайметс (1910 г. рожд.) из дер. Сатсерийна Пылваского р-на ЭССР рассказала мне, что в 1955 г. при похоронах ее свекрови в гроб положили «клубашок» шерстяных ниток с воткнутой в него иглой, под подушку — настриженные прядки чесаной шерсти и льна, поверх подушки с угла на угол «протянули» красные нитки, на ноги надели шерстяные носки, пояснив: «Она же хозяйка была, все при овцах». 75-летняя колхозница из дер. Рысна Прасковья Тоомасаар сказала, что, когда она умрет, ей в гроб положат пястку льна. В гроб клали серебряную монету, чтобы «купить место на том свете», или женщинам на булку, мужчинам на табак, а тому, кто выпивал, еще в 1940-е годы клали бутылку водки в гроб.

Из избы покойника выносили ногами вперед. Обряды, сопровождавшие вынос гроба, были разнообразны и имели свои особенности. В отдельных деревнях в этот момент мели избу и выбрасывали мусор, приговаривая: «Смерть вон!», вколачивали в порог гвозди; рубили на пороге голову домашней птице; окуривали избу можжевеловым дымом; вслед процессии, выходящей со двора, трижды махали поясом, который затем бросали через плечо назад, и т. д.

Провожать умершего собирались не только родственники, но и все деревенские жители; замыкала процессию повозка, предназначенная для покойника; ею правил кто-нибудь из близких родственников. Некогда существовал обычай украшать дугу лошади. В 1920-е годы, по рассказам информаторов, когда хоронили девушку, на лошадь набрасывали льняное покрывало с красным вытканым узором, дугу обвивали иконным полотенцем, а посередине ее вешали «полотенце невесты». Оба полотенца были богато украшены тканьем или вышивкой. В некоторых случаях в челку лошади вплетали ленты, тесьму<sup>4</sup>.

В похоронной процессии всегда участвовали одна или две плакальщицы; при похоронах девушки им подпевали все провожающие.

Первое прощание с умершим происходило на перекрестке деревенской улицы и проезжей дороги близ дерева, стоявшего за околицей деревни. В дер. Обиница (сельсовет Меремая Вырусского р-на ЭССР), по рассказам старожилов, гроб несли на руках до конца деревни, затем у придорожной сосны или можжевельника процессия останавливалась. Здесь гроб ставили на телегу (сани), а носилки (*lautsi*) оставляли, прислонив к дереву. Деревья соответственно называли «сосна носилок» (*lautsipedäjä*), «можжевельник носилок» (*lautsikadaja*). Около дерева расстилали солому, на которой мыли покойника, там же клали веник, которым его мыли, стружки и щепки от гроба. Горшок из-под воды раз-

<sup>3</sup> J. Manninen. Setude matusekommetest. — «Eesti keelu», N 1, 1924, ld. 13. Данные о колодах у сету: Ю. Трусмач. Полуверцы Псково-Печорского края. — «Живая старина», в. 1, СПб., 1890, прил. III.

<sup>4</sup> I. Manninen. Указ. раб., с. 15.

бивали вдребезги у поминального дерева. В Печорском районе еще лет 30 назад у сосны, растущей за околицей дер. Чальцево, происходила церемония прощания умершего с домом. Из деревни гроб несли на носилках или полотенцах «ногами вперед». Дойдя до сосны, поворачивали гроб на 180°; ноги умершего оказывались направленными в сторону дома. Затем трижды «вздымали» гроб кверху. После того как гроб устанавливали на телегу или сани (ногами к деревне), деревенские жители, которые не шли на кладбище, трижды кланялись покойнику в ноги, целовали его и, когда процессия трогалась в сторону кладбища, бросали вслед шестивью по три горсти песка или снега с криком: «Уходи уже из глаз и из памяти прочь. И оставайся на ночь там, куда тебя положат днем». От «прощального» дерева до кладбища на повозке с гробом ехали самые близкие родные умершего, его дети, старики-родители. После панихиды и прощания близких с покойным в церкви гроб закрывали крышкой и несли к могиле. Ее копали в день похорон «свойственники по крестинам» (крестники во время панихиды должны были стоять на коленях). Размер могилы измерялся шагами: 7 шагов в длину, 4 — в ширину и 6 — в глубину. Гроб опускали на вожжах, оборах, поясах, а богатые — даже на линниках (женские полотенчатые головные уборы с вытканными узором на концах). Могилу спешно зарывали («быстрее всех работ») и тут же давали копальщикам плату за работу: каждому по паре варежек с длинными «кончиками» — нитками длиной в 10—15 см, оставленными на пальцах и ладонной части. Копальщики, стоя по углам могилы, трижды перебрасывали друг другу варежки по диагонали над могилой. Поставив на могилу крест с привязанными к нему женским линником или шерстяным плетеным пояском, устраивали первые поминки. Могилу покрывали скатертью, на нее ставили еду, захваченную из дома. Привозили сюда еду и родственники из других деревень. Сначала брали по три ложечки кутьи из гороха с сытой (вода, подслащенная медом или сахаром), затем домашний сыр, вареные яйца, рыбу. От каждого кушанья часть отделяли священнику, оставшееся раздавали нищим, а у креста на могиле крошили яичко, хлеб.

Домой с кладбища возвращались обычно «боковой, или тайной» дорогой, чтобы «обмануть» смерть. Когда подъезжали к прощальному дереву близ деревни, вся процессия проходила через костер, разложенный из соломы, веника и стружек, первой — лошадь с повозкой, за ней люди. Костры, их раскладывали «мойщики» покойного, зажигают и теперь при похоронах старого человека.

Порядок прохождения через костер не всюду одинаков, об этом свидетельствует рассказ жительницы волости Меремязь, записанный в 1938 г. «В нашей деревне не так делали, как в деревне Серга. У них жгли соломой, на которой мыли мертвого, когда провожающие домой возвращались. А у нас сразу: умершего провожали, мойщицы несли соломой и горшок, и когда гроб поставили на телегу, с умершим попрощались, то на дороге разводили огонь, разбивали горшок, все прыгали через огонь, чтобы смерть не пристала»<sup>5</sup>.

Дома в ожидании провожающих накрывали столы, поставленные параллельно лавке, на которой лежал покойник. На столы ставили глиняные чашки для участников поминок, а также чашечку с овсяным киселем для умершего. К краю чашечки прилепляли свечку, к чашке (иногда под скатерть) клали и ложку. Первым поминальным кушаньем и здесь была кутья из гороха с сытой. Для поминок обязательно забивали какое-нибудь домашнее животное в честь умершего (существовало поверье, что животное все равно погибнет).

По возвращении с кладбища каждый из участников процессии, входя в избу, прислонял ладони к печи — «передавали смерть и болезнь».

<sup>5</sup> A. Raadla. Eesti matmisekohmete ülevaade (рукопись, хранится в фондах Гос. литературного музея им. Фр. Р. Крейцвальда в Тарту, № 394.)

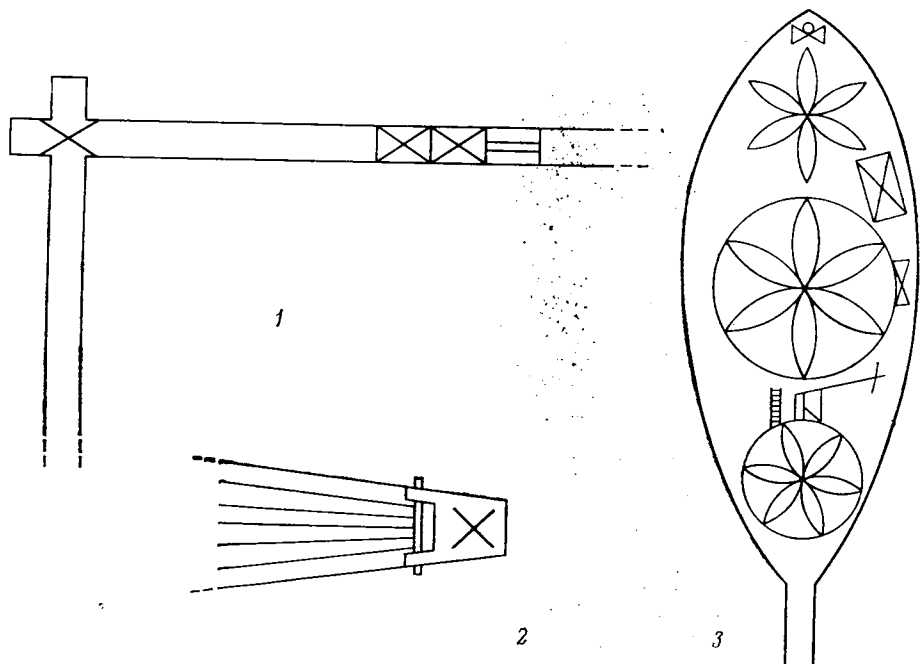


Рис. 2. Косые кресты: 1 — на пяльцах вепсов Лодейнопольского р-на Ленинградской области (ГМЭ, фонд Прибалтики, 8417-97); 2 — на кантеле сету (Гос. этнографический музей Эстонской ССР, А 291 : 75); 3 — на прялке, предположительно вепской — (ГМЭ, 3651-Д)

в некоторых деревнях входящих людей окуривали можжевелевым дымом, и лишь после этого все садились за стол. Собирались здесь не только родственники, но и приглашенные из деревни старики.

Начинали поминки с кутьи (каждый брал по три ложки, поминая не только похороненного в этот день, но и всех умерших родственников семьи), заканчивали овсяным киселем.

На протяжении шести недель со дня смерти в церкви стояла чашечка с кутьей, по воскресеньям зажигали свечу, прилепленную к ней, и поминали умершего.

На 40-й день после смерти семья устраивала поминки, собирая на них близких родственников. В этот день раздавали нищим вещи умершего: линники, пояса, варежки, носки. Следующие поминки устраивали через год — «годовой стол» и в крайне редких случаях — «трехгодовой стол». Помянуть умерших не забывали в каждый праздник. Приезжая семьей в церковь, после богослужения шли на могилы, закусывали привезенной с собой едой, оставляли еду для покойника.

В погребально-поминальном ритуале сету многие магики-бытовые действия были призваны обеспечить благополучие души умершего на том свете, предотвратить посещение покойником дома, закрыть дорогу смерти, посетившей семью и деревню. Близкие также стремились заручиться помощью и поддержкой умершего. Вместе с тем в погребальной обрядности сету содержатся и такие реликтовые формы, которые, по всей вероятности, восходят к еще более отдаленным временам: способы захоронения и аналогии им отыскиваются не в обрядах соседнего населения, а у других прибалтийско-финских народов и даже народов финской группы языков. Об этих особенностях погребального обряда у сету и пойдет речь в данной статье.

Семантика предметов, которые клали в гроб, разгадана. Непонятен лишь обычай класть на подушку красные шерстяные нитки косым крестом — факт, никем еще не зафиксированный. Сами сету неотчетливо



объясняют значение ниток на подушке; смысл крест забыт. Анна Веревяги из дер. Мыльники Печорского р-на слышала от своей бабушки, что красные нитки — это защита от нечистого. Впрочем, подобное мнение не имеет широкого распространения. В начале XX в. старик сету на вопрос русской девушки из дер. Малы Печорского р-на ответил: «А мы и не знаем, дочка, к чему оно...». Местные русские этот обычай не соблюдали, они лишь клали в гроб медную монету, перед положением в гроб крестили подушку обычным крестом.

Красные нитки оставили след и в фольклоре сету. В 1903 г. Я. Хуртом был записан плач вдовы:

«И если бы знала я, что ты собираешься умирать,

Сшила бы я тебе могильные рубахи,

Связала бы я могильные носки,

Сделала бы тебе могильный линник

И — накрест положила бы рижские нитки...»<sup>6</sup>

Эстонские крестьяне, судя по имеющимся источникам, нитки на подушку не клали. А среди соседнего прибалтийско-финского населения сходный обычай зафиксирован у води дер. Пески Ленинградской области (Кингисепский р-н). Здесь подушку, которую клали под голову умершего, вышивали кумачовыми нитками крупными стежками, располагая их косым крестом, как у сету<sup>7</sup>.

В качестве гипотезы красные шерстяные нитки на подушке можно рассматривать как символ жертвоприношения, исчезнувшего или трансформировавшегося во времени. Следы жертвоприношения проступают в распространенном в прошлом у эстонских крестьян обычае забивать по случаю смерти хозяина или хозяйки крупный рогатый скот. В первой половине XIX в. при выносе покойника на порог жилища резали петуха или курицу<sup>8</sup>. Считалось обязательным резать животное «в честь покойника» и у сету. Обычай этот восходит, по-видимому, к I тысячелетию н. э.<sup>9</sup> Сами сету не помнят, как поступали с кровью убитого животного, никаких данных не содержат и источники, и только привлечение сравнительного материала до некоторой степени подтверждает предположение о том, что красные шерстяные нитки символизировали кровь принесенного в жертву животного.

У води еще в 1930-е годы был известен обычай выплескивать на стену дома, обращенную во двор, кровь убитого по случаю похорон животного (овцы, теленка)<sup>10</sup>. У обских угров до последнего времени сохранялся обычай на следующий день после смерти члена семьи резать оленя или какую-нибудь птицу и их кровью мазать надгробье<sup>11</sup>.

В основе этих, уже пережиточных обрядов лежат, по-видимому, очень древние представления и ассоциации, в которых еще много неясного, однако можно полагать, что связь «умерший — свежая кровь» (ритуальное убийство) была настолько существенной в погребальной обрядности, что в рудиментальной форме она сохранилась у води и сету в виде красных ниток под головой умершего вплоть до первой половины XX в.

<sup>6</sup> J. Hurt. *Setukeste laulud*. V. III. Helsingis, 1907, s. 248. (Рижские нитки — фабричная пряжа, заменившая в конце XIX в. пряжу домашнего изготовления для узорного тканья.)

<sup>7</sup> P. Ariste. *Vadjalane kätkest kalmuni*. Tallinn, 1974, s. 17.

<sup>8</sup> A. Raadla. Указ. раб., с. 71, 72.

<sup>9</sup> Несожженные кости животных находят в курганах с трупосожжениями на севере территории сету. См. М. Аун. Курганный могильник у дер. Рысна-Сааре. — *Известия АН ЭССР, обществ. науки*, 1978, № 27/1, с. 88.

<sup>10</sup> E. Päss. Death, burial and life beyond the grave with the Estonian and the Votes. — *«Opetatud Eesti Selti Aastaraamat, 1937»*, № II, Tartu, 1938, s. 209.

<sup>11</sup> З. П. Соколова. Пережитки религиозных верований у обских угров. — *«Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века»*, Л., 1971, с. 228, 235.

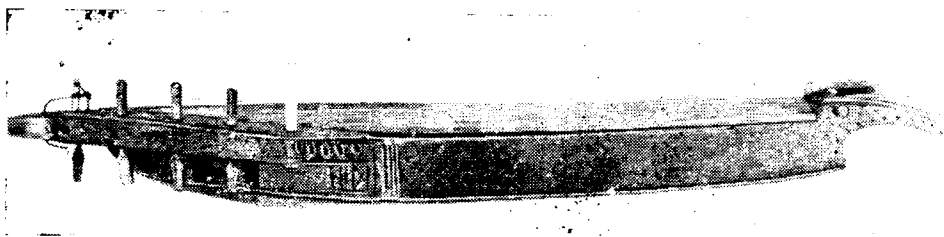


Рис. 3. Карельское кантеле 1698—1699 гг. (Финский национальный музей в Хельсинки, КМ 731)

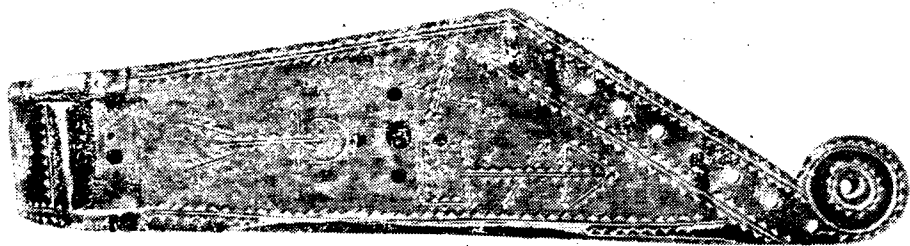


Рис. 4. Карельское кантеле XIX в. (Финский национальный музей, КМ 849 : 1193)

Знаменательно, что косой крест при погребении у сету и соседних прибалтийско-финских народов изображается не только на подушке. У води, например, за поминальным столом первый кусок или ложку с едой брали только по диагонали через стол, как бы «крестя» его косым крестом, а затем уже начинали есть<sup>12</sup>. При этом избегали класть ноги на крестовину стола, прикосновение к которой во время поминок, очевидно, предвещало несчастье или смерть<sup>13</sup>. У сету существует поверье, что копальщик, который не поймает варезки в момент переброски их над могилой, когда ее замыкали косым крестом, вскоре умрет. О связи косоугольного креста и смерти сообщает И. Тынурист. У сету и литовцев существовало поверье, что игрой на кантеле — древнем музыкальном инструменте — можно отогнать смерть. В Государственном музее этнографии ЭССР хранятся экземпляры сетуских кантеле; на них прорезью по дереву изображен косой крест: 1) на узком конце (щечке), где расположен струнодержатель, 2) на открылке, 3) под открылком (крест усложнен квадратом и треугольником). Вряд ли кресты, расположенные на этих частях кантеле, играли роль декоративных украшений (под открылком...), назначение их было иным, очевидно магическим. Такого же расположение крестов и на карельском кантеле XVII в. Схематическое изображение сруба и могильного креста на карельском кантеле XIX в. — это также символ смерти, но выполненный уже в духе официального православия. Любопытно в этом отношении прялки вепсов и карелов с резным орнаментом, хранящиеся в Государственном музее этнографии народов СССР. На них процарапаны маленькие косые кресты, никак не сочетающиеся с основным орнаментом. Такие же кресты вырезаны в рамках деревянных пялец вепсов Ленинградской обл. Возможно, эти крестики прорезались в память об умершей владелице пяльцев или прялки. Точнее расшифровать этот знак затруднительно из-за отсутствия собственного народного толкования. Косой крест был неза-

<sup>12</sup> E. Päss. Указ. паб., с. 236.

<sup>13</sup> D. Tsvetkov. Vadja sünni-, pulma- ja matusekombeid. — «Eesti hõlm», № 4, Tartu, 1932, lk. 54.



Рис. 5. Заброшенное кладбище в д. Кургиево Кемского р-на Карельской АССР

метен, не связан с основным орнаментом, случаен, вследствие этих обстоятельств он до сих пор и не привлек внимания исследователей<sup>14</sup>.

Вплоть до конца XIX в. в погребальной обрядности сету и соседних юго-восточных эстонцев можно обнаружить такую связь: погребение — дерево — ритуал жертвоприношения<sup>15</sup>. В начале XIX в. в Выруском уезде, по сообщению Фр. Р. Крейцвальда, процессия, провожавшая на кладбище покойника, останавливалась у дерева, где все угощались вином, затем родственники, обвязав ствол дерева синими, красными и желтыми нитками, вырезали на нем крест<sup>16</sup>. Этого обычая придерживались в Вырумаа до конца XIX в., а в самом восточном приходе, Пылва, — вплоть до 1930-х годов. Красная пряжа, которой обвязывали ветви дерева и ствол при похоронах, символизировала, очевидно, животное, приносимое в жертву умершему<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Ю. Курфельд-Ханко в статье о колдовских знаках у эстонцев приводит в качестве защитительного знака, широко распространенного у крестьян, обычный крест и как исключение отмечает известие из Печорского района (дер. Лазарево): «Обычный крест на палке означает несчастье; некоторые боятся брать такую палку в руки» (*J. Kurfeldt-Hanko. Nõiamärgidest. — «Eesti Kirjandus», 1938, № 8—9, s. 404*). Сходный знак в близком значении обнаруживается на крайнем северо-востоке Сибири. У юкагиров в пиктографическом письме знак косо́го креста (X) означает горе и грусть (*С. В. Иванов. Скульптура народов севера Сибири XIX — первой половины XX в. Л., 1970, с. 520—525, рис. 86, 1, 2*). Близко к этому значение косо́го креста у сету, води, вепсов и карелов. Он, очевидно, символизировал смерть, несчастье и одновременно память об умершем (на кантеле, крестовине стола, на прялках и пяльцах вепсов), знак несчастья — крест на палке в дер. Лазарево со смешанным сету-русским населением, предзнаменование смерти, если копальщик не поймал варежки, и т. д.

<sup>15</sup> В юго-восточной Эстонии и у сету характерное для древних финноязычных народов почитание деревьев сохранялось долго. Так, например, у крестьян Ряпина в конце XIX в. существовал обычай в определенные дни испрашивать благодати для скота. На ветви рябины при этом вешали шерстяные нитки красного цвета, пучки кудели и т. д., олицетворявшие жертвоприношение покровителю скота (*M. J. Eisen. Eesti vana usk. — «Eesti mütológia», № IV, Tartu, 1926, lk. 291*).

<sup>16</sup> *J. W. Boecler, Fr. R. Kreitzwald. Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten. St.-Petersburg, 1854, S. 69.*

<sup>17</sup> *A. Viies. Puud ja inimesed. Tallinn, 1975, lk. 21.* Кресты на коре дерева (в память ли умершего, для пресечения ли блуждания его души) во время похоронного шествия — достаточно широко распространенное явление среди прибалтийско-финского населения. «Крестовые сосны» имелись в старину в конце каждой деревни финнов,

Вырезание крестов на коре дерева у юго-восточных эстонцев — сравнительно позднее явление. Ранее на дереве оставляли другой знак в память смерти близкого человека. Как пишет Ф. Юнг, в юго-восточных приходах Пылва и Вастселийна в 1870-е годы у дерева, к которому приносили гроб, заламывали ветви, а в случае похорон хозяина делали зарубки на его комлевой части<sup>18</sup>. Но и этому обряду предшествовал более ранний. В 1673 г. Иоганн Бранд слышал от пастора Вастселийна, что эстонские крестьяне, желая увековечить память о хорошем хозяине, вырубали топором в дереве, стоящем у дороги в церковь, длинную продольную щель, в которую вставляли палку: в рост умершего. Верхний конец мерки расщепляли, туда просовывали поперечную щепку, получался крест, на который навязывали красные и синие шерстяные нитки<sup>19</sup>. Бранд этот обычай (видимо, со слов пастора) объясняет так: родственники умершего, которые сами ходят в церковь не часто, хотят, чтобы мерка, соответствующая росту умершего, постоянно напоминала проходящим людям о покойнике.

У сету не сохранилось воспоминаний о врезании мерки-креста, не обвязывали они ветви дерева шерстяными нитками, но рудиментом этого обычая можно считать шерстяной поясok невесты, который оставляли на ветви прощальной сосны при похоронах девушки<sup>20</sup>. Сохранился у сету другой обычай, отмеченный в XVII в. Брандом: перед гробом ехал кто-либо из ближайших друзей покойника на лошади и вез деревянный крест, к которому лентами был прикреплен наподобие флага линник, «на господский манер», как объясняли сами крестьяне. Видимо, линник раньше был атрибутом каждого похорон, но в начале XX в. обычай изменился — на крест вешали линник только при похоронах женщины, а при похоронах мужчины — пояс. (В настоящее время, если и вешают поясok, то на любой могильный крест). Линники в первой половине XX в. после похорон жертвовали церкви.

Обычай украшать крест на могилах был широко распространен и у других народов прибалтийско-финской группы. У води крест обвивали тесьмой, пряжей или полосками кожи<sup>21</sup>. У ижорцев и карелов на крест вешали носовые платки, расшитые желтыми, голубыми или красными нитками<sup>22</sup>. На заброшенных кладбищах вепсов в Бокситогорском районе Ленинградской области до сих пор можно видеть кусты можжевельника, на сучках которых висят разноцветные тряпочки, тесьма, шерстяные нитки<sup>23</sup>.

У сету существует ряд примет, связывающих дерево и жизнь человека. Увидеть во сне падающую сосну — к смерти выдающегося человека. Засохла близ дома ель — умрет хозяин. Но самым знаменательным, на наш взгляд, является исключение, которое допускалось по отношению к некоторым самоубийцам. У сету, как и у всех православных, самоубийство считалось великим грехом, самоубийц никогда не поминали. И лишь тех, кто повесился на суку дерева, поминали один раз в году — на Спас, когда снимали яблоки<sup>24</sup>.

карелов, ингерманландцев Ленинградской области (Э. А. Вольтер. Крестовые сосны (*ristipetäjä*). К вопросу о некроulte у финских народностей. — «Живая старина», 1915, прил. № 3) М. Эйзен в 1885 г. в Ингерманландии видел поблизости от церкви Лембола сосну, в ствол которой было вбито множество гвоздей. Поверх гвоздей — вырезанные в коре кресты или другие знаки, «преграждающие покойникам путь домой» (М. Eisen. *Esivanemate ohverdämised*. Tallinn, 1920, S. 51).

<sup>18</sup> См. А. Raadla. Указ. паб., с. 62.

<sup>19</sup> J.-A. v. Brand. *Reysen durch die Marck Brandenburg, Preussen, Churland, Liefland, Plesscovian, Gross-Naugardian, Twerien und Moscovien*. Wessel, 1702.

<sup>20</sup> I. Manninen. Указ. паб., с. 16.

<sup>21</sup> E. Päss. *Death, burial and life beyond the grave with the Estonian Ingers and the Votes...* — «Opetatud Eesti Seltsi Aastaraamat», 1937, № 11, Tartu, 1938, S. 233.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Сообщение сотрудника Ин-та истории АН ЭССР Х. Пусс.

<sup>24</sup> В. Пино. Материалы 1947 г., собранные в дер. Тоня сельсовета Вярска Пылва-

Представления, связывающие дерево и жизнь человека, по-видимому, восходят к той ранней дохристианской стадии верований у прибалтийско-финского населения, когда дерево считалосьместилищем душ.

К предкам юго-восточных эстонцев восходят и отдельные элементы существовавшего до недавнего времени у сету погребального ритуала.

Так, важную роль в похоронном обряде играли носилки, на которых покойника несли из деревни.

Функции носилок у сету, как и слова, образованные от их названия, многозначны:

1) мойщики клали одетого в смертную одежду покойника на носилки-лаутси, покрытые соломой (*lautsi õled* — «места солома»);

2) на носилках гроб с умершим несли до конца деревни;

3) место, куда сносили солому, веник и горшок из-под воды, которыми мыли умершего, также называли лаутси;

4) термин *лаутси* становился определением в сочетании с названиями прощальных деревьев, под которыми оставляли носилки — лаутси сосна, лаутси можжевельник (*lautsipedäjä, lautsikadaja*);

5) у прощального дерева разбивали горшок и разжигали костер (на *лаутси*);

6) к прощальному дереву и носилкам приносили куриное яйцо («чтобы умерший мог поесть, когда придет на лаутси»<sup>25</sup>).

После похорон носилки оставляли около дерева или неподалеку от дома до полного разрушения. Касаться красной шерстяной пряжи на ручках носилок строжайше запрещалось; верили, что нарушившего запрет ожидает проклятие умершего<sup>26</sup>. Эту пряжу снимали в случае крайней необходимости для лечения разных опухолей и воспалений. Лечебными считались и доски носилок: сету верили, что массаж или придавливание этими досками больного места дает лечебный эффект, превосходящий действие любого дорогостоящего лекарства<sup>27</sup>.

Имеются краткие сведения о погребальных носилках у других прибалтийско-финских народов. У води их изготавливали из двух широких досок, на которые набрасывали солому и клали подушку, набитую стружками от досок гроба. На этих носилках умерший лежал три дня<sup>28</sup>. У ижорцев «каждый двор изготавливает свои носилки из двух поставленных рядом досок»<sup>29</sup>. Известны они и волжским финнам. Марийцы выносили покойника во двор на лубках и клали его в чистое место, подстилая соломой. Во время похорон у марийцев доски носилок клали поверх гроба и зарывали в могилу<sup>30</sup>. У мордвы гроб несли на кладбище на специальных носилках, которые оставляли на могиле<sup>31</sup>.

Из приведенного материала следует, что у сету носилки-лаутси играли большую роль с начала погребального обряда до часа прощания с деревней и деревенским обществом. Сохранившаяся кое-где вера в то, что душа умершего придет именно сюда, на лаутси (т. е. лаутси подменяло понятие могилы на церковном кладбище), амбивалентное значение носилок, наконец, сжигание около прощального дерева соломы —

ского р-на ЭССР. — «Ин-т языка и литературы АН ЭССР, сектор диалектологии», ККИ МТ XIX, с. 76.

<sup>25</sup> А. Raadla. Указ. раб., с. 61 (данные конца XIX в.).

<sup>26</sup> O. Loorits. About the religious concretism of the Setukesians. — «Suomalais-ugrulaisen Seuran Aikakauskirja», № 61, Helsinki, 1959, p. 45. В южной Эстонии носилки выносили из дома, как только умершего клали в гроб; верили, что, если оставить носилки в доме, семью посетит смерть (А. Raadla. Указ. раб., с. 34).

<sup>27</sup> O. Loorits. Указ. раб., с. 45.

<sup>28</sup> E. Päss. Указ. раб., с. 223.

<sup>29</sup> Там же, с. 206.

<sup>30</sup> В. М. Васильев. Материалы для изучения верований и обрядов мари. Краснококшайск, 1927, с. 67, 75.

<sup>31</sup> Т. П. Федянович. Традиционные семейные обряды мордвы. Автореф. канд. дис. М., 1974.

все это дает основание предполагать, что существует определенная связь между носилками-лаутси и древними формами погребения.

Данные археологических исследований на территории, заселенной сету и соседними с ними народами, относятся к концу I — началу II тысячелетия. Полностью восстановить погребальную обрядность, сложившуюся у сету в последующие столетия, не представляется возможным. Единственной «нитью», соединяющей конец II тысячелетия и его начало, на наш взгляд, является костер, обязательный у сету при каждом похоронах. Сами жители объясняли проезд через костер на обратном пути с кладбища тем, что следует себя «очистить» от соприкосновения с умершим. В конце XIX в. присматривались и к дыму от зажженного костра: если дым шел в сторону деревни, считали, что смерть снова унесет кого-то из ее жителей. Знаменательно известие о том, что после прощания с умершим и ухода жителей деревни родственники, прежде чем ехать на кладбище, разбивали на костре из соломы горшок, а затем проезжали и перепрыгивали через костер, «чтобы смерть не пристала». В данном варианте провожающие «отстранялись» от покойника еще до погребения со священником, словно здесь оно и было совершено.

Очищение огнем при погребении умерших широко известно и у прибалтийско-финского населения (водь, ижорцы), и у волжских финнов (мордва), и даже у обских угров. Некоторые исследователи видят в этих действиях отголоски обряда трупосожжения<sup>32</sup>. Весьма вероятно, что и у сету обрядовые действия с носилками и костром при проводах умершего сохранились как пережитки некогда распространенного у их предков трупосожжения<sup>33</sup>.

По свидетельству М. Аун, которая занимается раскопками курганных могильников конца I тысячелетия н. э. близ северных деревень сету Лаосина и Рысна-Сааре, захоронения производились преимущественно после сжигания покойников в стороне от кургана. Если в костер, предназначенный для сжигания умершего, и бросали солому и носилки, на которых приносили покойника к кургану, то они, естественно, сгорали дотла<sup>34</sup>. Допустимо предположить, что от древнего ритуала у сету надолго сохранились костер из соломы и обычай разбивать горшок на костре, но в силу неизвестных нам причин носилки от огня «уцелели» и даже приобрели магическое значение.

Древним обычаем являются и поминки — пережиток культа предков. Дни поминовения у сету были те же, что и у русских крестьян: троицкая суббота (посещали могилы с яйцами, окрашенными листьями березы в желтый цвет), радуница (на могилы несли яйца красного цвета, сыр, масло, творог), дмитриевская суббота (на могилы шли со свежей бараниной). Поминальная кутья у двух рядом живущих народов — сету и русских — различалась. Сету приготавливали кутью из разваренного гороха с сытой, русские — из разваренных зерен пшеницы с сытой. Горох с сытой служил кутьей и у православного финноязычного населения Северо-Запада — води, ижор, карелов.

Сету — восточная группа вырусских (юго-восточных) эстонцев — значительно дольше сохраняла этническое своеобразие, чем эстонские кре-

<sup>32</sup> Е. И. Горюнова. Этническая история Волго-Окского междуречья. М., 1961, с. 78; Е. Опик. *Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul*. Tallinn, 1970, lk. 160.

<sup>33</sup> «Ритуал очищения огнем площадки, предназначенной для сооружения кургана, — пишет В. В. Седов, — сохраняется в Псковской земле и в XI—XII вв., когда на смену кремации умерших приходит обряд трупоположения» (В. В. Седов. Длинные курганы кривичей. М., 1974, с. 37).

<sup>34</sup> Уникальная находка в Старой Ладогe (дер. Малая Чернавина) свидетельствует о древности носилок. В кургане IX в., раскопанном ленинградским археологом Е. Носовым, были обнаружены семь носилок из жердей и досок. Е. Носов воздерживается от определения этнической принадлежности населения, оставившего этот курган, однако невозможно отрицать существование известного финно-угорского субстрата на этой территории (данные присланы автору Е. Носовым). Краткую информацию и описание носилок см.: «Археологические открытия 1973 г.». М., 1974, с. 23, 24.

стью из пограничных с Псковщиной приходов (Вастселийна, Ряпина). По литературным данным XVII — начала XIX в. (И. Бранд, И. Хр. Шлегель, Ф. Р. Крейцвальд) выявляется сходство в деталях похоронного обряда сету и юго-восточных эстонцев в этот период, однако начиная с середины XIX в., а может быть и раньше, у крестьян Вырусского уезда Лифляндской губернии реликты культа предков и погребальная обрядность, пронизанная языческими верованиями, постепенно исчезают. Развитие капиталистических отношений в связи с выкупом хуторов, воздействии лютеранской церкви, распространение грамотности, изменения в общественной жизни и быту эстонских крестьян во второй половине XIX — начале XX в. не оставляли места для старинных обрядов, имевших магическое значение.

У сету Псковской губернии древние обряды и верования сохранились в силу особенностей их социально-экономического положения. У них вплоть до 1920-х годов существовало общинное землепользование с архаическими формами ведения хозяйства. Капиталистические отношения развивались медленно, население было сплошь неграмотным. Православная церковь оказывала на сету здесь лишь поверхностное влияние. В результате у них стойко удерживались древние верования и обряды, а также фольклор, в частности причитания — древнейший жанр эстонского поэтического творчества<sup>35</sup>. Древние мелодии сетуских причитаний содержат сходные черты не только с карельскими и ижорскими, но и с мордовскими причитаниями<sup>36</sup>.

Сету издавна жили рядом с русскими, у которых также сохранялись некоторые рудименты дохристианских верований и обрядов. Однако при сравнении погребальных обрядов двух рядом живущих народов выявляются этнические особенности как тех, так и других.

Интересно определяют в настоящее время эти различия сами русские. Так, 97-летняя Евдокия Славина из дер. Куksiно сельсовета Меремяэ Вырусского р-на ЭССР сказала о сету: «Они веру больше держат, чем русские, о предках так стараются...». И далее перечислила элементы погребального обряда у русских, отличающиеся от сетуского: 1) в гроб русские не кладут ни шерсть, ни лен, подушку не крестят красной ниткой; 2) покойника моют в сидячем положении на скамейке, «постельную» солому сжигают в огороде, иногда «на крестах» (любое пересечение дорог), после выноса гроба только моют пол в избе; 3) копальщикам (назвала их ямщиками) дома, за поминальным столом, дарят «денички» (варежки), «точиво» на портянки или полотенца, через могилу они их не перекидывают (отметила и разницу в варежках — сету оставляют длинные «конечки» — нитки длиной в 15 см, а русские их прячут или оставляют «конечки» длиной в 5 см); 4) русские делают кутью из пшеницы или ржи с сытой, сету — из гороха с сытой; русские реже поминают покойников на могилах, сету ходят на могилы с едой в каждый праздник.

В погребальной обрядности сету далеко еще не все поддается объяснению; заключения автора нуждаются в подтверждении или опровержении новыми фактами. Недостаточны и сравнительно-исторические данные по обрядам погребения у соседних народов.

«Могильные сооружения и погребальные обряды восточной группы прибалтийских финнов, — пишет эстонский археолог С. Лаул, — еще очень слабо изучены. Погребальные памятники предков карелов, ижоры, води и вепсов до начала II тысячелетия н. э. науке по сути дела неизвестны»<sup>37</sup>. Небогат материал по погребальным обрядам перечисленных

<sup>35</sup> U. Kolk. Setu surnuikud. Läänemeresoome filolooga sümposion, teesid. Tallinn, 1973, lk. 76.

<sup>36</sup> Там же, с. 77.

<sup>37</sup> «Погребальные памятники прибалтийских финнов в I тысячелетии н. э.» — «Вопросы финноугроведения», в VI, Саранск, 1975, с. 381.

народов и в период феодализма. Но и те немногочисленные сведения, которые доступны, свидетельствуют о параллелизме и аналогиях в погребальных обрядах сету, води, ижор, вепсов, карелов, о сходстве дохристианского слоя обрядов и верований у восточной ветви прибалтийских финнов.

К сходным чертам в погребальном обряде могут быть отнесены:

колоды, в которых длительное время, вплоть до XIX в., хоронили умерших (у эстонцев северной и западной Эстонии переход к захоронению в дощатых гробах произошел раньше, в XVI в. хоронили уже только в гробах)<sup>38</sup>;

следы принесения в жертву животных в честь умершего и как последующая ступень в развитии обряда — красные шерстяные нитки в виде крестика на подушке (сету, водь), на ручках носилок (сету); красная шерстяная пряжа или пояс, сплетенный из шерсти, оставлявшиеся на ветвях прощальных деревьев (вырусские эстонцы, сету, карелы, вепсы), позднее, в первые десятилетия XX в., расшитые разноцветными нитками предметы из текстиля, которые вешали на могильный крест;

особая роль, отводившаяся дереву в церемонии, сопровождавшей погребение: обламывание ветвей и стесывание ствола у юго-восточных эстонцев; щель в дереве с вставленной меркой умершего; «крестовые» сосны у карелов, води, ижор, вепсов, церемония прощания с умершим около сосны у сету. Обязательное включение прощального дерева в погребальную обрядность, по всей вероятности, отражает ту отдаленную эпоху, когда восточными прибалтийско-финскими племенами дерево осмысливалось как вместилище души;

носилки, изготавливаемые для каждого похорон (сету, водь, ижора) как обязательный атрибут погребального обряда, крест (сету, водь, карелы) — древний магический знак, символизирующий и смерть, и грань между смертью и жизнью, и память об умершем, и оберег;

поминальная кутья из гороха с сытой.

Комплекс проблем, связанных с погребально-поминальным обрядом сету, весьма сложен. В предлагаемой статье некоторые из них лишь намечены и потребуют дальнейшей разработки с привлечением более широкого сравнительного материала. Но и те этнографические факты, которые здесь изложены, представят, возможно, интерес для исследователей, занимающихся вопросами этнической истории финноязычного населения северо-запада и юго-востока Эстонии.

---

<sup>38</sup> А. Lavi. Paganlike matmistraditsioonide püsimisest Eestis 13—18 saj. (Рукопись хранится в Ин-те истории АН ЭССР.)



**И. Мухиддинов**

**ПРИСПОСОБЛЕНИЯ ДЛЯ ПЕРЕНОСА И ПЕРЕВОЗКИ  
ВЬЮКОМ ГРУЗА У ПАМИРСКИХ ТАДЖИКОВ  
В XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

(МАТЕРИАЛЫ К ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОМУ АТЛАСУ НАРОДОВ  
СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА)\*

При сборе материалов к Историко-этнографическому атласу народов Средней Азии и Казахстана важное значение имеет выявление этнографических особенностей земледелия, как общерегиональных, так и этнически специфичных, характерных для отдельных народов и их локальных групп. Большой интерес в этом плане представляет всестороннее изучение высокогорного земледелия на Западном Памире, в том числе и различных способов переноса и перевозки вьюком сельскохозяйственных грузов, главным образом зерна, сена и снопов злаковых. В этнографической литературе — в работах А. А. Бобринского, М. С. Андреева, Н. А. Кислякова, Л. Ф. Моногаровой и других<sup>1</sup> отмечалось, что в прошлом на Западном Памире грузы переносились мужчинами, и с большей или меньшей степенью подробности описывались применяемые при этом приспособления. В настоящей статье предпринята попытка классификации таких приспособлений, в которых ярко проявляются этнографические различия.

Памирские таджики (язгулемцы, бартангцы, рушанцы, шугнанцы, ваханцы и ишкашимцы)<sup>2</sup> живут в высокогорных долинах Западного Памира. В прошлом здесь не было колесного транспорта, поэтому грузы мужчины либо переносили на себе, либо перевозили вьюком на ослах и яках.

Если груз надо было переместить на значительное расстояние, применялись специальные приспособления трех основных типов: 1) *чахт*, 2) *чухт*, 3) *сих*. Первый бытовал повсеместно, второй и третий — локально.

\* В основу статьи положены полевые материалы автора, собранные в 1970-х гг. в высокогорных районах Западного Памира.

<sup>1</sup> А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа. М., 1908; М. С. Андреев, А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии (Ишкашим и Вахан). — «Сборник Музея антропологии и этнографии», в. IX, СПб., 1911; Н. А. Кисляков. Язгулемцы. — «Известия Всесоюзного географического общества», т. 80, в. 4, 1948; Л. Ф. Моногарова. Язгулемцы Западного Памира. — «Сов. этнография», 1949, № 3; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, в. II. Сталинабад, 1958; Л. Ф. Моногарова. Материалы по этнографии язгулемцев. — «Среднеазиатский этнографический сборник», II («Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XLVII), М., 1959; И. Мухиддинов. Сельскохозяйственные орудия таджиков Ишкашимского района Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР (Горон, Ишкашим, Вахан). — «Сов. этнография», 1971, № 1; Л. Ф. Моногарова. Преобразования в быту и культуре припамирских народностей. М., 1972; И. Мухиддинов. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима. М., 1975.

<sup>2</sup> О них см. Л. Ф. Моногарова. Современные этнические процессы на Западном Памире. — «Сов. этнография», 1965, № 6.

Кроме того, широко использовались различных размеров заплечные корзины, сплетенные обычно из ивовых прутьев. Корзины соответственно своему назначению имели особые названия.

Приспособление первого типа — *чахт* — было двух видов.

У всех памирских таджиков была распространена деревянная рогулька *чахт* из твердого дерева, обычно арчи (древовидного можжевельника). Для изготовления ее часть только что срезанной ветки нужного размера держали в огне до появления на коре трещинок; затем кору снимали, и пока ветка была теплая, ее сгибали в кольцо, соединяя концы с помощью сделанных на них пазов<sup>3</sup>. Чахт скрепляли перекидной петлей с веревкой, сплетенной из шерсти козы, реже яка. Часто для прочности веревку складывали вдвое, и в образовавшуюся петлю пропускали оба ее конца, захватив обод чахта (рис. 1).

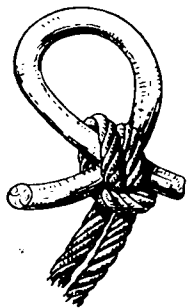


Рис. 1. Деревянная рогулька *чахт*. Долина Язгулема. Этот и рис. 4а выполнены Л. Ф. Моногаровой, см.: Л. Ф. Моногарова. Материалы по этнографии язгулемцев. — «Среднеазиатский этнографический сборник», II («Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XLVII), М., 1959, с. 17

Второй, менее распространенный на Западном Памире вид этого приспособления — деревянный крючок *чахт* (рис. 2)<sup>4</sup>. Его делали из естественно изогнутой сухой ветки крепкого дерева — арчи, абрикоса, шелковицы, облепихи. Бытовал он главным образом в долине Ванча<sup>5</sup>, в Кулябе и Дарвазе.

При переносе снопов зерновых или охапок травы с помощью чахта применялись два приема крепления груза.

Первый прием: на землю клали веревку, на одном конце которой перекидной петлей был закреплён чахт. Поперек веревки носильщик (будем условно так называть мужчину, переносящего груз) в два ряда укладывал 10—12 снопов (по 5—6 в каждом ряду) и связывал их, пропуская свободный конец веревки через чахт. Затем той же веревкой он обвязывал ношу по горизонтали, просовывал под веревку голову и плечи.

размещая груз на спине. Свободный конец веревки носильщик пропускал через чахт, обращенный к его спине, затем перекидывал через левое плечо на грудь и держал обеими руками.

Второй прием: длинную веревку складывали пополам, чахт укрепляли в месте сгиба, после чего клали веревку на землю так, чтобы расстояние между ее половинами было 15—20 см. Снопы укладывали на веревку так же, как в первом случае. Свободные концы веревки носильщик пропускал через чахт, не слишком натягивая, чтобы можно было, присев спиной к грузу, пропустить под нее руки и плечи, затем затягивал веревку и концы ее закреплял под мышкой. Сидя, он вытягивал ноги, слегка откидывая спину назад, потом резким рывком сгибал корпус, помещая таким образом груз у себя на спине, и поднимался, опираясь правой рукой о землю. Шел он всегда согнувшись, уравнивая на ходу ношу.

С помощью чахта переносили с гор в кишлак топливо — вязанки дров и хвороста. В этом случае применяли два приема крепления груза.

Первый прием: груз перевязывали в двух местах (посередине и в нижней части, ближе к концу) жгутом из перекрученных побегов ивы. К жгу-

<sup>3</sup> М. С. Андреев. Указ. раб., с. 52, рис. 12 (4, 7); Л. Ф. Моногарова. Язгулемцы Западного Памира, с. 93, рис. 5; *ее же*. Материалы по этнографии язгулемцев, с. 17.

<sup>4</sup> М. С. Андреев. Указ. раб., рис. 12 (2, 3, 8).

<sup>5</sup> И. Мухиддинов. Сельскохозяйственные орудия таджиков Ишканимского района Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР (Горон, Ишканим, Вахан), с. 98, рис. 5.

там вертикально привязывали две лямки (из шерстяной веревки или жгу-та), в которые, сев на землю, носильщик продевал руки и плечи. Для того, чтобы встать, он сначала откидывал корпус назад, затем, опираясь на руки, наклонялся вперед, уравнивая на спине ношу и, оттолкнувшись рукой от земли, поднимался. Вертикальное расположение на спине вязанки (рис. 3) применялось при переносе груза по узкой горной тропе.

Второй прием: две небольшие вязанки дров или хвороста носильщик укладывал одна на другую поперек лежащей на земле двойной веревки и пропускал концы ее через чохт. Затем он садился, просовывал руки и

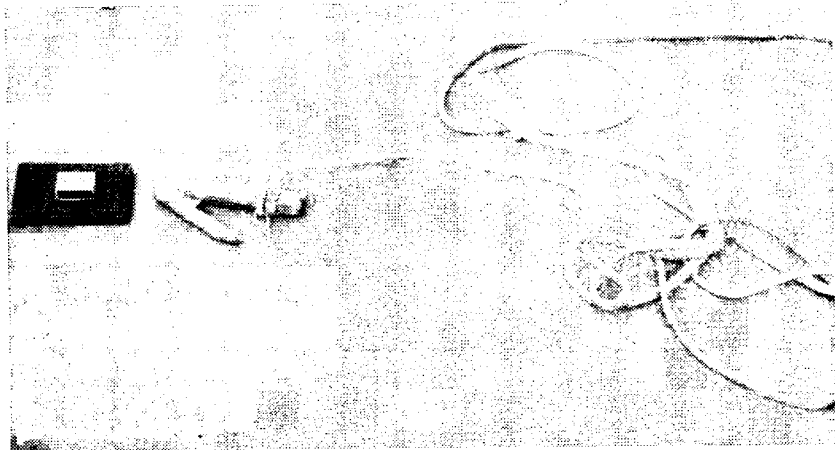


Рис. 2. Деревянный крючок *чоht*. Кишлак Шитхарв (фото автора).

плечи под веревку, а свободные концы ее закреплял на лямках под мышками, освобождая руки. Потом носильщик наклонял корпус вперед, и опираясь обеими руками о землю, поднимался. Если ослабевала стягивавшая ношу веревка, носильщик освобождал один конец ее и подтягивал груз. Это он мог проделать на ходу. Вязанки при таком креплении висят горизонтально, поэтому им пользовались лишь тогда, когда предстоял путь по сравнительно широкой тропе.

С помощью *чоht* переносили и мешки с зерном. В этом случае концы веревки носильщик пропускал через чохт, охватывая веревкой мешок. Затем он садился на землю спиной к мешку, просовывал руки и плечи под веревку, натягивал ее и закреплял оба конца под мышкой. Для уравнивания ноши на спине он сильным рывком наклонял корпус вперед, потом, опираясь о землю руками, поднимался. Если носильщик устал, то останавливался перед скалой (или камнем) с выступом, на который ставил груз, не снимая его со спины, и отдыхал стоя; иногда он снимал ношу, которую оставлял на этом возвышении, чтобы потом можно было погрузить ее на спину, не садясь на землю.

Деревянное заплочное приспособление второго типа — *чухт*, *чухт вез* (шугн.) применялось главным образом при переносе снопов с поля на ток, копен сена и травы<sup>6</sup>. Чухт состоял из основания или ложа (одной-двух досок длиной 2-2,5 м), на которое помещали груз, и палки-держалки, закреплявшей его (рис. 4). Палка обычно была на 40—50 см длиннее ложа. На концах ложа вырезаны небольшие отверстия для закрепления веревочных лямок.

<sup>6</sup> А. А. Бобринской. Указ. раб., с. 76; М. С. Андреев, А. А. Половцев. Указ. раб., с. 26; Н. И. Вавилов, Д. Д. Букин. Земледельческий Афганистан. — «Избранные труды», т. I, М., 1959, с. 123, рис. 42; с. 185, рис. 83, 84; М. С. Андреев. Указ. раб., с. 52, рис. 12; Л. Ф. Моногарова. Материалы по этнографии язгулемцев, с. 17, рис. 86; И. Мухиддинов. Сельскохозяйственные орудия таджиков Ишканинского района Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР (Горон, Ишканим, Вахан), с. 98, рис. 5.



Рис. 3. Перенос охапок травы при помощи *чухт* с веревкой. Ишкашим, кишлак Намадгут (фото автора)

Это приспособление было распространено в Вахане (здесь оно называлось *кышт*), Ишкашине (*кушт*), Гороне (*кошт*), Шугнани (*чухт*), Рушани (*чошт*), Язгулеме (*кишт*). В этих местностях применяется и *чахт*. М. С. Андреев высказывал предположение, что *чухт* «составляет... особенность пригиндукушских стран, встречаясь в Восточном Гиндукуше, включая на юге Кафирстан, Пянджшир и Желалабад. По Пянджу он попадает, — писал М. С. Андреев, — начиная сверху с Вахана, в Шугнани и Рушани, а равно в прилегающих частях Бадахшана. В Верхнем Бартанге, однако, по имеющимся сведениям, *чухт* не применяется»<sup>7</sup>.

В 1940-е годы Л. Ф. Моногарова встретила это приспособление в долине Язгулема. Она сообщает также, что в кишлаках по верхнему течению р. Язгулем, от Джамака и выше, для переноса снопов употребляют деревянное приспособление *кишт*<sup>8</sup>. В кишлаках, расположенных в нижнем течении реки, им не пользуются, считая его неудобным<sup>9</sup>.

По форме *ложа чухт* можно разделить на пять подтипов: 1 — *ложе* из одной доски (Ишкашим, Вахан); 2 — *ложе* из одной доски с выемкой посередине для облегчения веса (Язгулем); 3 — *ложе* из двух досок, прилегающих друг к другу (Рушан, Шугнан — долина Пянджа); 4 — *ложе* из двух досок, слегка расходящихся в нижней части (Шугнан — долина Шахдары, Ишкашим, Вахан; в последних двух использовался и *чухт* первого подтипа); 5 — *доски ложа* раздвинуты «циркулеобразно внизу»<sup>10</sup> (долина Хуфа). С помощью *чухт* носильщик мог перенести сразу от 22 до 30 снопов.

Аналогичное деревянное заплечное приспособление распространено в сопредельных районах Таджикистана, у народов Афганистана и других стран. Так, устройство, подобное заплечному приспособлению, бытовавшему у таджиков в долине Ванча, *ложе* которого состояло из двух почти параллельных досок, отстоящих друг от друга и скрепленных на некотором расстоянии от концов в верхней и нижней частях деревянной план-

<sup>7</sup> М. С. Андреев. Указ. раб., с. 63.

<sup>8</sup> Л. Ф. Моногарова. Материалы по этнографии язгулемцев, с. 17—18; см. также Н. И. Вавилов, Д. Д. Букин. Указ. раб., с. 123, рис. 42; Н. А. Кисляков. Язгулемцы, с. 366, рис. 5; И. Мухиддинов. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима, с. 65, рис. 24.

<sup>9</sup> Л. Ф. Моногарова. Язгулемцы Западного Памира, с. 93.

<sup>10</sup> М. С. Андреев. Указ. раб., с. 51, рис. 12 (2 и 3).

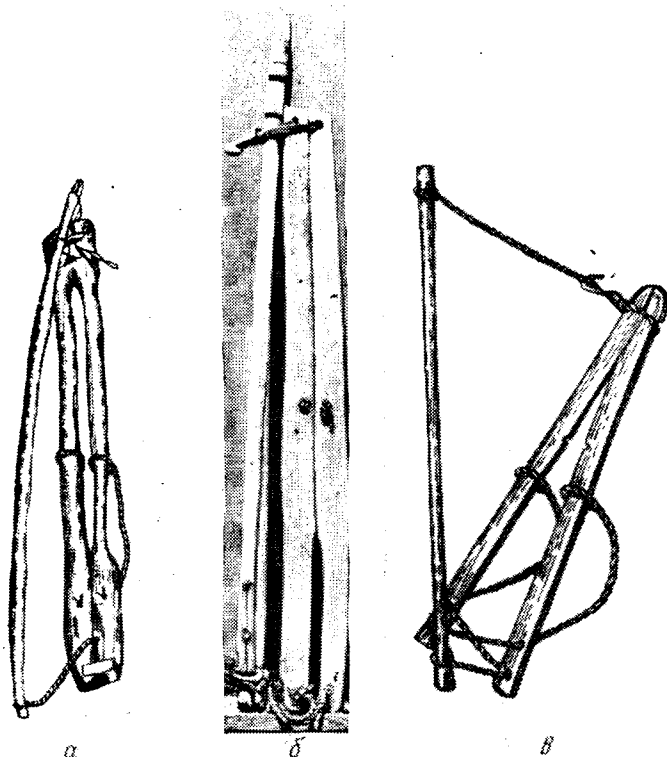


Рис. 4. Приспособление типа чухт: а — кихт из одной доски с выемкой посередине (Язгулем); б — кушт из двух досок (Ишкашим, фото автора); в — чухт с циркулеобразно раздвинутыми концами досок — долина р. Хуф (см.: «Народы Средней Азии и Казахстана», т. 1 — серия «Народы мира. Этнографические очерки». М., 1962, с. 551, рис. 14)

кой (рис. 5), бытовало у таджиков Бадахшана<sup>11</sup>. К этому же типу заплечного приспособления относится деревянная развилка у таджиков Пянджшира<sup>12</sup> и Дарваза, называемая *кош*<sup>13</sup>.

Нами выявлено три приема ношения чухта, отражающие этнографическую специфику переноса груза: 1) носильщик продевал обе руки и плечи в лямки (Язгулем, Вахан, Ишкашим); 2) правую руку и правое плечо продевал в лямку, на левое плечо лямка накидывалась (Шугнан — долины рек Гунта и Пянджа; Рушан); 3) лямки только накидывались на плечи (Шугнан — долина р. Шахдары).

Снопы зерновых, охапки сена или травы клали поперек ложа, верхний конец палки-держалки притягивали веревкой с помощью чухта, привязанного к верхнему концу основания. Затем чухт ставили нижним концом вертикально на землю, и носильщик традиционным приемом продевал руки и плечи, или только плечи через веревочные лямки, и ноша оказывалась на его спине. Палка-держалка не давала грузу соскользнуть вниз или в сторону. Если носильщик хотел отдохнуть, то он либо прислонялся к отвесному склону горы, либо, откинувшись назад, упирался концом приспособления в землю, перенося на нее тяжесть груза со спины.

<sup>11</sup> Н. И. Вавилов, Д. Д. Букинич. Указ. раб., с. 198, рис. 153.

<sup>12</sup> Там же, с. 199, рис. 154.

<sup>13</sup> М. Р. Рахимов. Сельское хозяйство. — «Таджики Каратегина и Дарваза», в. I, Душанбе, 1966, с. 137—139, рис. 21 (2).



Рис. 5. *Кошт* — приспособление типа *чухт*. Долина Ванча (фото автора)

По сообщению информаторов <sup>14</sup> в долине Бартанга такое приспособление в прошлом не было известно. Однако в 1973—1974 гг. в ущелье Равмед этой долины нами было зафиксировано применение чухта. Появился он здесь, как нам рассказали, только в конце 1930-х гг. Один из жителей Равмеда ходил в долину Гунта и видел там чухт в работе. Ему показалось удобным это приспособление и, вернувшись, он сделал такое же и стал им пользоваться при переносе снопов с поля на ток. Заимствование чухта из долины Гунта подтверждается, на наш взгляд, и шугнанским названием — чухт — и, что более доказательно — способом ношения, аналогичным зафиксированному в долинах рек Гунта и Пянджа.

Как нам сообщили в Поршнёве (Шугнан), Равмеде и Йемце (Бартанг), применение чухта требовало большой осторожности. Носильщик, задевший нижним концом чухта за камни, встречающиеся на дороге, мог потерять равновесие, что грозило ему увечьем и даже гибелью.

Приспособление третьего типа — *сих*, *сихак* бытовало в кишлаках правобережья Пянджа и в долине Бартанга. Можно предположить, что оно заимствовано из горных районов Вахио-Боло и Дарваза, где было широко распространено <sup>15</sup>.

*Сих* — заостренная с одного конца деревянная палка длиной в 2—2,3 м с выемкой для закрепления веревки на другом конце. К палке привязывается веревочная лямка для продевания руки и плеча со свободным концом веревки (1,5 м) для обвязывания снопов. Носильщик нанизывал снопы на вертикально поставленный *сих*, затем, положив его на землю, укладывал еще несколько снопов сверху и весь груз обвязывал свободным концом веревки. Проведя руку и плечо в лямку, он помещал груз на спину, придерживая рукой свободный конец веревки, чтобы в случае потери равновесия на тропе можно было, выпустив его, моментально освободиться от ноши. Следует отметить, что *сих* применяли для доставки снопов злаковых и травы только с крутых высокогорных склонов, где нередко вовсе не было троп.

<sup>14</sup> Жителей кишлака Равмед Рушанского района — Б. Сумонова, 86 лет и М. Мадносирова, 61 года.

<sup>15</sup> М. Р. Рахимов. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период. Душанбе, 1957, с. 46, рис. 24; *его же*. Сельское хозяйство, с. 139, рис. 21 (1).

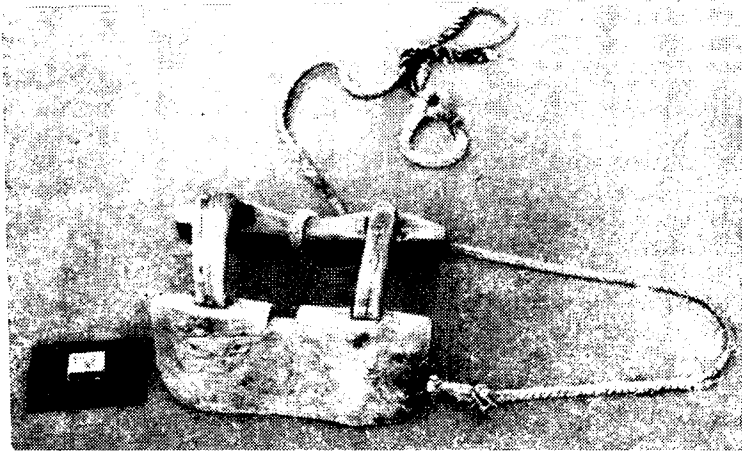


Рис. 6. Вьючное седло *ногульчак*. Вахан, кишлак Шитхары (фото автора)

Сих бытует также в Афганистане, в районах, граничащих с Дарвазом. На Западном Памире он менее распространен, чем чахт и чухт.

Как уже говорилось, для переноса груза на спине широко использовались корзины<sup>16</sup> из ивовых прутьев. По форме они напоминали перевернутый усеченный конус. Размер корзин варьировал в зависимости от их назначения. Иногда корзины использовали при перевозке груза вьюком.

Большая корзина (высота 100-120 см, диаметр — 80-100 см, длина основания — 35-45 см, длина лямок — 80-90 см) служила для переноса мякины с тока. Ее называли *качыфч* (Вахан, Ишкашим), *кысылч* (Шугнан), *цымич* (Рушан), *часымц* (Бартанг), *собат* (Язгулем). Носильщик садился спиной к корзине, продевал руки и плечи в лямки и поднимался, опираясь руками о землю.

В средней корзине — *лун выргышт* (Вахан), *катта чимуб* (Ишкашим), *зидвор* (Шугнан), *рахвур* (Бартанг — ущелье Равмед), высота которой — 80-90 см, диаметр — 70-80 см, длина основания 30-40 см, длина лямок — 70-75 см, переносили различные вещи, в том числе утварь, на летовки. В ней доставляли в поле навоз, а домой кизяк, хворост и плавник, выбрасываемый на берег реки во время селей. Размеры корзины позволяли применять ее и при перевозке груза вьюком на ослах.

Малая корзина (высота — 60-70 см, диаметр — 40-60 см, длина лямок — 50-60 см) использовалась в тех же целях, что и средняя. Ее называют *дзыклай выргышт* (Вахан), *чумуб* (Ишкашим), *цемул* (Рушан, Хуф), *цымуд* (Шугнан), *зегвур*, *дегвур* (Бартанг, ущелье Равмед).

Перенос груза в заплечных корзинах распространен и у народов сопредельных стран, живущих в сходных условиях высокогорного рельефа — в Афганистане, Пакистане, Непале и других. Корзина непальцев<sup>17</sup> имеет одну лямку, которую носильщик (им может быть и мужчина, и женщина) надевает на голову и придерживает одной или двумя руками.

<sup>16</sup> А. А. Бобринской. Указ. раб., гл. X, рис. 1; М. С. Андреев. Указ. раб., с. 53—54; А. К. Писарчик. Примечания и дополнения к кн. М. С. Андреева «Таджики долины Хуф», в. II, с. 289; Л. Ф. Моногарова. Язгулемцы Западного Памира, с. 93, рис. 4; *его же*. Материалы по этнографии язгулемцев, с. 19, рис. 8; И. Мухиддинов. Сельскохозяйственные орудия таджиков Ишкашимского района Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР (Горон, Ишкашим, Вахан), с. 98; *его же*. Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима, с. 58, рис. 17; с. 64, рис. 23.

<sup>17</sup> B. Pignède. Les Gurungs une population himalayenne du Nepal. Paris, 1966, pl. V, p. 56—57.

В Афганистане (Бадахшан и Нуристан) и заплечные корзины, и способ переноса в них груза аналогичны памирским<sup>18</sup>.

Вьючный транспорт на Западном Памире был слабо развит. Конструкция традиционного вьючного седла у всех памирских таджиков одинакова (рис. 6). Вьюк перевозили на ослах, яках, гораздо реже (из-за труднопроходимых троп) на лошадях. Вьючное седло для осла — *базан* (Язгулем), *бзанд* (Бартанг, Рушан), *зини хар* (Шугнан), *ногульчак* (Вахан), *ныгырчок* (Ишкашим) — состояло из двух параллельных досок (полок), скрепленных посредством двух изогнутых кусков дерева (лук) таким образом, что получался род деревянного свода, надеваемого на спину животного. Навьючивали груз на стоящее животное два человека. Поперек седла клали сложную вдвое веревку, и оба конца ее перекидывали на правую сторону. Вдоль левой полки седла поверх веревки помещали груз (небольшой мешок с зерном, вязанки хвороста). Затем веревку (середину перегиба) перебрасывали на правую сторону, концы ее с правой полки пропускали через петлю и слабо затягивали. Второй мешок (или вязанку) равного веса с первым клали на правую полку поверх веревки и протягивали оба ее конца через петлю в месте перегиба, затем затягивали поклажу и завязывали веревку.

Если груз состоял из вещей (например, утварь на летовку), его помещали в две одинаковые плетеные корзины среднего размера с горизонтальными ляжками. Два человека одновременно прислоняли корзины к обеим полкам седла, затем ляжку одной корзины пропускали через ляжку другой и в образовавшуюся петлю просовывали деревянную палку длиной 20-25 см, диаметром 3—4 см. Потом груз (обе корзины) обвязывали веревкой с чахтом, но затягивали ее слабее, чтобы не сломать корзины.

Так же навьючивали на осла корзины с навозом, только в петлю, скрепляющую вьюк, просовывали длинную (до 1 м) палку, чтобы облегчить сбрасывание груза. В поле выдергивали палку из петли, и обе корзины одновременно падали на землю.

При перевозке охапок травы делали два тюка примерно одинакового веса (из 4—6 охапок каждый). Тюки связывали веревкой и располагали так, чтобы они висели по обеим сторонам седла. Поверх клали еще 5—6 охапок травы и весь груз обвязывали веревкой с чахтом.

Если надо было перевезти большой мешок с зерном, то его наполняли не до самого верха, чтобы можно было перегнуть на вьючном седле. Зерно, заполнявшее не весь мешок, более или менее равномерно распределялось в нем. После этого груз обвязывали веревкой.

Для перевозки вьюков на яках (Вахан, Шугнан — верховья Шахдары и Гунта) использовали седла той же конструкции, но большего размера и применяли те же способы навьючивания. На яках перевозили грузы только на летовки и обратно.

Подводя краткие итоги, следует отметить, что у памирских таджиков были созданы и закреплены традицией различные приспособления для переноса груза и перевозки его вьюком, особые приемы крепления груза и способы погрузки, отражающие этнографическую специфику разных групп памирских таджиков.

<sup>18</sup> Н. И. Вавилов, Д. Д. Букинц. Указ. раб., с. 120—121, рис. 98.



И. Б. Молдобаев

## КИРГИЗСКИЙ ЭПОС КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ОДЕЖДЫ

В фольклоре киргизов широко представлен эпический жанр. Известно около 20 произведений, часть которых восходит к эпическим сказаниям племен, впоследствии вошедших в состав киргизской народности. В таких эпических произведениях, как «Манас», «Эр-Төштүк», «Эр-Табылды», «Кедейкан», «Кожожаш», «Курманбек», «Олжобай и Кишимжан», «Сарынжы Бөкөй», «Жаңыл Мырза» и др. нашли отражение различные стороны социальной, политической и культурной жизни киргизского народа в дореволюционном прошлом. Поэтому эпос может служить одним из источников при изучении разных вопросов истории и культуры киргизского народа, в том числе и материальной культуры.

Об одежде в той или иной мере говорится почти в каждом эпическом тексте. В некоторых произведениях мы находим и подробные сведения о тканях, фасоне, процессе изготовления одежды и т. д. Сведения, почерпнутые из эпоса, особенно ценны в тех случаях, когда отсутствуют другие источники для изучения истории одежды.

В киргизском эпосе одежда называется *кийим*. Этот термин обозначает одежду вообще: платье, головной убор, обувь и пр. Однако в этом значении встречается и другое название одежды — *кеп* (иногда *ак кеп*), видимо, более древнее, ибо аналогичный термин (*хеп*) встречается и в произведениях героического эпоса тувинского народа<sup>1</sup>.

Киргизский эпос содержит немало данных о различных видах одежды. Так, в эпосе «Манас» можно встретить упоминание о таких разновидностях боевого одевания киргизского воина, как *бадана* или *бадана тон*, *ак кубө* или *көк кубө* (панцирь или непроницаемый для стрелы халат), *курөөкө-соот* (панцирь), а также о *көк жеке* (дорогая мужская обувь, которую обычно носили только правители). В эпосе «Жаңыл Мырза» упоминается женский головной убор *кундуз тебетей* (девичья шапка с опушкой из меха выдры) и *упукө өтүк* (опойковые сапоги). О *чайинги*, своеобразной верхней боевой одежде, говорится в эпосе «Жоодарбешим». А о такой обуви, как *накери* (особые сапоги с загнутыми кверху носками, в которые обычно были обуты богатыри) есть сведения почти во всех произведениях киргизского героического эпоса. Все эти виды одежды еще не подвергались подробному описанию, а потому заслуживают специального изучения.

<sup>1</sup> «Тана Херель». — В сб.: «Тыва Толлдар». Кызыл, 1947, с. 15—52. Заметим, что Л. В. Гребнев, исследовавший тувинский эпос в историко-этнографическом плане, время его сложения относит к древнетюркскому периоду. См. Л. В. Гребнев. Тувинский героический эпос (опыт историко-этнографического анализа). М., 1960, с. 41—58.

Что касается одежды киргизов периода второй половины XIX — первой половины XX в., то она достаточно широко освещена в литературе<sup>2</sup>.

В данной статье мы решили показать на основе материалов киргизского эпоса два вида ныне не бытующей одежды киргизов: 1) один из видов боевой одежды киргизского воина средневекового периода — *ак олпок* и 2) вид одежды из птичьего оперенья — *куш ичик*. Эти виды одежды ранее не описывались в этнографической литературе<sup>3</sup> и могут служить ценным источником для выявления древних этнокультурных связей с соседними народами.

Прежде всего следует отметить, что в киргизском героическом эпосе особенно живописуется военная одежда. Одним из часто упоминаемых в героических сказаниях видов военной одежды является *ак олпок* (или *аг-олпок*). Это род боевой верхней одежды с толстым слоем шерсти или ваты (заменявший кольчугу или надевавшийся на нее).

Упоминание об *ак олпке* находим в эпических произведениях «Жаныш, Байыш», «Курманбек» и некоторых других. Однако больше всего сведений о нем содержится в трилогии «Манас», «Семетей», «Сейтек». Обратимся к следующим строкам из «Манаса»:

Ичи буурум, тышы бөз,  
Ойрон жеңен Каныкей,  
Оро-Төбө, Маргалаң,  
Орто жерин чалдырган,  
Ошондон бери буланы,  
Ою менен алдырган.  
Жакасы алтын, жеңи жез,  
Кош бадана, торгой көз.  
Келеме жак, кең күрмө,  
Керишке кийсе октөлс,  
Найзанын учу тешпеген,  
Келтенин огу кеспеген.  
Арыстанындын Ак олпок  
Жылан боор кайыган,  
Караган беде тан калып,  
Эки көзү тайыган.  
Ичин турчтан тундурган,  
Кайыганда каранга,  
Болоттон кылган шибеге  
Бир канчасын сындырган.  
Болбос жерин сөктүргөн  
Албарс болот өгөгүн  
Ортосуна төктүргөн  
Сыртына жибек орогон<sup>4</sup>.

Подкладка из материи *буурум*, верх из маты  
Всеумоющая невестка Каныкей  
В Ура-Тюбе, Маргелан  
Во все уголки она рассылала,  
Доставляя оттуда *булу*  
Сколько ей нужно.  
Ворот из золота, рукава из меди,  
С двойной кольчугой из мелких колечек.  
Ворот с позументами (поверх) широкая безрукавка,  
В схватке пуленепроницаемая,  
Острием пики не прокалываемая,  
(Даже) пульей ружья *келге* не пробиваемая.  
У льваподобного (Манаса) *ак олпок*  
С особым плетением,  
У смотрящего от изумления  
В глазах рябило.  
Заполненная сталью середина  
Мелкой строчкой обшита,  
Шила стальные  
Сколько раз ломались.  
Неудавшиеся швы (сколько раз) распарывались,  
Измельченной добротной сталью  
Середина заполнена,  
Снаружи шелком покрыта<sup>5</sup>.

Как видим, изготовление этой одежды являлось делом не простым, о чем красноречиво свидетельствуют строки из эпоса.

Наличие *ак олпок* у киргизских воинов в прошлом подтверждается данными других произведений киргизского героического эпоса, а также

<sup>2</sup> См., например: К. И. Антипина. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962, с. 217—273; С. М. Абрамзон. Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946, с. 33—79; *его же*. Этнографический альбом художника П. М. Кошарова (1857).— «Сб. Музея антропологии и этнографии», т. XIV, М.—Л., 1953; *его же*. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971, с. 124—140, и другие работы; Е. И. Махова. Одежда.— «Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан».— «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XXXVII, М.—Л., 1958, с. 172—191; *ее же*. Материальная культура киргизов как источник изучения их этногенеза.— «Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции», т. III, Фрунзе, 1959, с. 48—52.

<sup>3</sup> Упоминание о боевом одеянии «олпок» имеется в работе С. М. Абрамзона. См. С. М. Абрамзон. Черты военной организации и техники у киргизов (По историко-этнографическим данным и материалам эпоса «Манас»).— «Труды Ин-та языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР», вып. 1, Фрунзе, 1944, с. 174.

<sup>4</sup> «Манас» I — бөлүк, 2 — китеп. Фрунзе, 1959, 111 бет.

<sup>5</sup> Данные строки и все последующие примеры из произведений киргизского народного эпоса даны в подстрочном переводе автора.

устной информацией. Так, один из сказителей эпоса, «Жаныш, Байыш» О. Урмамбетов<sup>6</sup> дал очень интересные сведения об ак олпоке. По его описанию, ак олпок изготовлялся в виде короткого двойного одеяния (без рукавов и воротника). Внутренняя часть заполнялась песком или измельченной сталью (*албарс болот*), а затем аккуратно сшивалась мелкой строчкой. С наружной стороны накладывался слой шерсти и покрывался грубой материей, после чего все это сшивалось еще раз.

В выражении ак олпок первое слово означает белый (ак). И это не случайно. Наружная сторона этой боевой одежды покрывалась матой, т. е. белой грубой хлопчатобумажной тканью. У киргизов вообще заметна склонность к белому цвету в одежде: *Ак калпак* — белый войлочный колпак с разрезами на полях, наиболее распространенный киргизский мужской головной убор; *ак селде* — белая чалма, *ак элечек* — белый тюрбан замужней женщины и др.<sup>7</sup>

Остановимся еще на одежде из птичьих шкур, упоминаемой в одном из вариантов эпоса «Жаныш, Байыш». Так, в варианте А. Куйукова упоминается шуба, изготовленная из перьев уток (*өрдөктүн жүнүнөн жасалган ичик*).

Один из джигитов братьев-богатырей Жаныша и Байыша, уговаривая их пойти на соколиную охоту, рассказал им, как он когда-то с ханом ездил на охоту и убил много уток, из шкур которых якобы можно сделать шубу. Для наглядности обратимся к этому месту в тексте эпоса, записанного в прозе:

«...Мен сонун көрүп, өрдөктүн кайырмасынан эки атыма жүктөп үйүмө бардым. Атам эстүү киши экен. Энем акылдуу киши экен, өрдөктүн этин жеп мойнун курап, ичик кылып берген — деп, ичикти, астына таштап койду»<sup>8</sup>.

«...Я из любопытства, навьючив на двух коней селезней кряквы, приехал домой. Отец оказался настолько рассудительным, а мать умной, что они, съев мясо, из шкур (шейной части), сшили мне ичик (шубу). И с этими словами он бросил перед братьями этот ичик».

Эти сведения из эпоса подтверждаются и устной информацией. Так, по рассказу упомянутого выше сказителя эпоса «Жаныш, Байыш» О. Урмамбетова, киргизы некогда умели изготовлять одежду из шкур птиц. У убитой птицы (утка, гусь, лебедь и др.) выщипывали только крупные перья. Затем с нее снимали кожу, на которой оставались пух и мелкие перья. Кожа кроилась в соответствии с фасоном и нашивалась на материю, при этом пух и мелкие перья оказывались снаружи, а материя, на которую пришивалось птичье оперенье, становилась подкладкой. Обычно из птичьего оперенья шили короткие женские безрукавки (*чыптама*) и детские шубки. По мнению информатора, чаще всего их делали из оперенья белоголового сипа (*ак кажыр*), белого грифа (*ак жору*) и лебедя (*ак куу*).

Об одежде из птичьих перьев или шкур говорится и в тувинских героических сказаниях. Так, в эпосе «Тана Херель» Шан-хан отправляет Тана Хереля к Эрлик Ловун-хану за дохой (*чагы*) из шкур коршуна (*дэ-*

<sup>6</sup> Он родился в 1928 г., живет в с. Карал-Дөбө Иссык-Кульского р-на Киргизской ССР. Один из талантливейших сказителей киргизского эпоса в настоящее время. Подробно его биографию см. во введении в кн.: «Жоодарбешим. Сейитбек (эпостор)». О. Урмамбетовдун айтуусу боюнча. Фрунзе, 1971.

<sup>7</sup> Попутно отметим почитание белого цвета и у других тюркоязычных народов, а также монголов; см.: «Старинное монгольское сказание о Чингиз-Хане. Труды членов Российской духовной миссии в Пекине», т. IV. СПб., 1886, с. 122, 123; «Книга Марко Поло», М., 1955, с. 113.

<sup>8</sup> Рукописный фонд Отделения общественных наук АН Киргизской ССР, «Жаныш, Байыш», рукопись, сказитель А. Куйуков, инв. № 5258, с. 5.

элдиген кежи чагы) <sup>9</sup>. В сказании «Кангывай — Мерген» Темир-меге надевает на себя одежду (*тон*) из оперения гуся и спускается в море <sup>10</sup>. В сказании «Тон-Аралчын хаан» говорится о ястребиной (*хартыга хеп*) или птичьей (*куш хеп*) одежде <sup>11</sup>.

Сведения об одежде из птичьих перьев имеются и в одном из китайских источников, описывающем группу племен Восточной Тувы: «Одевались в соболе и оленье платье, а бедные делали одежду из птичьих перьев» <sup>12</sup>.

Итак, оба рассмотренных выше вида одежды, на наш взгляд, достойны внимания этнографов-киргизоведов, так как они помогут при исследовании истории одежды. Изучение истории одежды в определенной степени способствует разрешению других вопросов истории киргизов. Например, упоминание об одежде из оперенья птиц в киргизском эпосе и о подобной одежде в тувинском эпосе в какой-то мере говорит об отдаленных этнокультурных связях киргизского и тувинского народов, подтверждая тем самым концепцию тех авторов, которые говорили о наличии центральноазиатского «пласта» в этническом составе киргизского народа. Дело в том, что до сих пор в историографии Киргизии еще нет прочно устоявшегося мнения по вопросу о происхождении киргизского народа, хотя исследования, прямо относящиеся к этой проблеме, уже имеются <sup>13</sup>.

<sup>9</sup> «Тана-Херель». — В сб.: «Тыва Тоолдар», с. 43.

<sup>10</sup> «Кангывай-Мерген». — Там же, с. 227.

<sup>11</sup> «Тон-Аралчын хаан». — Там же, с. 133.

<sup>12</sup> Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I. М.—Л., 1950, с. 348.

<sup>13</sup> Подробный историографический обзор (до 1971 г.) по данному вопросу дан в работе С. М. Абрамзона «Киргизы...», с. 10—70. По этой причине мы не стали перечислять всех тех, кто занимался проблемой происхождения киргизского народа.

**М. Э. Хийемяэ**

**СОВРЕМЕННЫЕ ЭСТОНСКИЕ  
УСТНЫЕ ОХОТНИЧЬИ РАССКАЗЫ.**

(ОПЫТ ИЗУЧЕНИЯ)

Исследование репертуара устных рассказов — одна из сложных и интересных задач.

Проработав в течение 10 лет в лесничестве, автор имел возможность познакомиться с репертуаром и традицией повествования в среде работников лесничества, их семейств, а также лесорубов и охотников.

Начиная с 1964 года, автор продолжал собирать устные рассказы по всей территории Эстонии уже как сотрудник Отдела фольклора Литературного музея им. Ф. Р. Крейцвальда в Тарту. В 1968 году был опубликован вопросник с перечнем рассказов об охоте и лесных зверях. Ученые по радио призвали население к сбору рассказов и произведений других жанров, относящихся к данной тематической группе. Вопросник был разослан не только корреспондентам Отделения фольклора, но и многим наблюдателям Общества естествоиспытателей, а также работникам охраны леса.

В результате целенаправленной работы были собраны сотни бытующих в настоящее время народных рассказов об охоте, лесных зверях, а также описания быта и верований, сведения о рассказывании и рассказчиках и т. д.<sup>1</sup>

При сборе народных рассказов применялись различные методы: запись проводили местные корреспонденты; ученые вели наблюдения во время полевых работ в разных местностях; фольклористы собирали материал по исследуемой теме в конкретной местности в течение многих лет.

Полученные материалы позволяют внести ясность в некоторые проблемы фольклористики. Среди этих проблем: 1) состояние традиции повествования и ее изменение, местные и общие причины такого изменения; 2) социальное положение повествователя, его роль в коллективе и оценка слушателями; 3) возникновение новых сюжетов, преобразование сюжетов, уже широко известных; 4) художественные приемы, роль импровизации в репертуаре рассказчика; 5) проблемы жанровой принадлежности современных народных рассказов, и т. д.

На основании наблюдений и собранных материалов можно говорить, что тема охоты и зверей популярна прежде всего в кругах работников лесного хозяйства и охотников-любителей.

<sup>1</sup> Часть текстов опубликована в сборнике «Охотник в лес пошел. Были и небылицы об охоте и лесных зверях». Таллин, 1969 (на эстон. яз.).

На территории Эстонской ССР разрешена коллективная спортивная охота под надзором работников лесной охраны. Охотничьи истории рассказывают: когда собираются для коллективного выезда, до или после охоты, на отдыхе, на ночлеге, а также на традиционных вечерах, районных или республиканских слетах охотников и т. д. На слетах, однако, мы имеем дело с подготовленной программой. Здесь в исполняемых юморесках индивидуальное творчество переплетается с коллективным. И по ситуации исполнения подобные юморески нельзя отнести к числу истинно фольклорных, однако используемые при этом художественные приемы представляют большой интерес. Важно также проследить, как происходит дальнейшее распространение услышанных сюжетов.

Весьма устойчива традиция повествования в коллективах работников лесного хозяйства, которые постоянно трудятся вместе, и в их семьях. Характерно, что в маленьких постоянных коллективах появляются свои рассказчики, манера повествования которых становится для слушателей привычной. Более высоко оцениваются рассказчики-импровизаторы, умеющие приспособлять свой репертуар к интересам слушателей, связывать его с конкретными событиями и знакомыми лицами, зачастую из числа слушателей, умеющие на основании событий реальной жизни создавать художественно ценные рассказы. Не всегда рассказчик пользуется авторитетом, как член коллектива (например, он может быть ленивым, неудачником на охоте и т. п.). Оценка коллектива в таком случае может быть противоречивой: к исполнителю могут относиться недоброжелательно, но как рассказчик он все же оценивается высоко.

Существенное место в репертуаре занимают рассказы-воспоминания, базирующиеся на местном быте и событиях, которые особенно интересны именно для местного населения. Это в основном юмористически окрашенные рассказы о столкновениях со зверями, о различных происшествиях на охоте. Противопоставление зверя и человека зачастую создает комическую ситуацию, причем высмеивается именно человек. В подобных рассказах могут быть изображены прежние способы охоты, верования, столкновения работников лесной охраны и браконьеров; описывается и характер охотничьих собак. Наиболее часто употребляемый художественный прием — преувеличение. Нередко при этом рассказчик обращается к известным ему широко распространенным сюжетам. Так, например, в рассказе о енотовидной собаке, найденной на хуторе в амбаре, используется сюжет, отмеченный в каталоге Андреева<sup>2</sup> № 41 («Лиса и волк в амбаре (в погребке): волк так наедается, что не может вылезти; его убивают»). В рассказе о лисе, притворяющейся мертвой или раненой, факты реальной жизни излагаются так же, как в сказках о животных, широко распространенных в ряде стран (Андреев, № 1 — «Лиса крадет рыбу с воза, притворившись мертвой (человек бросает ее в сани с рыбой)» и Андреев, № 33 — «Лиса в яме: притворяется мертвой, человек выбрасывает ее из ямы, она убегает»).

Чтобы проследить, как складываются такие рассказы, требуется внимательное наблюдение на месте. Если же запись поступает в фольклорный архив без дополнительных данных, их возникновение выяснить невозможно. Даже компетентные слушатели не всегда умеют четко разграничить реальный факт и импровизированные эпизоды, выдуманные рассказчиком. Это замечание особенно касается некомпетентных слушателей, не знакомых с жизнью зверей и охотой. Иногда слушатели все рассказанное признают вымыслом. Этим, вероятно, объясняется то обстоятельство, что охотничьи рассказы в международных каталогах сказок (ср. каталоги Андреева и Аарне-Томпсона<sup>3</sup>) относятся к небылицам (*Lügenmärchen*, *Tales of Lying*). В качестве примера можно привести

<sup>2</sup> Н. П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

<sup>3</sup> A. Aarne-St. Thompson. The types of the folktale. Helsinki, 1961.

рассказ, основывающийся на событиях реальной жизни: охотник стреляет в тетерева, а позднее (возможно, по следам) замечает, что вблизи находился волк, который убежал, так как его напугал выстрел. Благодаря преувеличениям рассказ приобретает следующий вид:

«Пошел дед в лес охотиться на тетерева. Была еще зима, но уже ближе к весне. Стоя, с руки, трудно целиться. Дед взглянул вокруг, не найдется ли где-нибудь кочка, на которую можно опереться. Там такая нашлась. Дед лег за кочку, поставил ружье на нее и ждал. Не долго пришлось ждать, как прилетел красивый большой тетерев. Вот и бухнул дед со своего ружья. Но, боже небесный, что это такое?— Кочка вскопчила, весь мир в снегу, дед от испуга кубарем покатился. Когда он через некоторое время опомнился, то увидел, что перед ним большая яма, а от ямы волчьи следы, и волк там бегает. Теперь деду стало ясно, что его кочка не что иное, как волк, который сидел в снегу.

Стал дед за птицей глядеть, куда та исчезла. Ну, тетерев там, недалеко, лежал. Дед его на плечо взвалил и радостно домой зашагал».

Иной характер носит рассказ, в котором старый широко распространенный сюжет переносится в местные условия. Это — характерная для современности тенденция, которая подробно рассматривается Э. В. Померанцевой<sup>4</sup>.

Включение примет местного быта, изображение в качестве действующих лиц знакомых людей или самого себя придает рассказу условную реальность; слушатели и не воспринимают рассказ всерьез. Примером может послужить рассказ, начало которого похоже на воспоминание молодости; позднее же он переходит в небылицу:

«Зимой нужно было поехать в город Пярну с зерном. Отец мне сказал: „Ты у меня уже довольно умелый парень, можешь и сам поехать. Пусть другие старики там тебе помогут мешки таскать”.

Я согласился. Отец запряг серую лошадь, навалил мешки и я поехал в Пярну.

В городе надо было отвезти зерно на одну мельницу. Мешки были очень тяжелые, и я их не смог сдвинуть с места, но другие мужчины помогли мне поднять их наверх.

Там был еще один мальчик, старше меня, лет 13—14, тот надо мной насмехался: „Сам мужчина, а с мешками справиться не можешь!” Я стоял молча, и когда получил квитанции и прочие бумажки, сел на дровни и поехал обратно.

Дорога шла зимой по реке, а на реку можно было попасть через луг. Там мне и вспомнилось, что тот болван, который надо мной насмехался, также свои мешки таскал не сам. Нужно было бы поехать обратно и его тоже немножко пробрать. Я привязал лошадь и пешком пошел обратно. Тот паренек еще был там и я его порядочно отругал, а сам убежал — поди знай, может быть еще исколотит.

Когда приблизился к лугу, увидел — что за диво — лошадь моя стала удивительно маленькой. Приблизился к дровням и тогда понял, что волк почти съел лошадь. Он, видимо, начал сзади и как раз грыз шею у хомута. Я прыгнул на дровни и хлестнул волка кнутом, а он захотел через хомут проскользнуть и убежать, но напрасно: живот его настолько распух, что никак не пролезал. Хомут зацепился за его шею, и он помчался с дровнями на реку и поскакал изо всех сил по дороге в село Тори. Я еще ему хорошенько кнутом поддал и поехал дальше со страшной быстротой к дому. От того, что он столько сожрал и от большого страха у него начался понос. Когда мы приблизились к имению Таали, хищник уже настолько похудел, что как-то удалось ему проскользнуть через хомут. Он понесся в лес, а я остался один на дровнях. Я оставил дровни на дороге, пошел домой и сказал, чтобы их убрали оттуда.

<sup>4</sup> Э. В. Померанцева. Судьбы русеской сказки. М., 1968.

С того времени меня больше на мельницу не посылали».

Как выясняется, мы имеем дело с небылицей (Андреев, № 1910 — «Медведь (волк) в упряжи: съедает лошадь (и т. п.), попадает в хомут, везет человека. затем убегает»). Названный выше сюжет известен у многих народов (у финнов, французов, литовцев, русских и др.). В рассказе же называются известные слушателям места. Такая тенденция развития рассказов ведет к стиранию границ жанра. Широко распространенные сюжеты и отдельные мотивы вплетаются в рассказы, основывающиеся на местных событиях. Так возникают новые местные редакции небылиц, при этом новый подтип может быть принят за рассказ, созданный талантливым местным повествователем. В свою очередь сами рассказчики могут быть героями многих своих рассказов. Таким образом, вокруг одного конкретного лица создается цикл рассказов, бытующий длительное время в местном репертуаре.

Примером рассказа такого типа, где из произвольно взятых компонентов международных сюжетов или мотивов составлен новый, с характерной для анекдота неожиданной концовкой, может служить анекдот, герои которого — охотники — соревнуются во лжи. (Ср. Андреев, № 1920 — «Состязание во лжи или ложь на пари»). В небылицах различных народов в перечень обычной лжи входят гиперболизированные до абсурда: предмет, дерево, корабль, птица, насекомое и т. п. В качестве лжи, исполняемой на состязаниях, можно представить и любую индивидуальную выдумку. Основной эффект шутке придает концовка. Вот запись одного из вариантов этого рассказа:

«Идет соревнование по рассказыванию небылиц, и один охотник говорит:

„Был я на охоте и стрелял в кабана, сбоку стрелял, а он так быстро повернулся, что пуля с другого бока уже на меня налетела“.

Все говорят: „Нет, где там, небылица — такое бывает!“

Второй охотник рассказывает:

„Вот, был и я на охоте и кабан так быстро стал на одном и том же месте крутиться, что пули летели как из пулемета“.

Все говорят: „Это бывает!“

Третий охотник рассказывает свою небылицу:

„Ну, был и я на охоте, вот есть захотелось. Вынул я бутылочку — бутылка с водкой была. Но смотрю, пробочник дома оставил, ничего не поделаешь, сунул я бутылочку обратно в рюкзак“.

Все закричали: „Нет, нет! Этого не бывает!“».

В современных анекдотах изображаемые звери зачастую антропоморфны, с типичными для данных зверей характерами. Трусливый и неудачливый заяц эстонских сказок в анекдотах — всегда умница (зайцы наряжаются как школьники, так что охотник считает одного из них своим сыном, водят за нос более сильных зверей и т. п.). Медведь в анекдотах утратил положение хозяина леса и выступает в роли глупца. Такого рода репертуар всеупотребителен и характерен не только для охотников, но и для работников лесного хозяйства.

В итоге следует отметить, что основной причиной бытования на современном этапе сравнительно богатого репертуара охотничьих рассказов (в условиях общего затухания устного народного творчества) можно признать потребность в повествовании с целью развлечения и наличие благоприятных условий для повествования. Для фольклористов рассказы об охоте и зверях являются интересной областью исследования, помогающей объективно выявить современное состояние устной народной прозы.





## ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

В. И. Санаров

### НЛО И ЭНЛОНАВТЫ В СВЕТЕ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Массовому советскому читателю хорошо знакомы термины НЛО (неопознанные летающие объекты), УФО (английский термин для НЛО) и «летающие тарелки» (популярный термин для НЛО). Сведения о них публиковались в газетах<sup>1</sup> и в научно-популярных журналах<sup>2</sup>. Предлагались различные теории, авторы которых пытались объяснить, что же такое НЛО: неопознанные явления природы<sup>3</sup>, инопланетные пришельцы или их зонды<sup>4</sup> или просто вымысел<sup>5</sup>. В свое время проблемой НЛО серьезно занимались в США. Созданная по инициативе ВВС США программа по изучению неопознанных летающих объектов, известная под названием Проект «Синяя книга», после 22 лет своего существования была официально завершена в декабре 1969 г. признанием того факта, что никакой проблемы НЛО не существует: все известные случаи наблюдений НЛО либо квалифицируются как мистификация и сознательный обман со стороны «очевидцев», либо поддаются идентификации как известные науке явления (атмосферное электричество, метеорологические явления, иллюзии и т. п.)<sup>6</sup>.

Проблеме НЛО до сих пор уделяется довольно пристальное внимание. Рассматриваемая в различных аспектах современной науки и техники, эта проблема, однако, не была еще предметом исследования как объект фольклористики. Тем не менее она имеет к фольклору самое непосредственное отношение: большинство сведений о НЛО основано на устных рассказах очевидцев. Число сообщений о якобы имевших место встречах с летающими тарелками и даже с энлонавтами (экипажем НЛО; другие термины: уфонавты, гуманоиды) продолжает неимоверно расти. Зарегистрировано несколько сот тысяч рассказов о наблюдении

<sup>1</sup> «НЛО, старый знакомый». — «Комсомольская правда», 1967, 24 ноября; Э. Мустель, В. Мартынов, В. Лешковцев. Снова о «летающих тарелках». — «Правда», 1968, 29 февраля, и др.

<sup>2</sup> «Правда и вымысел об УФО: от мистификации к серьезным исследованиям». — «Техника — молодежи», 1967, № 8, с. 23—27; «НЛО?» — «Вокруг света», 1968, № 1; Д. Оберг. Неопознанные летающие объекты: попытка научного подхода. — «Наука и жизнь», 1978, № 8, с. 70—75; см. также «Загадка „тарелок“ в свете науки». — «Эврика-78», 1978, с. 11—14.

<sup>3</sup> Д. Мензел. О летающих тарелках. М., 1962.

<sup>4</sup> Д. Мак-Дональд. Инопланетные зонды. — «Вокруг света», 1968, № 1, с. 49, 77; L. G. Cramp. Piece for a jig-saw. Cowes, 1974; A. Shuttlewood. UFOs — key to the new age. London, 1971.

<sup>5</sup> В. Крат. Тайны космоса подлинные и мнимые. — «Литературная газета», 1978, 26 июля.

<sup>6</sup> D. S. Gillmore (ed.). Final report of the scientific study of unidentified flying objects conducted by the University of Colorado under contract to the United States Air Force. N. Y., 1969; L. Davidson. Flying saucers: An analysis of the Air Force Project Blue Book Special report N 14. 5th ed. White Plains, 1976.

НЛО. Эти сведения тщательно собираются, систематизируются и анализируются<sup>7</sup>.

Поскольку сообщения очевидцев хорошо документированы, это дает возможность для их всестороннего анализа. Однако в данной статье мы не будем рассматривать вопрос о достоверности этих сообщений, вопрос о реальности самих НЛО: нас будет интересовать лишь повествовательная сторона с точки зрения фольклористики, т. е. устные рассказы о НЛО и энлонавтах как таковые.

Прежде всего охарактеризуем кратко объект нашего исследования. Это рассказы о встречах людей с таинственными летающими объектами и антропоморфными существами, которые якобы на них летают. Иногда это просто «что-то летит и светится». Чаще это объект круглой или цилиндрической формы («сигара»). В классической форме — «летающая тарелка»: вращающийся дисковидный объект с куполом наверху, окаймленный разноцветными мигающими огнями<sup>8</sup>. При посадке этих объектов на землю видят внутри них или около них «людей».

Рассказ о встрече с НЛО или энлонавтами — это своеобразный отчет очевидца, свидетельское показание о странном, таинственном случае, нарушившем течение нормальной жизни. За редким исключением, это всегда документированный рассказ, с указанием определенного лица, даты и времени события, места наблюдения, иногда с зарисовкой увиденного.

Уже это одно, на наш взгляд, позволяет отнести рассказы о встречах с НЛО к жанру несказочной прозы — меморатам, в частности характеризовать их как былички. Быличка — это рассказ о конкретном случае, связанном с определенной местностью и определенными лицами. «Своеобразие формы былички определяется тем, что это рассказы о столкновении человека с потусторонним миром, рассказы не только о чем-то необыкновенном, но необъяснимом и страшном»<sup>9</sup>.

Этим своеобразием отличаются и рассказы о НЛО. Рассказчик стремится подчеркнуть невероятность случившегося<sup>10</sup>.

Необычность явления подчеркивается и описанием чувства страха. Рассказчица, например, сообщает, как она была перепугана «абсолютно ирреальным характером излучаемого света» НЛО, «охвачена сильным и „ненормальным“ страхом, смешанным с „замешательством“, словно она видела нечто такое, чего не должна была [видеть]»<sup>11</sup>.

Элемент страха часто присутствует в рассказах о НЛО, дается конкретное описание этого чувства в определенный момент наблюдения, иногда с подробными симптомами<sup>12</sup>: «Когда я увидела это, то

<sup>7</sup> В различных странах для этой цели существуют многочисленные организации.

<sup>8</sup> Общую характеристику см. в кн.: J. M. McCampbell. *Ufology: new insights from science and common sense*. Belmont, 1973, ch. 2, p. 11—19. На русском языке см.: Д. Оберг. Указ. раб.

<sup>9</sup> Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 21, 22.

<sup>10</sup> UFO Reporting Center. «Phenomena Research report», [1977], v. 3, № 1, p. 5: 14 марта 1977 г., 12 ч. 30 мин. США, Северная Каролина, г. Киртидж. Священник, стоящий около своей церкви, видит небольшой светящийся объект треугольной формы, пролетающий у него над головой на высоте около 60 м.

<sup>11</sup> «Catalogue d'observations atterrissages en Auvergne». — «Info OVNI», [1978], № Spécial, p. 28: 15 августа 1974 г., около 22 ч. 15 мин. Франция, Алье, Ле Лак-Сованьи. Рассказчица с супругом едут на машине и замечают невдалеке от дороги круглый светящийся объект «величиной с дом». В страхе спешат уехать подальше от этого места.

<sup>12</sup> «Catalogue d'observations atterrissages en Auvergne», p. 14, 15: лето 1971 или 1972 г., 03 ч. 00 мин. Франция, Алье, местность между населенными пунктами Кенсен и Ламед. Рассказчик сообщает, что, заметив в стороне от дороги большой полукруглый

очень перепугалась, я подумала, что с нашим домом должно было что-то случиться»<sup>13</sup>, или: «Когда мы увидели его так близко, нас охватил некоторый страх»<sup>14</sup>. Рассказчики говорят о «неописуемом» чувстве страха, чувстве угнетения, о «мурашках, бегающих по телу»<sup>15</sup>.

Самая характерная черта былички — установка на достоверность — непрменный элемент в рассказах о НЛО. Это определяется не только тем, что рассказчик стремится подчеркнуть достоверность своего сообщения: «Наконец, я клянусь, если нужно, повторить перед распятием, что мы видели таинственный объект»<sup>16</sup>, но и всеми событиями, окружающими это сообщение: «Свидетель утверждает, что это неземное существо, и он настолько убежден в этом, что сразу же информировал об этом полицию»<sup>17</sup>. Полиция или следователи из местного общества по изучению НЛО встречаются с рассказчиком-очевидцем для расследования случая на месте: заполняют соответствующие анкеты, делают замеры на местности, уточняют метеосводку на час наблюдения и т. п., иногда проводят психиатрическое обследование очевидца. В заключение составляется отчет о наблюдении НЛО со всеми необходимыми документами, который поступает в архив общества, а сама быличка включается в соответствующий массив данных (во многих организациях — файл на перфокартах). Эти обстоятельства способствуют чрезвычайно четкой привязанности события к месту, времени и определенному лицу.

Рассказ о встрече с НЛО — это рассказ об исключительно необычной, и рассказчик всегда подчеркивает внезапность<sup>18</sup>, неожиданность этой встречи (что вообще характерно для быличек<sup>19</sup>): «его появление было внезапным»<sup>20</sup>. Иногда внимание привлекается неожиданным

---

купол, который светился, но не освещал окружающие его предметы, он направился к нему. На подмоге его охватил «сильный и беспричинный физический страх, словно излучаемый этим явлением. Сначала это был страх физический (он почувствовал, что у него свело мышцы, поднялись волосы, мурашки пробежали по спине, началось сердцебиение...) и необъяснимый... Его разум не понимал реакции своего тела. Он остановился, так как почувствовал, что его охватывает страх психологический...» Этот страх сменился паникой, и рассказчик решил спастись бегством.

<sup>13</sup> J. P. Randall, F. W. Holiday. The Little Haven humanoids.— «UFORUM commenta-gy», 1977, № 7, p. 6.

<sup>14</sup> E. J. Rojas. Le directeur de l'Institut polytechnique affirme. Première preuve concrète d'un OVNI.— «L'Argus des phénomènes spatiaux», 1978, № 1, p. 8: 23 января 1977 г., 00 ч. 20 мин. Венесуэла, Лара, Санта-Роза. Многие жители деревни видят приземлившийся у реки дисквидный объект. Сначала бояться подойти, объясняя чувство страха темнотой и нестерпимым жаром, исходившим от места приземления НЛО. Когда собралось побольше людей, то все вместе идут к НЛО с карманным фонариком: «...Нам показало, что мы видели внутри двух маленьких людей, которые двигались автоматически, словно управляемые». Объект внезапно взлетает и за несколько секунд исчезает в небе.

<sup>15</sup> C. Petit. Lorsqu'un OVNI passe par là.— «Les chroniques de la CLEU», 1978, № 6, p. [20].

<sup>16</sup> E. J. Rojas. Указ. раб.

<sup>17</sup> «Sur le Mont Parodi, qui surplombe le Golfe de la Spézia: un nain extraterrestre».— «L'Argus des phénomènes spatiaux», 1978, № 1, p. 11: 5 сентября 1976 г. Италия, гора Пароди. В заброшенной военной крепости рассказчик видел странное существо около 1,2 м ростом, хрупкого телосложения, в черной одежде, плотно облегавшей тело. В той части, которая покрывала голову, на месте глаз — две прорези. У него странная и неуклюжая походка, «словно он скользил над землей». Через 10 мин исчез, словно улетучился.

<sup>18</sup> A. M. Strickland. 'UFO light' shock throws boy back.— «Sunday mail». Adelaide, 1977, 29 May: 27 мая 1977 г. Австралия, Солсбери-Норт. Три подростка отдыхают на поляне в 10 м от лежащих на земле велосипедов. Внезапно замечают, что их велосипеды освещены пучком света диаметром около 3 м. Один из них подбегает, намереваясь «просунуть» правую руку в эту колонну света, но его отбрасывает в сторону метра на три. Через несколько секунд они видят, как в нескольких метрах от них быстро поднимается голубовато-зеленый объект конической формы. Слышат звук, похожий на приглушенный рев взлетающего реактивного самолета.

<sup>19</sup> Э. В. Померанцева. Указ. раб., с. 22, 23.

<sup>20</sup> «Sur le Mont Parodi...».

странным звуком, чаще — светом<sup>21</sup>. Иногда рассказчик говорит, что он «вдруг почувствовал на себе взгляд»<sup>22</sup>.

В очень редких случаях встреча не является неожиданной, напротив, ее иногда даже подготавливают<sup>23</sup>, но рассказы об этом уже выходят за рамки быличек, превращаясь иногда в целые литературные произведения<sup>24</sup>.

Хотя, в отличие от быличек о мифологических персонажах (лешем, водяном и т. п.), в рассказах о НЛО и не подчеркивается мрачность обстановки или таинственность содержания, в большинстве случаев действие происходит в темноте — вечером, ночью или ранним утром.

Статистическая обработка рассказов о встречах с НЛО и энтонавтами в целом свидетельствует о том, что большинство их приходится на период 19—22 ч. вечера<sup>25</sup>. Это справедливо также и для отдельных стран. Например, в Испании большинство встреч происходит между 20 и 21 ч. вечера и в 2 ч. ночи<sup>26</sup>. Место действия — обычно уединенное и пустынное, берег реки, поляна в лесу, холм<sup>27</sup>. Часто НЛО встречаются на дороге, но именно тогда, когда кругом нет ни души<sup>28</sup>.

В отличие от быличек, повествовавших о чертах и ведьмах, леших и водяных, русалках, домовых и т. п. (эти былички в настоящее время

<sup>21</sup> M. Marinello. *Témoignages en Suisse*. — «Approche», 1976, № 9, p. 6.

<sup>22</sup> «A landing one afternoon in 1957». — «SUFOL newsletter», [1976], № 76/1, p. 6: август 1957 г. Дания, Центральная Ютландия. Очевидец работает в поле. Почувствовав на себе взгляд, оглядывается: в 35 м от него стоит странный летательный аппарат овальной формы с надстройкой, металлического серого цвета. Перед ним — два «человека» смотрят на рассказчика. Он неприятно поражен, нервничает, подумав, что если те подойдут, то будет бросать в них камнями. В этот же момент энтонавты посмотрели друг на друга, и рассказчик помнит только ослепительную вспышку света, после чего они исчезают. Объект наклонно взлетает и исчезает за несколько секунд без малейшего звука.

<sup>23</sup> «OVNI annoncés sous hypnose». — «Approche», 1976, № 9, p. 6—7: март 1974 г. Франция, Воклюз, Сен-Жиль. Преподобный отец М., офицер ВВС Франции, священник при военно-воздушной базе, проводит сеансы гипноза. Мальчик лет 14—15, погруженный в гипнотический сон, без какого-либо побуждения со стороны гипнотизера вдруг начинает говорить о прохождении в этом районе в скором времени НЛО и их посадке на землю. Место, время и дата не указаны. Он лишь добавляет, что это произойдет в связи с полнолунием. М. приглашает на сеанс своего друга, профессора немецкого языка к лицеу Оранжа. Не сообщая ему о целях сеанса гипноза, усыпляет его и просит дать сведения о НЛО. Профессор сообщает, что через три дня, между 23 и 24 ч. в Сен-Жиле должна будет произойти посадка нескольких НЛО. М. берет группу из семи человек, и на машине они едут в Сен-Жиль; останавливаются на холме, возвышающемся над городком. Около 23 ч. видят на юго-востоке большой электрический голубой шар, потом еще четыре. Через несколько минут шары оказываются прямо над городком и начинают вертикально снижаться. Наблюдатели пытаются отправиться на машине к месту посадки, но поддаются паническому страху и уезжают прочь.

<sup>24</sup> См., например: D. Leslie, G. Adamski. *Flying saucers have landed*. New York — London, 1953: 20 ноября 1952 г. США, Калифорния, пустынное место у горы Паломар. Автор решает установить контакт с НЛО и энтонавтами, приходит на определенное место: встреча, естественно, состоялась.

<sup>25</sup> См. диаграммы в кн.: J. and J. Vallée. *The UFO enigma: Challenge to science*. N. Y., 1977, p. 177.

<sup>26</sup> См. график в статье: V.-J. Ballester Olmos, M. Guasp. *Cuantización de la ley horaria: Método para expresar el grado de semejanza de una curva de distribución con otra tomada como modelo*. — «Si: están. Aproximación científica a los OVNI: los OVNI en España». Barcelona, 1978, p. 200.

<sup>27</sup> «Les cas de Bedarrides: Enquête AAMT avec une note comparative de la SVEPS». — «Approche», 1976, № 10, p. 8—10: 27 сентября 1973 г., 17 ч. 30 мин., Франция, Бедарриды (в нескольких километрах от Авиньона). Рассказчик по имени Антуан, «не имевший об НЛО и уфологии никакого представления», идет собирать грибы в местечко, называемое Бедарриды. Место отдаленное, расположено на горе Реаль. Выйдя на поляну, видит у опушки человека ростом около 1,2 м, затем второго такого же. Увидев Антуана, они испускают звук, похожий на крик, и удаляются в кустарник. Через две — три секунды оттуда медленно поднимается в воздух яйцевидный объект матового синесерого цвета, около 5 м длиной и 2 м высотой. Звук не слышно, кроме легкого шипения. Поднявшись на высоту 6 м, с большой скоростью удалится.

<sup>28</sup> W. Buhler. *Atterrissage d'un OVNI au Brésil*. — «Les extraterrestres», 1978, № 6, p. 10, 11.

находятся в состоянии распада<sup>29</sup>), современные былички рассказывают о странных летающих объектах и их пассажирах, которые, однако, унаследовали многие черты своих предшественников. Прежде всего это существа антропоморфные. Как и в быличках, например, о лешем, который может иметь огромный рост или же быть вровень с травой, энлонавты в рассказах очевидцев также встречаются и огромного роста (до 3 м), и очень маленькие (в среднем около 1 м, но есть рассказ и о человечках ростом 33 см)<sup>30</sup>.

В описании внешности энлонавтов иногда четко видны черты, роднящие их с образом лешего, водяного или черта: покрытые волосами человекоподобные существа с рожками на голове и большими клыками<sup>31</sup>, или с зелеными лицами<sup>32</sup>, красной кожей<sup>33</sup>, с круглыми, как у рыбы, глазами<sup>34</sup>. Этот образ, однако, не характерен: он не соответствует духу времени. Поэтому в большинстве случаев энлонавты предстают в быличках как вполне нормальные люди пропорционального телосложения.

Избегая в некоторых случаях контактов с людьми, энлонавты не улетают, а просто исчезают с глаз. Если леший или черт «пропадали с глаз», стоило только упомянуть имя господина или перекреститься, то современные энлонавты не боятся этого — они просто не хотят, чтобы их видели люди. Для этого они или «улетучиваются»<sup>35</sup>, или их светящиеся летающие объекты гаснут, пропадая из виду, словно выключили свет<sup>36</sup>.

Если встреча все же происходит, то это описывается по традиционной схеме быличек. Например, очевидец может окаменеть, не имея сил двинуться с места<sup>37</sup>. Раньше лешие подсаживались в телегу или в сани:

<sup>29</sup> Э. В. Померанцева. Указ. раб., с. 17, 19.

<sup>30</sup> См. классификацию и описание в кн. J. M. McCampbell. Указ. раб., с. 102—122. Подробное описание случаев встреч с энлонавтами по рассказам очевидцев см. в кн.: Ch. Bowen (ed.). The Humanoids. London, 1977.

<sup>31</sup> См. рисунки этих энлонавтов, которых очевидцы видели в разных местах в августе 1973 г., в статье: B. E. Schwarz. Bersaerkerang en UFO-naut-beretning.— «UFO-Nyt», 1976, arg. 18, № 1, s. 10.

<sup>32</sup> «Républicain Lorrain», 1978, 17 mai: май 1978 г. Польша, у деревни в 60 км от Люблина. Крестьянин, проходя через лес около 8 ч. утра, встречает двух странных существ зелеными лицами и раскосыми глазами. Их одежда похожа на скафандр черного цвета, двигаются они, «мягко подпрыгивая». Разговаривают между собою странными односложными словами. Как сообщает рассказчик, они жестами пригласили его в свой летательный аппарат, висевший на уровне верхушек деревьев. В аппарате оказалось еще несколько таких же созданий, которые «выслушивали его с помощью прибора, напоминающего прибор, применяемый в рентгенокопии». Они предложили ему съесть «что-то вроде прозрачного студня», но он отказался.

<sup>33</sup> «Australian entity reports: Case document No. 1».— «ACOS bulletin», 1977, № 11, p. 15.

<sup>34</sup> «„Space monster“ haunts family».— «Tasmanian UFO Investigation Centre newsletter», 1977, № 22, p. 2.

<sup>35</sup> «Sur le Mont Parodi...».

<sup>36</sup> «Objet au sol près de Mulhouse».— «Les extraterrestres», 1978, № 6, p. 12, 13: 28 августа 1977 г. Франция, Гартский лес (10 км от Мюлуза). Жан-Клод Жезит, 20 лет, и еще трое возвращаются ранним утром в Мюлуз. Подойдя к лесу, замечают в небе огромный оранжево-красный шар, который начинает быстро спускаться к земле «буквой зет». Очутившись над деревьями, начинает спускаться медленно и приземляется на поляне в 300 м от очевидцев. Диаметр шара — 50 м. Когда они направляются к нему, он сразу же исчезает, будто погас.

<sup>37</sup> «Objet featuring „energy-curtain“».— «SUFOI newsletter», 1977, № 76/2—77/1, p. 5, 6: 16 января 1976 г., 20 ч. 30 мин. Дания, Восточная Ютландия. Женщина смотрит в окно из своей комнаты от противоположной стенки. Окно выходит на юг, вид на озеро. Низко над озером висит большой красноватый объект, верхней части его не видно. Однако рассказчица не может подойти к окну, считает, что это вызвано действием объекта. Внимание ее привлечено детально внизу объекта. Она считает это «энергетической завесой». Выглядит так, будто энергия забирается из воды. «Это» сияет всеми цветами радуги и мерцает, как северное сияние. Через несколько минут объект накреняется и «завеса» исчезает, видно совершенно плоское дно объекта, и похоже, что к воде идет труба от объекта, которая затем втягивается. НЛО поднимается и удаляется. Рассказчица, по ее словам, не могла двинуться с места еще несколько минут.

«лошади останавливаются, никакие усилия кучера не могут их сдвинуть с места»<sup>38</sup>. Теперь аналогичное происходит с современными транспортными средствами — машинами с двигателями внутреннего сгорания<sup>39</sup> или моторными лодками<sup>40</sup>.

В быличках о НЛО встречаются случаи, напоминающие рассказы о лешем или черте, когда они «водят» человека<sup>41</sup> или напускают морюку<sup>42</sup>.

Энлонавты, так же как и лешие, водяные и прочая нечистая сила, склонны похищать детей и взрослых. Например, согласно появившимся в печати сообщениям о случае в Бразилии, Мануэл Роберто, 11 лет, утверждает, что он был похищен вместе со своим двоюродным братом Пауло 20 января 1978 г. неопознанным летающим объектом. Он был обнаружен в субботу, 21 января, в Рондонополисе в 500 км от своего дома и рассказал, что его с братом взяли на борт светящегося объекта,

<sup>38</sup> Э. В. Померанцева. Указ. раб., с. 36.

<sup>39</sup> «The UFO near Haderslev». — «SUFOI newsletter», [1970, p. 1—2]: 13 августа 1970 г., 22 ч. 50 мин. Дания, Хадерслев. Полицейский Эвальд Х. Моруп возвращается домой на патрульной машине. «Вдруг машину осветило ярким голубовато-белым светом, и в то же время двигатель остановился. Фары машины также погасли, даже лампочка зажигания... Яркий свет, напоминающий неоновый, снаружи был настолько ослепительным, что ничего нельзя было разглядеть... Когда я взял микрофон и попытался вызвать участок, оказалось, что радио было точно так же «мертво», как и все остальное электрооборудование в машине...». Из объекта, зависшего над машиной, исходил конус света, который вскоре стал «втягиваться» в НЛО: основание светового конуса стало подниматься, так что под ним становилось темно. Через 5 мин. свет был полностью «втянут» и объект удалился. Тотчас все лампочки снова загорелись и машина заработала.

«More than 120 persons reported». — «SUFOI newsletter», 1975, p. 5: 26 сентября 1974 г., 22 ч. 00 мин. Дания, Северная Зеландия. Рассказчик едет на машине. Внезапно его окружает ослепительный свет, осветивший окрестность. Радио смолкает, мотор глохнет, фары гаснут. Ослепительно яркий объект имеет красное свечение. Через некоторое время на машину спускается конус белого света; с крыши доносится глухой звук и звон разбитого стекла. Сразу же после этого из автомобильного радио метнулась струя пламени длиной 30 см. Очевидец тщетно пытается завести мотор, затем отчетливо слышит щелчок, после чего мотор заработал нормально. Он испугался и не вышел из машины, а поехал дальше. По возвращении домой никаких следов на машине не обнаружено.

<sup>40</sup> «UFO Reporting Center». — «Phenomena Research report», [1977], v. 3, № 1, p. 4; J. Sider. Informations du monde entier. — «Les extraterrestres», 1978, № 6, p. 17: январь 1977 г., 20 ч. 45 мин. США, Луизиана, Исклоски. Рассказчики, двое пожарных, в свободное время ловят рыбу, плывя в лодке по Дайкскому каналу. Внезапно, словно ниоткуда, появляется круглый, очень ярко светящийся шар около 4,5 м в диаметре. Прошел над ними и завис на высоте около 23 м. Сопровождает их на расстоянии около 3 км. Внезапно движение прекратилось: мотор ревет, вода пенится, но лодка не движется. Пожарные переговариваются между собой, но пошевелиться не могут: «гравитационные силы слишком велики». Вскоре НЛО уходит, и лодка рванулась вперед, так что люди в ней перевернулись. (Ср. в рассказе о лешем: «...Не успел кучер сказать: „Что такое, господин“, как лошади рванулись, дуга разлетелась пополам и старичка как не бывало». — Э. В. Померанцева. Указ. раб., с. 36). Один из рассказчиков сообщил также, что волосы у него стояли дыбом «как проволока».

<sup>41</sup> «Catalogue d'observations atterrissages en Auvergne», p. 45: 18 октября 1954 г., 17 ч. 30 мин. Франция, Пюи-де-Дом, Желль. Рассказчик, г-н Башелар, едет на машине по дороге из Шан-в-Желль. Внезапно замечает в 5 м в стороне от шоссе «цистерну» длиной 10 м и диаметром 2,5 м, похожую на огромную сигару темно-коричневого цвета. Мотор машины стал давать перебои. Когда Башелар приблизился к тому месту, где находилась «цистерна», он почувствовал себя словно «полупарализованным» и «почти загипнотизированным». Его обуял сильный страх, и он «в некотором роде потерял контроль над машиной, потому что, не зная как, он очутился в Коэ, куда ему совершенно незачем было ехать». Жители Коэ увидели его с мертвенно-бледным и искаженным от ужаса лицом. Когда он рассказал о своем приключении, несколько человек, вооружившись, пошли на указанное им место, однако «цистерна» исчезла и никаких следов обнаружить не удалось.

<sup>42</sup> В упоминавшемся выше случае во Франции (см. сноску 12) рассказчик сообщил, что он отправился к НЛО по небольшой асфальтированной дорожке, отходившей от главной дороги под углом 30°. Когда же позднее он решил вновь посетить это место, чтобы посмотреть, есть ли следы приземления НЛО, то обнаружил, что в запомнившемся ему месте нет вообще никакой дорожки, отходившей от главной.

в котором находилось 8 человек маленького роста, одетых в красное, с железными кольцами на груди. Они не разговаривали ни между собой, ни с детьми, только давали им что-либо понять глазами, например указывали, куда сесть. Энлонавты также дали детям выпить какую-то жидкость. Очутившись один, Мануэл не смог объяснить, что стало с его братом<sup>43</sup>.

Потеря памяти — характерный признак многих встреч с НЛО, как это типично и для встреч со старыми мифологическими или сказочными персонажами: человек либо просто забывает, что с ним было<sup>44</sup>, либо сообщает о запрете говорить о случившемся с ним<sup>45</sup>.

По сравнению со старой быличкой некоторые былички о НЛО отражают веяние нового времени: они обходят запрет на рассказ. Обследователи обществ по изучению НЛО, пользуясь методом гипнорепродукции, восстанавливают память рассказчика под гипнозом и заставляют его рассказать о случившемся<sup>46</sup>.

Трагический исход — нервное потрясение и даже смерть (см. сноску 45) или просто последующая болезнь<sup>47</sup> — характерен и для старых быличек: «после встречи с лешим, русалкой, водяным, хозяином земных

<sup>43</sup> «Lu pour vous dans la presse». — «Les chroniques de la CLEU», 1978, № 5, p. [14, 15].

<sup>44</sup> A possible abduction in Chile. — «UFO Research (S. A.) Inc. Newsletter», 1977, № 28, p. 10: 25 апреля 1977 г., 04 ч. 15 мин. Чили, Пампа-Льускума, близ г. Арика. Капрал Армандо Вальдес и еще шесть человек (военный патруль) спят у костра. Двое стоят на карауле. В 4 ч. 15 мин караульный сообщает капралу, что невдалеке, видимо, приземлились два ярких объекта, окрашенных в фиолетовый цвет. Вальдес отправился раззнать, что это за огни, но, по словам караульных, попросту исчез с глаз, отойдя на несколько метров. Примерно через 15 мин. он появляется среди них: трясется, пытается что-то сказать, но голос его кажется глухим. Караульные говорят, что Вальдес якобы сказал: «Вы не знаете, кто мы есть и откуда мы пришли, но скоро мы возвратимся». Часы на руке Вальдеса остановились в 4 ч. 30 мин., что совпадает со временем его возвращения, но дата на их календаре стояла на 5 дней вперед. Члены команды заметили также, что его лицо, бывшее чисто выбритым, оказалось обросшим, как если бы он не брился дней пять. Сам Вальдес не может вспомнить, что с ним случилось, опомнился он лишь сидящим у костра и чувствуя себя «очень странно». Капрал, следуя быличке, сказал: «Я хотел бы восстановить свою память о тех 15 минутах. Я даже желал бы, чтобы меня загипнотизировали, чтобы извлечь информацию о том, что случилось».

<sup>45</sup> H. Griesberg, D. Seargent. Editorial. — «ACOS bulletin», 1978, № 13, p. 1: июнь 1977 г. Англия, графство Корнуолл: Кен Роджерс, председатель Британского общества по изучению НЛО, более часа ведет машину в сельской местности. Поднимаясь на холм, замечает слева вверх яркий огненный шар, сразу тормозит и выходит из машины. Объект движется через дорогу и спускается в поле в 800 м от наблюдателя. Кен бежит по дороге и через поле к стоящему НЛО. Дальнейшее неизвестно. «Результат его встречи с объектом был достаточен, чтобы поместить его с нервным расстройством в больницу». После выписки Роджерс отказался от должности председателя общества и сжег все свои архивы, работу всей своей жизни, сообщив: «Я должен был это сделать. Я не могу сказать вам, почему». О своей встрече только сказал: «Я встретил существ из другого мира, можете мне верить или нет». И еще: «Никого из людей, занимавшихся крупными исследованиями НЛО в Британии в начале 60-х годов, сейчас нет с нами. Это, откровенно говоря, ужасно страшит меня». В этой быличке налицо компоненты сказочного мотива: встреча «героя» с таинственным существом, запрет рассказывать об этом и даже намеки на последствия нарушения этого запрета: смерть.

<sup>46</sup> «Spacemen grabbed us — 3 women». — «Tasmanian UFO Investigation Centre UFO 1977». South Hobart, 1977, p. 12: октябрь 1976 г. США, штат Кентукки. Три женщины, домохозяйки, уважаемые в своем небольшом городке, возвращаются домой после позднего ужина в Станфорде, в 29 милях от дома. Внезапно в полутора километрах к западу от города они увидели дисковидный объект, «большой, как футбольное поле», с ярко пылающим белым куполом и рядом красных огней по краю диска. НЛО остановился над их головами, затем сделал круг позади автомобиля: «какая-то страшная сила стала тянуть машину назад...». С этого момента женщины ничего не помнят. Лишь через 80 мин. они увидели уличные огни при въезде в Хьюстонвилл, в 13 км от того места, где они встретились с НЛО. Под глубоким гипнозом все три показали, что их «вынули» из машины и содержали в странной камере. Каждая из них была подвергнута насильственному «пугающему» и болезненному осмотру, прежде чем они увидели себя вновь в машине.

<sup>47</sup> Двое пожарных из былички, приведенной в сноске 40, после случившегося с ними страдали от сильной перемежающейся лихорадки.

недр человек начинает задумываться, становится мрачным, угрюмым, пропадает или даже гибнет»<sup>48</sup>.

В быличках об НЛО имеются аналогии и другим сюжетным элементам, характерным для старых быличек о лешем и прочей нечистой силе: обращение лешего грибом<sup>49</sup>, предложение еды<sup>50</sup>, высыхание молока у коров в результате происков ведьмы<sup>51</sup>, неуязвимость для обыкновенной пули<sup>52</sup> и т. п.

Все это позволяет сделать вывод о том, что рассказы о НЛО и энлонавтах — это действительно типичные былички, тесно связанные с народными поверьями. Поэтому следует, на наш взгляд, уточнить утверждение о распаде быличек как жанра, о их «деградации и умирании» в наше время<sup>53</sup>: можно лишь говорить о распаде или трансформации сюжета. Не быличка «превращается в сказку или даже в анекдот»<sup>54</sup>, а сюжет, характерный прежде для быличек, теперь переходит в жанр сказок или анекдотов. Но на смену этому сюжету приходит другой. В данном случае быличка полностью сохранила свою форму, изменились ее «герои»: на место устаревших чертей и леших с их телегами и тарантасами пришли энлонавты с их «летающими тарелками», или НЛО. И эта замена произошла даже не на основе абсолютно нового сюжетного материала: он зрел, можно сказать, в течение многих веков. Классическим примером НЛО и энлонавтов древности является видение Иезекииля: «И я видел, и вот, бурный ветер шел от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние вокруг него, а из середины его как бы свет пламени из середины огня; и из середины его видно было подобие четырех животных... И вид этих животных был как вид горящих углей, как вид лампад; огонь ходил между животными, и сияние от огня и молния исходила из огня... Над головами животных было подобие свода, как вид изумительного кристалла, простертого сверху над головами их... А над сводом, который над головами их, было подобие пре-

<sup>48</sup> Э. В. Померанцева. Указ. раб., с. 23.

<sup>49</sup> «Catalogue d'observations atterrissages en Auvergne», p. 58: зима 1969 г., 20 ч. 30 мин. Франция, Пюи-де-Дом, дорога между Бург-Ластик и Лакель. Рассказчик, г-н Карле, ведет машину, темно. Вдруг посреди дороги впереди замечает «огромный белый гриб» высотой 3 м, который пританцовывал. Он притормаживает и медленно едет дальше — гриб начинает двигаться тоже, выдерживая расстояние. Рассказчик пытается объехать гриб, но тот не дает. Предполагая все-таки, что это галлюцинация, Карле, улучив момент, когда гриб находился от него на расстоянии около 20 м, вдруг резко ускоряет ход и устремляется прямо через свой «мираж». Раздается металлический звук, гриб «вскакивает» на капот и отклоняется вправо, «задев переднее ветровое стекло». Обернувшись назад, Карле видит, как гриб перебрался через канаву и исчез за забором. Данный случай относится именно к быличкам о НЛО на том основании, что огромный гриб в данном случае и есть НЛО: шляпа гриба — диск с куполом, его ножка — конус света (ср. былички, приведенные в сноске 39).

<sup>50</sup> См. выше случай с Мануэлом Роберто в Бразилии и быличку в сноске 32.

<sup>51</sup> M. P. Klein. OVNI avec effet secondaire en Uruguay. — «Les extraterrestres», 1978, № 6, p. 10.

<sup>52</sup> G. W. Creighton. Foo fighters. — «UFO: Encounter», 1977, № 68, p. 8: 25 марта 1942 г., полночь. Голландия, Зейдер-Зе. Лейтенант авиации Роман Собински, живущий теперь в Ричмонде, утверждает, что он примерно в течение 5 мин. наблюдал круглый диск или шар, следующий за его самолетом над Зейдер-Зе, когда он возвращался с бомбардировки Эссена. Первым заметил его хвостовой стрелок, и когда Собински подтвердил, что тоже видит его, и увидел, что НЛО быстро приближается к самолету, он дал указание открыть по нему огонь. Несколько выстрелов, казалось, попали в цель, но не произвели на НЛО никакого действия. Объект имел яркий оранжевый цвет. Он появился на высоте 4,5 км, примерно в 100–200 м от самолета. Удалился со скоростью 1600 км/ч.

C. S. von Keviczky. Schedule of action instituted by the Intercontinental Galactic Spacecraft — UFO — Research and Analytic Network (ICUFON). — «UFO Contact newsletter», 1978, № 1, p. 1, со ссылкой на «USAF Academy textbook: Introductory space science», v. 2, p. 463: «Два саттона схватили дробовик и револьвер и открыли огонь с близкого расстояния (50 выстрелов). Существо было сбито с ног, но вскочило и быстро исчезло. Они слышали звук дробин и пуль, словно отскакивающих от металла».

<sup>53</sup> Э. В. Померанцева. Указ. раб., с. 19, 21.

<sup>54</sup> Там же, с. 7.



стола по виду как бы из камня сапфира; а над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем. И видел я как бы пылающий металл, как бы вид огня внутри него вокруг: от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние было вокруг него...»<sup>55</sup>.

Последующие века также сохранили рассказы о встречах с НЛО и энлонавтами<sup>56</sup>. Даже сам термин «летающие тарелки» возник не в 1947 г., как обычно считается<sup>57</sup>, а, вероятно, гораздо раньше<sup>58</sup>.

Сохранился и основной признак быличек как жанра — вера в достоверность рассказанного. Вера в НЛО как в «персонаж» отмечается даже тогда, когда рассказчик видел действительно реальный, земной объект<sup>59</sup>. Иногда сами рассказчики, рассказывающие типичную быличку о НЛО и энлонавтах, утверждают, что видели вполне реальный земной объект, который они себе представляют в зависимости от обстановки<sup>60</sup> или от своих политических предрассудков. Так, рассказчица, сообщившая о виденном ею светящемся летающем объекте с убирающимся конусом света (ср. сноску 39), считает этот НЛО «русским разведывательным летательным аппаратом»<sup>61</sup>, а рассказчик, видевший энлонавтов и поднявшийся в воздух яйцевидный НЛО (см. сноску 27), утверждает, что «это китайцы, прилетевшие на секретном шпионском аппарате»<sup>62</sup>. В большинстве случаев, однако, рассказчики убеждены, что они встретились именно с НЛО и энлонавтами, ставшими, таким образом, новым «персонажем» в народных представлениях о потусторонних силах. Более того, их видят даже там, где явно ничего таинственного не было. Так, рассказчица, видевшая медленно движущийся в небе объект причудливой белой формы, на вопрос обследователя: «Может

<sup>55</sup> «Иезекииль», 1, 4, 5, 13, 22, 26, 27. Цитируется по изданию: «Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового Завета». М., 1976, с. 795, 796.

<sup>56</sup> См., например, *M. Bougard. La chronique des OVNI. Paris, 1977.*

<sup>57</sup> В 1947 г. летчик Кеннет Арнолд видел НЛО над Скалистыми горами и назвал их «летающими тарелками», после чего этот термин прочно вошел в американскую прессу и в последующие публикации.

<sup>58</sup> *W. Chalker. The CE II experience in Australia.* — «ACOS bulletin», 1977, № 9, p. 11: 1893 г. Австралия, Новый Южный Уэльс. Фермер утверждает, что на его участке приземлился воздушный объект, имевший форму тарелки. Когда фермер приблизился, из объекта вышел человек в странной одежде и осветил его своего рода «фонарем». Фермера бросило наземь и оглушило. Когда он пришел в себя, ни пришельца, ни объекта не было видно. По его словам, рука, на которую попал луч «фонаря», осталась парализованной на всю жизнь.

Имеются и более ранние сведения. Так, Джон Мартин, фермер, живший в нескольких милях южнее Денисона (США, штат Техас), видел 24 января 1878 г. темный объект в форме диска, летящий в небе «с удивительной скоростью», и применил для его описания слово «блюдец» (традиционно переводится как «тарелка»). См. *J. F. Vallée. UFO's in space; anatomy of a phenomenon. N. Y., 1977, p. 1.* (со ссылкой на «*Dens ion daily news*», 1878, January 25).

<sup>59</sup> «*Des „lumières volantes“ terrorisent la vallée de Susa.* — «*L'Argus des phénomènes spatiaux*», 1978, № 1, p. 10: вечером 30 сентября 1974 г. туринцы одолели телефонными звонками редакции газет и аэропорт по поводу «летающих светящихся объектов» со странными размерами, траекториями полета и т. п. На следующий день власти разъяснили: в указанное время военные сверхзвуковые самолеты совершали ночные тренировочные полеты.

<sup>60</sup> «*A strange „German air force plane“.* — «*SUFOI newsletter*», 1975, p. 8, 9: лето 1940 г. Дания, Центральная Ютландия. 15-летний мальчик идет по тропинке в поле. У подножия холма замечает трех человек, одетых в темно-зеленые блестящие костюмы. На голове — плотно сидящие шлемы такого же цвета. Они подходят к круглому куполообразному объекту и вдруг исчезают, а аппарат бесшумно взлетает вертикально вверх и тоже исчезает с огромной скоростью. Так как дело было во время оккупации Дании фашистами, он и его мать посчитали, что это были немцы и что они никому не должны говорить об этом. (Ср. элемент запрета!).

<sup>61</sup> «*In a town in Northern Jutland, July 1967.* — «*SUFOI newsletter*», 1975, p. 10: июль 1967 г., 00 ч. 20 мин. Дания, Северная Ютландия. Снизу объекта рассказчица заметила появляющийся туман, кружащийся внутри «цилиндрической трубы из света» (ср. с трубой внизу НЛО из былички, приведенной в сноске 37).

<sup>62</sup> «*Le cas de Bedarrides*», p. 9.

быть, это облако?» отвечает: «Да, я знаю, что оно выглядело так, но я думаю, что это был НЛО, замаскированный под облако»<sup>63</sup>.

Подобные случаи красноречиво свидетельствуют о том, что среди населения различных стран распространяется вера в НЛО, пришедшая на смену вере в другие образы народных верований. При этом не имеет значения, что в действительности видел рассказчик — шаровую ли молнию, неизвестное атмосферное явление или — чем не шутит устаревший черт? — инопланетный корабль, или же все это ему пригрезилось. Важно то, что он верит в действительность случившегося и верит, что видел именно НЛО. Это говорит о том, что старая быличка жива не только по своим жанровым, но и по композиционным особенностям, характеру бытования и функциональной направленности<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> *J. Randles. The U. F. O. that wasn't: a light-hearted look at UFO reports.— «UFORUM commentary», 1978, v. 2, № 1, p. 3.*

<sup>64</sup> На этих особенностях быличек о НЛО не было возможности остановиться в небольшой статье, но они заметны и в приведенных выше примерах.

## СИМПОЗИУМ ПО ТИПОЛОГИИ ЯВЛЕНИЙ КУЛЬТУРЫ

Отдел Зарубежной Азии, Австралии и Океании, как и другие подразделения Института этнографии АН СССР, уже много лет занимается изучением материальной и духовной культуры различных народов. Сотрудниками отдела накоплен большой фактический материал по жилищу, одежде, украшениям, пище, верованиям, историческим судьбам малых народов. Работа над этими темами закономерно поставила перед сотрудниками отдела вопрос о качественно новом этапе исследования — переходе от сбора и этнографического описания накопленного материала к его обобщению, к выявлению закономерностей и типологизации явлений материальной культуры.

Этим проблемам и был посвящен организованный отделом Зарубежной Азии, Австралии и Океании симпозиум, проходивший 7—9 июня 1978 г. На симпозиуме было заслушано 13 докладов, многие из которых вызвали оживленные дискуссии. Об интересе к проблемам типологии свидетельствовала многочисленность аудитории (более 50 человек) и ее активность: в обсуждении докладов приняло участие более 20 человек. Кроме сотрудников Института этнографии АН СССР (москвичей и ленинградцев), Института всеобщей истории АН СССР и МГУ, в работе симпозиума приняли участие ученые из Владивостока, Еревана, Киева, Одессы и Тбилиси.

Общим проблемам типологии были посвящены доклады М. В. Крюкова, А. И. Кузнецова, Н. Н. и И. А. Чебоксаровых, Я. В. Чеснова (ИЭ АН СССР) и Д. В. Деопика (МГУ). Вопросы типологизации явлений культуры в конкретных регионах рассматривались в докладах Б. В. Андрианова, Т. Ф. и Н. Ф. Аристовых, С. А. Арутюнова, Н. Р. Гусевой, Р. Ш. Джарылгасиновой, В. С. Старикова (ИЭ АН СССР) и Нго Дык Тхин (СРВ).

Основные методологические вопросы, обсуждавшиеся на конференции, были поставлены в докладе М. В. Крюкова «О некоторых общих принципах типологического исследования явлений культуры»: 1. Любое типологическое исследование основывается на понимании изучаемых явлений как определенной системы и заключается в выявлении существенных структурообразующих связей между ее компонентами («типами»). 2. «Тип» и система типов («типология») — методологическое средство проникновения в сущность исследуемых объектов. 3. Любая типология всегда представляет собой некую абстракцию — идеальную модель, отражающую некоторые существенные признаки данного множества явлений, но заведомо абстрагирующуюся от других его признаков, рассматриваемых как несущественные. 4. Для данного множества явлений в зависимости от цели исследования может быть создано несколько принципиально различных типологий; поэтому, приступая к типологическому исследованию, необходимо предельно четко сформулировать его задачу, что и определит выбор параметров создаваемой типологии. 5. Процедура типологического исследования состоит в выявлении сходств и различий изучаемых явлений, в формулировании критериев их сопоставления («дифференциальных переменных») и в последовательном разделении анализируемого множества на составляющие его компоненты. 6. Дифференциальные переменные могут быть «тотальными» — применимыми ко всей совокупности объектов, или «избирательными» — отражающими признаки лишь какой-то части этих объектов. 7. Типология как совокупность типов всегда имеет иерархический характер, а сами типы могут принадлежать к различным таксономическим уровням. 8. Одной из центральных проблем типологического исследования является выбор некоторого конечного числа признаков. 9. Чистым

типом в узком смысле слова является модель, сконструированная на основании максимального набора тотальных признаков; там, где на смену тотальным приходят избирательные признаки, начинаются подтипы и т. д. 10. Типология явлений культуры должна основываться на формализованных критериях и поэтому в наиболее общей своей форме она отнюдь не обязательно отражает генетическое родство или этническую обусловленность объектов, существенные признаки которых отражены в той или иной модели.

В докладе «Роль количественного анализа массива явлений материальной культуры в типологическом исследовании» Д. В. Деопик (МГУ) исходил из первых четырех положений тезисов М. В. Крюкова. По мнению автора доклада, явления, чтобы быть типичными, должны обладать массовостью, быть неслучайными и практически неизменными на определенном отрезке времени. Автор проиллюстрировал высказанные им положения на примере классификации по форме. Часть устойчивых разновидностей формы (УРФ) получает обычно наименование типов. УРФ могут выделяться на разных уровнях некоторой общей классификационной решетки признаков для жилищ, керамики и пр. Эта решетка постепенно формируется в ходе конкретных типологических исследований в определенной сфере. Выделение типических УРФ — задача практическая, она считается решенной и работа прекращается, когда появляется «паспортный» список УРФ для данного общего явления, позволяющий однозначно отличить его от других, сопоставляемых с ним в данном случае.

В докладе Я. В. Чеснова «К характеристике понятия типа в изучении народной культуры» был поставлен вопрос об уточнении принципов типологического подхода в этнографии. Докладчик, разграничивая системные и несистемные факторы, только последние рассматривал как объект типологии. К несистемным факторам, по мнению автора, принадлежат условия, опосредствующие бытование этнографических явлений: локально-географическая среда, внешние условия (историческая среда), традиция (исторический субстрат). По мнению Я. В. Чеснова, традиция (исторический субстрат) может рассматриваться как преемственность производственно-бытовых процессов и преемственность идейно-эстетических представлений носителей народной культуры. Преемственность в развитии традиционно-бытовой культуры обеспечивает существование важнейших признаков — условий любого этнографического типа, т. е. устойчивости и локальности. Далее автор обратился к следующей, по его мнению, черте типа — изофункциональной противопоставленности. В качестве инструмента ее анализа он предложил использовать понятие изопрамы — линии, разделяющей области распределения различных типов одного и того же этнографического объекта (класса). Набор формально-морфологических черт Я. В. Чеснов относит к самому низшему уровню признаков типа. В своем локальном варьировании они образуют подтипы. В этнографическом исследовании традиционно-бытовой культуры типом, по мнению докладчика, следует считать устойчивый комплекс, который характеризуется особым ареалом, изофункциональной противопоставленностью другим комплексам и обнаруживает общее направление варьирования формально-морфологических признаков.

Важные проблемы рассматривались в докладе И. А. и Н. Н. Чебоксаровых «Экология и типы основных элементов материальной культуры». В нем авторы убедительно показали, что влияние экологических условий всегда и всюду было опосредствовано способом производства и социально-экономическим уровнем каждой конкретной этнической общности. Культура была в этом адаптационно-адаптирующем процессе своего рода связующим звеном между природой и человеком. С формированием человека и его расселением по поверхности земли в палеолите биологическая адаптация к экологической среде, механизмом которой был естественный отбор, стала заменяться адаптацией хозяйственно-культурной, ставшей основным фактором формирования хозяйственно-культурных типов во всех климатических поясах (жарком, теплом, умеренном, холодном).

Изучение хозяйственно-культурных типов показало, что они в своем развитии тесно связаны с особенностями географической среды. По мнению авторов, на основе теории о физико-географических процессах и учения о ландшафтной оболочке земли может быть создана схема агроклиматического районирования мира, выделены пояса и подпояса, вертикальные зональные фации (долинные, предгорные, горные); области пониженного, среднего и повышенного увлажнения, намечены развившиеся в разнообразных экологических условиях хозяйственно-культурные типы, а также связанные с

ними типы материальной культуры. В докладе отмечалось, что деятельность человека в рамках каждого хозяйственно-культурного типа всегда находилась в сложных балансовых корреляционных связях со средой, поскольку в природных сообществах—биоценозах существуют определенные структурные биотические отношения, которые человек своей хозяйственной деятельностью нарушает и видоизменяет, причем темпы использования человеком природных ресурсов стремительно возрастают, особенно в наши дни научно-технической революции. Доклад содержал также положение о том, что хозяйственно-культурные типы и слагающие их группы типов, типы, подтипы и локальные варианты элементов культуры претерпевают с течением времени существенные изменения, которые могут быть настолько глубокими, что на месте одного таксона иерархической лестницы возникает и развивается у тех же самых этносов и в той же экологической среде новый таксон аналогичного ранга. В силу динамичности процессов возникновения, разрушения и трансформации форм любых культурных явлений, а также образования всевозможных переходных и промежуточных вариантов их классификация не может быть жесткой, несмотря на ее несомненную иерархичность. Авторы считают, что в ходе истории локальные типы жилища, пищи, одежды и других элементов материальной культуры, непосредственно адаптированных к окружающей среде, сменяются новыми культурными комплексами, которые хотя и соотносятся с определенными экологическими условиями, но значительно более сложным образом. Адаптация к природной среде постепенно сменяется приспособлением самой этой среды к непрерывно растущим экономическим, общественным и культурным запросам людей. С наибольшей полнотой и определенностью это адаптирующее направление человеческой деятельности проявляется в СССР и других социалистических странах на базе хозяйственного и культурного планирования.

В докладе «Взаимосвязь типологии этносов и некоторых элементов культуры» А. И. Кузнецов проанализировал установившееся в советской науке представление о понятии «народность». По его мнению, племя представляло единство социального и этнического; этнические связи в нем были социально опосредованы. Человек входил в племя через свою принадлежность к социальной организации, и во всех отношениях, в том числе и в этнических, он выступал как член социальной организации. Разложение родового строя и появление классового общества означало разрушение единства племени, дифференциацию различных его связей. В классовую эпоху различные стороны жизни общества относительно самостоятельны, и связи между членами этнической общности непосредственные, прямые. Каждый из них непосредственно соотносит себя со всеми другими членами данного этноса. В этом основной критерий отличия племени как типа этнической общности родового строя от этнической общности классовой эпохи. По мнению автора доклада, этническая принадлежность личности не является свойством, возникающим в процессе производства, она не обуславливается производственными отношениями. Поэтому типы этнической общности не могут быть с обязательностью соотнесены с определенными общественно-экономическими формациями. Выделение же для каждой общественно-экономической формации своего типа этнической общности означает отождествление этнической общности и общества и приводит к надделению этнической общности признаками, присущими обществу. В особенности это относится к «народности», которую определяют как тип этнической общности рабовладельческого и феодального периода. Иногда народность понимают как общность людей, которая еще не успела сложиться в нацию. Наделяя «народность» такими признаками, как еще не сложившийся единый язык, единое самосознание, мы тем самым определяем ее как стадию в развитии «нации», как процесс, а не самостоятельное явление, которое может быть типом, таксономически равноценным «племеню» и «нации». В историческом плане процесс возникновения этнической общности характеризуется многоступенчатым этническим самосознанием, наличием наряду с формирующимся единым языком и общими чертами культуры нескольких диалектов или языков и культур, присущих различным этническим компонентам, участвующим в складывании новой этнической общности. А сложившаяся этническая общность характеризуется однозначностью этнических признаков: этнического самосознания, языка и культуры. Признаки же, которыми обычно наделяют «народность», неоднозначны.

Доклад С. А. Арутюнова: «Проблемы изучения систем жизнеобеспечения в этнической культуре» основывался на материалах армянской сельской культуры XIX —

XX вв. Под жизнеобеспечивающей системой автор понимает ту часть культуры, которая непосредственно направлена на поддержание жизнедеятельности ее носителей: поселения, жилище, одежда и пища. Основное внимание в докладе было уделено исходным принципам исследования этнических культур, проблеме экологического рассмотрения культуры, соотношению культуры и жизнеобеспечивающей системы и ритуально-престижным аспектам функционирования жизнеобеспечивающих систем.

С. А. Арутюнов подчеркнул, что изучение этнических культур требует помимо типологизации присущих им черт также и типологизации их зональной специфики на различных таксономических уровнях. В качестве основных исходных принципов типологического обобщения при сравнительном изучении этнических культур и их экологических вариантов могут выступать «общие» и «локальные» исторические типы культуры. Само выделение общего исторического типа производится либо только на основании наличия общих исторических закономерностей формирования, функционирования и развития социокультурных систем, либо на сочетании их с закономерностями другого порядка, например экологического. Выявление же локального исторического типа должно производиться путем конкретизации проявления общих закономерностей в определенных пространственно-временных рамках. В докладе были рассмотрены три вида типологизации. Первый — построение обобщенного типа системы жизнеобеспечения для армянской сельской культуры в целом. Второй — построение зональных типов жизнеобеспечивающих систем. Третий — построение региональных (локальных) вариантов (типов) обобщенного общearмянского типа системы жизнеобеспечения. Каждый из этих трех видов типологизации имеет три уровня.

В докладе Н. Р. Гусевой «О некоторых стагнирующих факторах в материальной культуре Индии» были рассмотрены вопросы взаимовлияния материальной и духовной культуры. Сложившийся в пределах четырех варн кастовый строй был кодифицирован религией индуизма, и межкастовые отношения, внутрикастовые обязанности и правила поведения стали считаться религиозными, дхармическими обязанностями каждого члена индусской общины. В число предписаний дхармического характера вошел ряд предписаний традиционного права, касающихся и развития материальной культуры общества, прямо и непосредственно связанных с развитием производительных сил. Создатели предметов материальной культуры должны были строго придерживаться правил, регламентирующих весь процесс производства и сбыта их изделий, что тормозило не только рост производительности труда, но и мешало внесению качественных изменений в производимые ими товары. Факторы, замедляющие рост новых общественных отношений и соответствующие им изменения в материальной культуре, заметно начали терять свою силу в процессе развития капиталистических отношений, но существенные сдвиги начались лишь после завоевания Индией независимости.

Б. В. Андрианов представил доклад «Географическая среда и типология форм земледелия и ирригации (на примере Средней Азии)». Докладчик отметил, что культура, являясь совокупностью различных предметов, механизмов и навыков, служит поддержанию и воспроизводству общественной жизни и как бы стоит между обществом и природой. Поэтому решение проблем типологии культуры вообще и особенно материальной культуры тесно связано с разработкой вопросов взаимодействия общества и природы. Б. В. Андрианов изложил теорию физико-географических процессов, характеризующую ландшафтную оболочку как совокупность сложных динамических систем различных рангов в трех разных уровнях — планетарном, региональном и локальном (топологическом). Наиболее четкую связь, по мнению докладчика, между планетарными закономерностями можно наблюдать при изучении хозяйственно-культурных типов. Примером же влияния региональных и топологических закономерностей на формирование особенностей материальной культуры могут служить формы земледелия и ирригационной техники в Средней Азии. В этом районе для каждой из природных зон — равнин, предгорий и гор — были характерны свои особенности соотношения форм земледелия и технические особенности ирригации. Автор выделяет поливное регулярное земледелие, условно-поливное (нерегулярное) и неполовное. Каждый из этих типов подразделяется на подтипы.

В докладе Р. Ш. Джарылгасиновой «Этногенез и типология материальной культуры» был поставлен вопрос о том, в какой мере типология материальной культуры отражает процесс происхождения того или иного этноса, его этническую историю

Опыт подготовки коллективных трудов «Типология жилища народов Восточной и Юго-Восточной Азии» и «Типология пищи народов Восточной и Юго-Восточной Азии» позволяет сделать следующие предварительные выводы: на ранних этапах этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии (в период неолита и ранней бронзы) типология материальной культуры теснейшим образом связана с хозяйственно-культурными типами; в период раннеклассового общества и особенно в период феодализма в каждом обществе (даже предположительно этнически однородном) формируются многочисленные формы материальной культуры, на основе которых в период позднего феодализма и особенно в период капитализма формируется «единый» своеобразный эталон того или иного явления культуры, который синтезирует в себе черты многих региональных особенностей и формируется, как правило, на базе культурных явлений, характерных для центральных районов (например, для Японии: Киото и Эдо; для Кореи: Сеул и Пхеньян). Позднее этот синтезированный тип и воспринимается как «японский» или «корейский». В современную эпоху в связи с глобальными процессами урбанизации, прежде всего затрагивающими материальную культуру, наблюдается тенденция утраты этнических признаков в различных сферах материальной культуры. Даже эти предварительные наблюдения говорят о том, что взаимоотношения между процессами формирования этноса и типологией материальной культуры очень сложны и неоднозначны.

В докладе В. С. Старикова «К изучению вопросов типологии традиционного жилища тунгусо-маньчжурских народов» рассматривалось развитие двух основных типов традиционного жилища всех тунгусо-маньчжурских народов. Первый тип сформировался у бродячих охотников на мясного зверя, одновременно занимавшихся рыболовством и собирательством (к этому типу относятся конические чумы), второй — у оседлых рыболовов и земледельцев и за долгий путь своего развития прошел два этапа, тесно связанных с природно-экологическими и экономическими факторами. Так появились две качественно различные группы постоянного каркасно-столбового жилища азиатско-океанского большого типа — углубленные в землю и наземные. Первые к настоящему времени почти полностью уступили место наземным жилищам. Землянки и полуземлянки пережиточно сохранились только у части нанайцев в Маньчжурии и в качестве сезонных жилищ рыболовов и охотников. Докладчик подчеркнул глубокую древность отапливаемой лежанки — кана, прошедшей длинный путь эволюции. Отапливаемая лежанка получила широкое распространение в северокитайском жилище, а также в стационарной или устанавливаемой на всю зиму монгольской юрте и монгольском прямо угольном постоянном жилище. Другая разновидность отопительной системы, развившаяся в Корее (ондоль), получила некоторое распространение и в городских жилищах. Тесное и длительное взаимодействие этносов, отметил докладчик, приводит не только к взаимобмену разными элементами материальной культуры, но и непосредственно влияет на процесс развития типологии их традиционного жилища. И эта закономерность является не национальной, а наднациональной чертой развития культуры, присущей при определенных условиях в принципе любому этносу независимо от характера происходящего взаимодействия.

С докладом «Некоторые общие черты традиционной культуры народов Восточного Индокитая» выступил аспирант Института этнографии АН СССР Н. Г. Дык Тхинь. Автор рассмотрел те общие черты традиционной культуры народов Восточного Индокитая, которые сформировались в период с мезолита до начала нашей эры. Следы их сохранились у народов Восточного Индокитая до наших дней. В докладе подробно проанализированы земледелие, орудия труда, жилище, транспортные средства, пища, одежда, татуировка, этногонимические мифы, народные верования, обряды, праздники, социальная структура.

В докладе Т. Ф. и Н. Ф. Аристовых «О связи этнографии с экономикой (производством)» на конкретных примерах был показан адаптивный характер утвари народов Закавказья (курдов, соседних с ними азербайджанцев, армян и др.), живущих в горах. Бытование национальной утвари, как отмечалось в докладе, обусловлено комплексом факторов, включающим географические и региональные особенности, различные хозяйственно-культурные типы, институт гостеприимства, типологию жилища и устройство в нем очага, неразделенные семьи, характер национальной пищи и т. д.

К. Ю. Мешков прочитал доклад «Корреляция материальной и духовной культуры», в котором он обратил внимание на реально существующую взаимосвязь между

основными элементами материальной культуры. В докладе также были поставлены вопросы о нефункциональных элементах жилища и костюма, обычаях, связанных с пищей, о влиянии духовной культуры на материальную.

Многие доклады иллюстрировались чертежами, картами (Б. В. Андрианов, Н. Н. и И. А. Чебоксаровы) и непосредственно вещами (Т. Ф. и Н. Ф. Аристовы).

По докладам разгорелись оживленные прения. Все выступавшие высказались за то, чтобы материалы симпозиума были опубликованы в виде отдельного сборника.

Семинар показал, что проблемы типологии имеют важное значение для разработки вопросов истории материальной и духовной культуры. На нем были впервые изложены различные точки зрения. Несмотря на то, что некоторые вопросы остались дискуссионными, симпозиум значительно продвинул вперед разработку проблем типологизации материальной культуры.

С учетом того, что в работе отдела Зарубежной Азии, Австралии и Океании, как и многих других подразделений Института этнографии АН СССР, проблемы типологии занимают видное место, участники симпозиума в принятой резолюции ходатайствовали перед дирекцией института о том, чтобы симпозиум работал постоянно и чтобы в дальнейшем на нем были поставлены проблемы типологии духовной культуры.

**А. И. Кузнецов**

## **ВСЕСОЮЗНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ „ДЖАНГАР” И ПРОБЛЕМЫ ЭПИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ**

Всесоюзная научная конференция фольклористов, посвященная калмыцкому эпосу «Джангар» и проблемам эпического творчества тюрко-монгольских народов, — третья по счету<sup>1</sup>, проходила в г. Элисте с 17 по 19 мая 1978 г. Она была организована Научным советом по фольклору при Отделении литературы и языка АН СССР, Институтом мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР и Научно-исследовательским институтом истории, филологии и экономики при Совете Министров Калмыцкой АССР.

В конференции приняло участие 324 человека — сотрудники научно-исследовательских учреждений и высших учебных заведений Москвы, Ленинграда, Элисты, Алма-Аты, Фрунзе, Ашхабада, Ташкента, Нальчика, Махачкалы, Грозного, Чебоксар, Казани, Уфы, Стерлитамака, Якутска, Улан-Удэ, Абакана, Кызыла, Горно-Алтайска, Новокузнецка, а также представители местных партийных и советских организаций Калмыкии.

На конференции обсуждались вопросы типологии и поэтики эпических жанров фольклора тюрко-монгольских народов, роль «Джангар» в истории и культуре калмыцкого народа, а также лингвистический аспект изучения «Джангара».

Конференция открылась исполнением фрагментов из «Джангара» одним из талантливейших джангарчи Давой Шавалиевым (магнитофонная запись). Со вступительным словом к участникам конференции обратился первый секретарь Калмыцкого обкома КПСС Б. Б. Городовиков, который охарактеризовал значение «Джангара» как величайшего памятника духовной культуры народа.

На двух пленарных заседаниях (17 и 19 мая) и на заседаниях трех секций (18 и 19 мая) было прочитано 77 докладов.

С докладом «Итоги и проблемы изучения Джангариады» выступил А. Ш. Кичиков (Элиста). Он уделил большое внимание типологической общности эпоса ряда тюрко-монгольских народов — калмыков, бурят, монголов, алтайцев, шорцев и др.

<sup>1</sup> На первой Всесоюзной конференции (1940 г.), приуроченной к 500-летию юбилею эпоса «Джангар», рассматривались вопросы его общественной и идейно-эстетической значимости. Вторая конференция (1967 г.) была посвящена 110-летию со дня рождения великого певца «Джангара» Ээяна Овлы.



Г. И. Михайлов (Москва) в докладе «Два цикла „Джангара“ (Опыт сравнительного изучения их)» проследил родство ойратских и калмыцких песен «Джангара». Сопоставление текстов проливает свет на время возникновения Джангариады и ее жанровую природу, позволяет судить об эволюции и бытовании некоторых образов и песен в целом.

Проблемам типологии сказительского искусства посвятил свой доклад Б. Н. Путилов (Ленинград). Охарактеризовав достижения и недостатки в изучении эпической традиции, он наметил ряд программных вопросов для исследования творческого мастерства исполнителей народного эпоса. Особое внимание докладчик обратил на необходимость выработки единого метода изучения этой сложной области эпосоведения.

Р. Б. Бердибаев (Алма-Ата), выступивший с докладом «Роль сказителя в системе эпической традиции тюрко-монгольских народов», говорил о процессе запоминания и характере воспроизведения эпоса сказителями разных народов.

Д. А. Павлов (Элиста) рассказал о трех периодах в развитии калмыцкого литературного языка и о влиянии на него произведений народно-поэтического творчества, в частности героического эпоса «Джангар».

Доклад Б. Л. Рифтина (Москва) был посвящен анализу синьцзянской версии монгольской эпической поэмы о Хонгоре, записанной в конце 30 — начале 40-х годов нашего столетия от монгольского исполнителя Манджина. Им были проанализированы традиционные и оригинальные мотивы данного произведения.

В докладе С. И. Вайнштейна и Р. С. Липец (Москва) «Проблема взаимосвязи эпоса и народного изобразительного искусства кочевников Евразии» подчеркивалась важность обращения фольклористов при изучении эпоса к древним памятникам изобразительного искусства. Особое внимание докладчики уделили общности элементов художественной системы «скифо-сибирского звериного стиля» в изобразительном искусстве кочевников Евразии и в эпосе. Выявление этой общности важно для периодизации эпоса и определения контактов тюрко-монгольских народов в период формирования эпического жанра.

П. А. Трояков (Абакан) в докладе «К вопросу о выяснении социально-бытовых истоков в эпических жанрах» подчеркнул, что этноисторические реалии в эпических произведениях тюрко-монгольских народов большей частью дают не адекватное, а символическое отражение действительности, и попытался объяснить причины этого явления.

Х. Г. Короглы (Москва) в своем докладе проследил этногенетические связи монголов и древних тюрков Южной Сибири по материалам их генеалогических легенд, преданий и эпоса.

«Героика эпоса монгольских народов» — тема доклада И. К. Илишкина (Элиста), основанного на анализе мотивов Гэсэриады, «Сказания о походе монгольского Убаши-хун-тайджи против дорбон ойратов» и калмыцкого «Джангара».

В докладе «Сравнительный анализ языка эпосов „Гэсэр“ и „Джангар“» Ц. Б. Цыдендамбаев (Улан-Удэ) сопоставил грамматическую структуру, фонетическую систему и лексику языка эпосов бурят и калмыков. Он сделал некоторые выводы о локализации эпических сюжетов.

У. Э. Эрдниева (Элиста) говорила об идейно-исторической основе «Джангара», отражающей тенденцию к сплочению разрозненных, в частности ойратских, племен.

Некоторых историко-поэтических реалий «Джангара» коснулся А. В. Кудряков (Москва), уделяя особое внимание проблеме его научного перевода.

Пленарные заседания первого дня работы конференции завершились выступлением народного поэта Калмыкии, лауреата Государственных премий СССР и РСФСР Д. Н. Кугультинова о традициях «Джангара» в калмыцкой советской литературе.

В последующие дни, 18 и 19 мая, проходили секционные заседания. Работали три секции:

1) «„Джангар“ и проблемы поэтики эпоса»; 2) «„Джангар“ и проблемы типологии эпоса»; 3) «„Джангар“ и лингвистические проблемы изучения эпоса».

В выступлении на заседании первой секции И. В. Пухов (Москва) показал степень устойчивости архаических элементов в героическом эпосе тюрко-монгольских народов Сибири и калмыцком «Джангаре».

М. И. Тулохонов (Улан-Удэ) рассмотрел изображение эпического мира в улигерах. Д. Г. Дамдинов (Улан-Удэ) дал текстологическую характеристику эпиче-

ских произведений ононских хамниган; Ш. Ибраев (Москва) и Б. Б. Манджикова (Элиста) проанализировали художественные средства эпоса. С. А. Галин (Стерлитамак) и Т. О. Бембеев (Элиста) говорили об эпическом стихосложении.

А. Х. Танкиев (Грозный) рассмотрел в разных аспектах героико-эпические песни вайнахов «Илли».

Несколько докладов было посвящено фантастико-приключенческим мотивам в эпосах «Героглы» (Б. Мамедязов и А. Дурдыева, Ашхабад) и «Джангар» (М. Э. Джимгиров и Т. Г. Борджанова, Элиста). Об эволюции героических мотивов в «Манасе» говорил А. Садыков (Ош); Ц. К. Корсункиев (Элиста) выступил с докладом «От мифа к эпосу (мотив о метком стрелке)».

Принципы типизации в древних мотивах и сюжетах шорского эпоса были проанализированы в докладе А. И. Чудоякова (Новокузнецк). Происхождению Гэсэриады посвятил свое выступление М. П. Хомонов (Улан-Удэ); использованию поэтики «Джангара» в современном калмыцком романе — Р. А. Джамбинова (Элиста).

В докладе Н. Л. Жуковской (Москва) «Семантика чисел в калмыцком эпосе „Джангар“» была показана роль сакральных чисел, чисел-символов и чисел, выполняющих в фольклоре преимущественно художественную функцию. Особое внимание было уделено триаде — одному из структурных элементов мифологии народов мира, «магической семерке» и сакральному числу 108, которому в буддизме придается большое значение.

Сходство и различие в изображении персонажей в национальных версиях эпических песен «Джангара» отметил Э. Б. Овалов (Элиста).

Значительное число докладов на заседаниях второй секции было посвящено сравнительно-типологическому, сравнительно-историческому и сравнительно-генетическому изучению эпических жанров фольклора разных народов.

А. К. Салмин (Чебоксары) в докладе «Героические традиции чувашского и калмыцкого сказочного эпоса» проследил природу жанровой специфики сказочного эпоса у народов, генетически неродственных (чувашей, мордвы, и др.).

В ряде докладов было прослежено сходство калмыцкого эпоса «Джангар» с другими эпосами тюрко-монгольских народов: с туркменским эпосом «Героглы» (Ш. Халмухаммедов, Ашхабад), с эпосом западносибирских татар (Ф. В. Ахметова, Казань), кумыкским эпосом (А. Х. Аджиев, Махачкала), башкирским (М. М. Сагитов, Уфа). О взаимосвязи киргизского эпоса «Манас» с другими тюрко-монгольскими эпосами говорила Р. Кыдырбаева (Фрунзе).

Д. С. Дугаров (Улан-Удэ) проанализировал две бурятские версии «Джангара» и возможные причины их бытования в Забайкалье.

Изучению эпоса как художественного явления был посвящен доклад В. И. Чичинова (Горно-Алтайск).

В ряде докладов рассматривалось отражение в калмыцком «Джангаре» и других тюрко-монгольских эпосах исторического прошлого: обряда инициаций (Ж. К. Лебедева, Якутск), семейно-брачных отношений (С. И. Вайнштейн — Москва и Д. Д. Шалхаков — Элиста), материальной культуры (А. Е. Пахутов, Элиста), «древа жизни» (А. Г. Митиров, Элиста).

Д. Таштемиров (Фрунзе) остановился на исторических корнях фольклорных связей тюркоязычных народов.

На заседаниях третьей секции, где рассматривались лингвистические проблемы изучения «Джангара» и других тюрко-монгольских эпосов, выступали ученые из Элисты (У. У. Очиров, С. М. Трофимова, Д. А. Сусеева, В. О. Поляев, С. С. Харькова, В. Э. Очир-Гаряев, М. У. Монраев, Э. Ч. Бардаев) и других городов — О. В. Субракова (Абакан) и С. Л. Чариков (Ленинград). Фразеологию эпических памятников монгольских народов рассмотрели Г. Ц. Пюрбеев (Москва), Р. Ш. Цыденжапов и С. Ш. Чагдуров (Улан-Удэ).

Второе пленарное заседание, 19 мая, было посвящено в основном роли Джангариады в истории культуры калмыцкого народа. Оно началось с теоретико-практического семинара «Искусство джангарчи», открывшегося выступлениями современных исполнителей «Джангара» — К. Лиджиева, О. Манджиева, Н. Джукаева и Б. Кюсكيةва. В обсуждении типологии исполнительства участвовали как делегаты конференции, так и сами джангарчи.

Большое внимание было уделено проблеме взаимоотношения индивидуального творчества эпического певца и традиции, а также исполнительской традиции калмыцких и монгольских певцов. О калмыцких и монгольских джангарчи говорил Н. Ц. Биткеев (Элиста), о якутских олонхосутах — В. В. Илларионов (Якутск), об особенностях исполнительской манеры олонхосутов и джангарчи — Э. Е. Алексеев (Москва). И. Б. Шинжин (Горно-Алтайск) выступил с докладом об алтайском кае, дав подробное определение различных видов горлового пения. Владея сказительским мастерством, он продемонстрировал эти виды под аккомпанемент топшуура — алтайского двухструнного музыкального инструмента.

Несколько докладов ученых из Элисты было посвящено отдельным калмыцким джангарчи: Д. Шавалиеву (В. Церенов), Мукебюну Басангову (Н. Б. Сангаджиева), Муушке Дорджиеву и Т. Лиджиеву (Б. Б. Оконов).

Народность эпоса «Джангар» была охарактеризована в выступлении А. И. Сусеева (Элиста); об идейно-эстетической основе этого эпоса говорила О. Д. Мукаева (Элиста); о взаимоотношении литературы и фольклора, в частности эпоса монголоязычных народов, — В. Д. Пюрвеев (Элиста) и Г. О. Туденов (Кызыл).

Роль «Джангара» в формировании сознания калмыцких революционных деятелей и национальной интеллигенции рассматривалась в докладе А. И. Наберухина (Элиста), в развитии изобразительного искусства — В. И. Эдокова (Горно-Алтайск), в современной культуре — И. Н. Басангова (Элиста).

Эпическая география «Джангара» была прослежена Н. Ц. Биткеевым, а его изучение в дореволюционном отечественном калмыковедении — Л. С. Бурчиновой (оба докладчика из Элисты).

Подводя итоги, следует отметить, что конференция проделала большую работу. Рассмотрены вопросы методологии и методики изучения эпических жанров фольклора, характер межэтнических общностей и связей в эпическом творчестве тюрко-монгольских народов и др. Конференция очертила круг первоочередных задач в исследовании эпосоведения. Основные из них сформулированы в принятой рекомендации:

«Шире и глубже разрабатывать теоретические вопросы эпоса, методику его изучения...

Внедрять в исследования калмыцкой Джангариады сравнительное изучение эпических памятников других народов СССР.

Усилить комплексное исследование проблем эпического творчества тюрко-монгольских народов с привлечением помимо фольклорных материалов данных этнографии, археологии, психологии и других научных дисциплин.

Включить в научные исследования эпического творчества тюрко-монгольских народов вопросы взаимосвязи эпоса и народного изобразительного искусства».

Из конкретных мероприятий в рекомендациях указывалась целесообразность разработки специальных программ по изучению эпической традиции, создания обобщающих коллективных работ по разным проблемам эпоса, интенсификации издания эпических памятников.

С заключительной речью от имени Научного совета по фольклору при Отделении литературы и языка АН СССР выступил Б. Н. Путилов. Он отметил, что конференция прошла на высоком теоретическом уровне и была хорошо организована.

Действительно, к открытию конференции были изданы тезисы докладов и сообщений, сборник статей о «Джангаре», а также сборник текстов, в который вошли все известные калмыцкие версии песен «Джангара» (на калмыцком языке). Ход работы конференции систематически освещался на страницах газет «Халмг унн», «Советская Калмыкия», по местному радио и телевидению. В Научно-исследовательском институте истории, филологии и экономики при Совете Министров Калмыцкой АССР была организована выставка книг по джангароведению и произведений калмыцких художников, выполненных по сюжетам и мотивам «Джангара».

Кроме того, в целях ознакомления участников конференции с живым калмыцким фольклором для них специально были продемонстрированы фильмы о Калмыкии и показана новая фольклорно-этнографическая программа ансамбля «Тюльпан». Перед ними выступили также коллективы художественной самодеятельности Республиканского дома народного творчества и студенческие самодеятельные коллективы.

Н. Ц. Биткеев

Этнография, археология, история в последнее время при исследовании человеческого общества все шире используют достижения других наук. Одна из таких наук — биология, особенно много дающая, в частности, антропологии и этнографии, что проявилось в ходе XIV Международного генетического конгресса.

Такие конгрессы созываются с 1899 г. До второй мировой войны они именовались то конгрессами, то конференциями и собирались нерегулярно. В послевоенное время они созываются раз в пять лет; их постоянный организатор — Международная генетическая федерация (МГФ); сделанные на конгрессах доклады и сообщения регулярно публикуются.

XIV конгресс проходил в Москве с 21 по 30 августа 1978 г. В его работе приняли участие более 2 500 ученых из 50 стран. Было заслушано около 1 700 докладов и сообщений, в том числе 400 от СССР. Открыл конгресс вице-президент АН СССР акад. Ю. А. Овчинников. Приветствие Совета Министров СССР участникам конгресса огласил заместитель Председателя Совета Министров СССР акад. В. А. Кириллин. Затем выступил с приветствием президент МГФ О. Френкель (Австралия), после чего президент XIV конгресса акад. Н. В. Цицин (СССР) сделал обзор современных достижений и перспектив развития генетики. Было решено, что следующий конгресс состоится в Дели (Индия) в 1983 г. На заседании совета представителей МГФ ее новым президентом был избран акад. Д. К. Беляев (СССР).

Проблемы, связанные с историческими дисциплинами, затрагивались и в докладах, и в сообщениях, прочитанных на пленарных заседаниях; по преимуществу они освещались на симпозиумах «Проблемы эволюционной и популяционной генетики», «Генетика и проблемы биосферы», а также в секциях «Генетика развития», «Генетика поведения» и особенно «Антропогенетика»<sup>1</sup>. Например, для обществоведов представляет интерес доклад С. К. Бернстайн и Дж. Е. Боумэн (США). Л. Капту Ноче (Камерун) «Генетическая вариабельность человеческих популяций», которые на примере населения Камеруна охарактеризовали антропологическую изменчивость разных групп общества. Г. И. Веренич (СССР) сообщила о вариациях онтогенеза у полешуков, живших в различных природных условиях. Н. Л. Артемчук и Н. Г. Озерецковская (СССР) в докладе «Проблемы инбридинга в изолированных популяциях» показали, как в замкнутых человеческих коллективах вызываемое изоляцией кровосмешение способствует появлению аномалий. А. Морони, О. Росси, П. Меноцци и А. Анелли (Италия) привели данные о сардинских горцах, П. Дарлю (Франция) — о своей работе по изучению генеалогий среди обитателей изолированных деревень в Пиренеях; Б. В. Лавряшин (СССР) исследовал обитателей горной Шории.

Противоречивыми оказались оценки исторического места расовых признаков. Л. Торренато, Л. Улицци, А. Сан-Мартини (Италия) продемонстрировали на материалах XIX столетия большую роль социально-экономических условий жизни человека, нежели генетических факторов, для нормального развития основной массы населения. Доклад И. П. Чяпулиса (СССР) был посвящен антропологическому исследованию литовцев. Ж. Констанс (Франция) сообщил о результатах сравнительного исследования жителей европейского Средиземноморья, с одной стороны, сенегальцев и пигмеев Тропической Африки — с другой. А. И. Микучич (СССР) показал наличие среди внешне однородного населения Белоруссии генетически неоднородных групп, географические границы которых не совпадают с границами исторически известных племен Приднепровья и бассейна Припяти.

Были представлены также доклады, продемонстрировавшие большое научное значение расовых исследований. Л. П. Осипова и Р. И. Сукерник (СССР) привели генетические данные о происхождении кумандинцев и челканцев Алтая, лесных нен-

<sup>1</sup> Излагая содержание выступлений, мы всюду опускали преобладавшие в них сугубо биологические подробности и специально выделяли сторону дела, интересующую этнографов, археологов и историков.

цев Нижнего Приобья, тундровых ненцев Енисея и нганасан Таймыра; К. К. Плато, Р. М. Гарруто и Д. К. Гайдусек (США) — данные по демографии коренных популяций Австралии и Океании. К этой же теме примыкает сообщение Дж. К. Пронка, В. Дж. Янсена, Р. Р. Френтса и А. В. Эрикссона (Нидерланды) об отличиях в составе слюны у русских, финнов, датчан и доклад Е. М. Эйллиамса и П. С. Харпера (Англия) о генетическом родстве уэльских цыган с их индийскими предками. О. В. Жукова, М. А. Бронникова, Ю. Г. Рычков (СССР) в докладе «Генетический полиморфизм и геногеография народов Северной Азии» подвели итоги антропологическому генетическому изучению 63 групп населения, относящихся к 13 различным народам Сибири. Н. Е. Таусик, Т. Таусик, О. В. Жукова, А. А. Мовсесян, В. А. Шереметьева и Е. В. Ящук (СССР) предложили использовать данные о генетической дифференциации разных групп населения Сибири для этнической привязки конкретных археологических культур Северной Азии.

В некоторых докладах ставились малоизученные, но весьма интересные вопросы, нуждающиеся в дополнительном исследовании на более широких материалах. В докладе Д. Э. Бауман (СССР) «Гипнабельность человека как наследуемое свойство» рассматривалась наследуемость повышенной впечатлительности и внушаемости у народов Дальнего Востока, что важно, в частности, для выработки «коллективной психологии» общества. Р. К. Гулати (Индия) в докладе «Генетический статус каст» изложил сведения об индийских кастах как сложных эндогамных образованиях, состоящих из субкаст, биологическое и культурное родство которых исторически не всегда совпадает (например, касты кумбхара, колис и брамин в Махараштре). В. Г. Мдивани (СССР) в докладе «Генетический груз популяций и проблемы экологии человека в Грузии» осветил вопрос о генетических изменениях при длительном воздействии климатического, географического, радиационного, магнитного, биохимического, эпидемиологического и иных природных факторов. О. Л. Курбатова и Ю. Г. Рычков (СССР) в докладе «Важнейшие особенности генетического процесса в населении большого города» рассказали, как в XX в. в Москве осуществлялась панмиксия — массовое смешение населения, пришедшего с обширной территории, и как это повлияло на формирование антропологического облика москвичей. Их выводы иллюстрировали своими материалами по отдельным группам жителей столицы СССР Р. И. Хильчевская, А. В. Шурхал, В. Д. Прохоровская и Ю. П. Алтухов (СССР). Дж. Зунига Иде (Чили) рассмотрел на материалах архивов католических церквей с 1900 по 1975 г. генеалогию жителей долины южноамериканской р. Элка.

Итоги конгресса, прошедшего с большим успехом, еще раз свидетельствуют, сколь важно учитывать при анализе процесса развития человеческого общества данные различных наук, подходящих к проблеме с разных сторон и затем объединяющих свои усилия.

**А. Я. Шевеленко**

## КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ

В мае 1978 г. группа сотрудников Старо-черкасского музея-заповедника работала в Вешенском районе Ростовской области. Руководил историко-этнографической экспедицией научный сотрудник музея Б. М. Порядин.

Цель экспедиции — изучение социально-экономического развития донских казаков верховых станиц в XIX—XX вв., а также сбор материалов для основной исторической экспозиции музея по темам: «Хозяйственная деятельность казаков верхнедон-

ских станиц», «Жилище», «Ремесло и торговля».

Были обследованы станицы Вешенская и Базковская, хутора Кружилинский, Дубовский, Колундаевский, Гороховский, Антиповский.

Было опрошено 25 информаторов — местных жителей из казаков в возрасте 60—80 лет.

Основным занятием местных жителей были земледелие и скотоводство. Выращивали ячмень, рожь, пшеницу,

кукурузу, подсолнечник. Почву обрабатывали одно- или двухлемешным плугом. Боронили деревянной бороной. Запрягали лошадей и быков. Хлеб убирали косами, молотили каменными катками и цепями. В каждом хозяйстве держали лошадей, коров, коз, домашнюю птицу. Скот использовали для собственного нужд и для продажи. Процветало рыболовство. Ловить рыбу мог каждый казак в пределах своего хутора.

На приусадебном участке (подворье) выращивали картофель, помидоры, огурцы, капусту.

Дворы, в большинстве случаев небольшие, ограждались плетнем, в них в небольшом количестве росли фруктовые деревья.

Преобладающим типом жилища в обследованном районе был трех- и четырехкомнатный дом — курень. Широко был распространен трехкомнатный курень со следующим расположением комнат: прихожая (передняя), стряпчая (кухня), горница (зал). Печь расположена так, что обогревала все три комнаты. В прихожей и кухне стояли деревянные кровати, украшенные резьбой. Вдоль свободных стен на кухне стояли длинные деревянные лавки на четырех или шести ножках и стол. Украшением кухни, а иногда и зала являлся шкаф для посуды (горка), часто встречающийся и сейчас. Окованные железом сундуки, использовавшиеся для хранения одежды, стояли в прихожей или «зале». Обязательной принадлежностью зала был «красный угол» с одной или несколькими иконами.

Дома строились из полубревен или пластин, соединенных врубкой. Для устройства кровли использовали камыш, чакан, солому. Полы были земляные. Резные украшения для фронтонов, карнизов, наличников в большинстве случаев делали хозяева дома или местные умельцы.

В Вешенском районе широко было распространено искусство плетения. Из лозы и чакана плели корзины, сундучки, *сапетки* (емкости наподобие сосуда для хранения сыпучих тел, яиц), *половники* (плетеные ложки для вылавливания вареников) и т. д.

Из дерева делали домашнюю утварь (скамьи, кровати), посуду.

В убранстве куреня преобладали самодельные вещи, в то время как в низовых станицах — привозные. Изделия, в основном, делались для нужд семьи, реже — на продажу. Имена многих умельцев бы-

ли широко известны. Есть сведения о существовании преемственности в занятиях. «Делали и дед, и отец», — часто говорили информаторы. Экспедицией была приобретена плетеная этажерка, изготовленная уроженкой хутора Гороховского А. П. Григорьевой (1928 года рождения). Плетением занимались и ее родители. Материалы, собранные у казаков низовых станиц (Старочеркасская, хутора Красный, Рыковский, Задон), дают возможность говорить о том, что они были менее склонны к ремеслу.

В обследованных районах была широко развита торговля — и не только в крупных станицах, но и на хуторах.

В ходе работы было собрано 103 экспоната, в том числе одежда, домашняя утварь, сельскохозяйственные орудия, керамика, письма и фотографии времен первой мировой войны.

Полученный экспедицией материал хранится в фондах Старочеркасского музея-заповедника.

С. В. Черныцын

\* \* \*

Краснодарский государственный историко-археологический музей-заповедник совместно с историческим факультетом Кубанского Госуниверситета провел с 8 по 20 июля 1978 г. первую этнографическую экспедицию в Мостовский район Краснодарского края.

В состав экспедиции входило 20 человек, начальник экспедиции Трехбратова А. Ф. — зам. директора Краснодарского исторического музея. В составе экспедиции работали 3 отряда, каждый из 6 человек: 2 научных сотрудника, 2 студента КГУ, фотограф и художник. Первый отряд (руководитель К. Е. Волкова) обследовал станицы Баракаевскую и Переправную, второй отряд (начальник Н. А. Корсакова) — станицы Хамкетинскую и Переправную; третий отряд (руководитель О. П. Куликова) обследовал станицы Бесслзнеевскую и Губскую. Цель экспедиции — сбор материала по истории материальной и духовной культуры линейных станиц Кубани конца XIX — начала XX вв. для этнографического музея «Кубанская станица», создаваемого в Краснодаре.

Указанные станицы возникли в 60-е годы XIX в. Казаки этих станиц, называвшиеся линейными, т. к. охраняли Кавказ-

скую Новую оборонную линию, формировались в основном из переселенцев из русских губерний. В ходе работы экспедицией выявлен интересный материал по теме: «Народные промыслы и ремесла Кубани конца XIX—начала XX вв.», в частности, различного типа ткацкие станки, прялки, деревянные ступы для обработки конопли; бочки для отбеливания полотна. Собрана большая коллекция из домотканого полотна: скатерти, покрывала, рушники с разнообразным орнаментом. Экспедиция приобрела также экспонаты, характеризующие гончарное производство обследованного района; предметы домашней утвари, изготовленные из дерева; сельскохозяйственные орудия; образцы казачьей одежды конца XIX—начала XX века.

Все полевые наблюдения подробно фиксировались. Сделано много фотографий, зарисовок жилищ и хозяйственных дворов. За время работы экспедиции собрано более 700 предметов, датируемых концом XIX—началом XX века, которые характеризуют материальную и духовную культуру станиц предгорной части Краснодарского края.

Материал хранится в фондах Краснодарского государственного историко-археологического музея-заповедника.

**Н. А. Корсакова**

\* \* \*

В июле—августе 1978 г. кафедрой истории СССР досоветского периода Пермского государственного университета были продолжены полевые этнографические исследования на северо-востоке Пермской области.

Верх-Яйвинская этнографическая экспедиция в составе 6 студентов исторического факультета и члена Союза художников РСФСР А. Н. Тумбасова работала в селе Верх-Яйва и деревнях Замельничная, Ерзовка, Гашково, Осинники, Коченгино, Махнева, Шубино, Гари (Верх-Яйвинский сельсовет) и д. Камень одноименного сельсовета Александровского района. Руководил экспедицией преподаватель кафедры Г. Н. Чагин. Цель экспедиции—продолжение изучения традиционно-бытового уклада русского старожильческого населения, выявление устойчивых черт и новаций в культуре, а также сбор вещевых материалов для Соликамского краеведческого музея.

Во всех поселениях собирался материал по истории заселения региона, микротопонимии, по хозяйству и материальному быту. Личные наблюдения и устная информация фиксировались каждым участником экспедиции в полевых дневниках, многие объекты засняты на фотопленку, а художником выполнено около 60 живописных и графических работ.

Для этнографов Верх-Яйвинский сельсовет представляет большой интерес. Его территория начала осваиваться русским населением в связи с открытием Артемием Бабиновым в 1597 г. прямого пути в Сибирь. Бабиновская дорога (в истории она известна по имени первооткрывателя) до 80-х годов XVIII в. являлась официальным государственным трактом в Сибирь, но позже она использовалась для перевозки и проезда людей из Соликамска в Верхотурье.

Большинство поселений Верх-Яйвинского сельсовета возникли в XVII в. Наиболее ранние расположены по берегам рек, остальные удалены от них на 1,5—2 км. Объяснялось это тем, что на раннем этапе освоения края здесь проживало только служилое население. По мере роста населения и перехода к земледелию поселения возникли там, где были лучше пашенные земли.

Экспедицией сняты планы всех поселений, записаны сведения от старожилов по истории их возникновения. Планировка поселений, обусловленная рельефом местности, была рядовой; уличная—только в д. Махнева.

Усадьбы крестьян везде были однотипные: трехкамерное жилище—изба, сени, вторая изба,—соединенное с двухъярусным двором. В раннем варианте второй избы не было и ее место занимала хозяйственная клеть.

Традиционный костюм был северорусского типа: у мужчин туникообразная рубаха и штаны из грубой домотканой полосатой ткани; у женщин—сарафан (дубас). Верхняя одежда—понитки, зипуны, шубы. Из обуви бытовали бахилы, бродни, коты, уледи, валенки. Экспедицией собраны разнообразные орудия труда, посуда, предметы домашнего обихода, украшенные резьбой и росписью, наличники, кованые дверные петли-жиковины, деревянные спицы-вешалки в форме птицы и оленя, резные набелки—детали бёрда от ткацкого станка и многое другое.

Наиболее ценной является коллекция

расписных и резных копыльных прялок (пресниц), а также трепал, которыми удаляли кострику при обработке льна и конопля. Своеобразие верх-яйвинских прялок в том, что они имеют массивную лопасть — 25—30 см в ширину и 40—45 см в высоту, — с сержками внизу и, как правило, с семью головками вверх. Лопасть покрывалась трехгранномчатой резьбой, центральной фигурой ее была солнечная розетка. По форме, орнаментации и названию эти прялки близки северодвинским. Трепала были ножевидной формы, с рукояткой «кобылкой» и «носом», которые иногда имели форму головы коня. Трепала украшались резными солнечными розетками.

Большим успехом экспедиции является обнаружение крестьянских изб в с. Верх-Яйва, деревнях Замельничной, Гашково, Гари, Коченгино, в которых сохранились расписные интерьеры. Авторами этих жи-

вописных работ были вятские мастера, артели которых брали подряды на строительство домов и различных хозяйственных построек на обследованной территории. Из вышеупомянутых деревень вывезены детали печных окладов, залавки, шкафы, полки (грядки), которые были расписаны в первой половине XIX в. Все эти предметы являются подлинными произведениями народного искусства.

Привезенные участниками экспедиции 155 экспонатов, полевые записи, фотографии и отчет об ее работе переданы на постоянное хранение в Соликамский краеведческий музей.

На материалах Верх-Яйвинской, а также предыдущих Урольской и Симской экспедиций в Соликамском краеведческом музее развернута выставка по культуре и быту русских крестьян Северного Прикамья.

Г. Н. Чагин





## ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Witold Armon. *Polscy badacze kultury Jakutów*. Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk, 1977, 180 s.

Труды польских дореволюционных исследователей (в подавляющем большинстве политических противников русского царизма) играют важную роль в сибиреведении. Благодаря подвижничеству таких ссыльных революционеров, как В. Сорошевский, Э. Пекарский, Н. Виташевский, С. Ястремский и др., еще во второй половине XIX в. контуры домарксистского якутоведения приобрели почти законченные очертания. Вкладу польских исследователей в изучение Сибири посвящена рецензируемая книга Витольда Армона «Польские исследователи культуры якутов».

Названная монография — итог многолетней работы автора над обширной литературой и архивными документами. При этом он использует не только польские, но и русские источники. Иначе и быть не могло: ведь основная творческая деятельность польских ученых-якутоведов протекала в России.

В книге представлены 25 поляков-исследователей, которые оставили ценнейшие этнографические, лингвистические, а также фольклорные работы, написанные по материалам, собранным в результате тесных личных контактов с якутами.

В. Армон не ставит цели (что совершенно верно!) детально пересказывать труды исследователей, которым посвящена книга. Не пытается он и систематизировать, например, вопросы якутской этнографии: «Ввиду наличия прекрасной и хорошо известной книги Вацлава Сорошевского „12 лет в краю якутов“ (в русском варианте „Якуты“. — В. И., И. Л.), — пишет он, — специальное рассмотрение народной культуры якутов было бы повторением Сорошевского своими словами» (стр. 15).

В. Армон поставил перед собой (и успешно решил) гораздо более важную научную задачу. Он показал внутреннюю эволюцию исследований польских этнографов, лингвистов, фольклористов по якутам. В книге прослеживается как влияние различных научных школ второй половины XIX в. на труды польских ученых, так и влияние польских исследователей на развитие сибиреведения в целом. С волнением читается страница, где описываются труднейшие условия, в которых приходилось работать польским ученым (в особенности ссыльным революционерам).

Для характеристики польских исследователей автор использует не только литературу, но и богатые документальные источники. Архивные разыскания велись им в хранилищах Советского Союза и ПНР. Он ввел в научный оборот совершенно новые данные о таких польских этнографах, как В. Сорошевский, Э. Пекарский, А. Шиманский и др.

Пересмотрены и устаревшие взгляды и оценки. Например, в работе В. Армона заметное место занимает новая интерпретация творческого метода Н. Виташевского, которым он заинтересовался еще в студенческие годы и о котором напечатал обстоятельную статью. Материалы статьи, ныне вошедшей в монографию, обновлены в свете последних данных. Благодаря кропотливым изысканиям ученого впервые открыты для польского читателя Ю. Матушевский, Т. Августиневич, З. Венгловский, Я. Котон, Ф. Богданович, Я. Строжецкий и др. В этом плане опять-таки чрезвычайно интересны архивные находки. Так, например, в разделе о Я. Строжецком — этнографе, «приспособившем к полевым исследованиям фотоаппарат и фонограф» (стр. 151), сообщается, что он на севере Якутии сделал тысячи фотографических снимков (часть их хранится в архиве ЦК ПОРП), а также записал в 1902 г. на 12 валиках фонографа шаманское камлание, кумысную песнь и др. Весьма возможно, что редчайшие фонографические записи, отправленные тогда Строжецким в Петербург, сохранились по сей день в каких-либо музыкальных «запасниках». Стоило бы их поискать!

В. Армона интересуют и неизданные рукописи польских якутоведов XIX в. Вслед за Л. И. Ровняковой<sup>1</sup> он сообщает, что в архиве Географического общества (Ленинград) хранится второй том капитального труда В. Серошевского «Якуты», подготовленный к печати еще в 1902 г., но так и неизданный. А в архивах Варшавы и Кракова находится крупная (неоконченная) работа А. Шиманского «Якутская земля и ее обитатели». Есть указания и на ряд других интереснейших рукописных материалов, до сих пор неизвестных советским исследователям.

Доскональное знание предмета позволяет В. Армону разрешать порой и затянувшиеся споры, касающиеся личности исследователей или оценки их работ. Можно привести лишь два примера. Так, он снимает с А. Шиманского бытовавшее в литературе нелепое обвинение, что будто бы тот предлагал полиции свои услуги по слежке за «ссылными». Он показывает также истинную подоплеку появления статьи В. М. Ионова (1914 г.), где автор громил «Якутов» В. Серошевского, как считает В. Армон, по подделке Э. Пекарского. Впрочем, по нашему мнению, В. Армон склонен несколько преувеличивать «антагонизм» между двумя выдающимися якутоведами — В. Серошевским и Э. Пекарским. Об этом говорит, например, тот факт, что во втором польском издании «12 лет в краю якутов» (1935 г.) В. Серошевский называет Э. Пекарского «товарищем по ссылке»<sup>2</sup> и довольно часто ссылается на «Словарь якутского языка» Э. Пекарского, присланный автором В. Серошевскому в Польшу (1927 г.).

Наконец, в процессе своего исследования В. Армон попутно оценивает и труды советских ученых, имеющих отношение к его теме. Так, он положительно отзывался о работах А. И. Андреева, Ф. Г. Сафронова, Г. У. Эргиса, С. И. Боло и др. Вместе с тем вслед за Б. О. Долгих, А. И. Новгородовым, С. А. Токаревым<sup>3</sup> и Г. Свенко<sup>4</sup> он критикует брошюру Г. П. Башарина «Обзор истории этнографии дореволюционной Якутии» (Якутск, 1965 г.), отдельные положения которой справедливо называет «совершенным недоразумением» (стр. 114).

Представляется целесообразным издать содержательную и полезную книгу В. Армона в русском переводе в нашей стране; она нужна советским сибироведам, которые далеко не все владеют польским языком. Да и для массового читателя она имеет большой познавательный интерес.

В. Ф. Иванов, И. А. Ласков

Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd. 1 (1—5), Berlin — New York, 1977, S. 703.

Вышел первый том «Энциклопедии сказки» — событие, имеющее огромное значение для всей международной фольклористики.

«Энциклопедия сказки» задумана как научное руководство по сравнительному и историческому изучению устной прозы. Предполагается выпустить 12 томов, каждый из которых, объемом около 700 стр., будет выходить пятью выпусками. Поскольку ежегодно будет выходить только два-три выпуска, можно думать, что это грандиозное предприятие завершится лишь в самом конце нашего века.

По мысли инициаторов этого издания, энциклопедия сказки подведет итоги полтора-два десятилетия изучению народной сказки.

«Энциклопедия сказки» рассчитана не на узкий круг читателей-специалистов, а обращена ко всем тем, «кого интересует то, что в течение тысячелетий человек говорил о внешнем и внутреннем мире». Этнические и художественные особенности устной прозы будут раскрыты в «Энциклопедии сказки» с учетом интересов деятелей науки, литературы и широких кругов читателей.

Приступая к работе, издатели энциклопедии предполагали продолжить «Словарь немецкой сказки», издание которого было начато в 30-х годах и прервано войной. Однако, принимая во внимание, что в настоящее время подлинно научное изучение сказки возможно лишь в широком, глобальном плане, они отказались от этого намерения.

Новое начинание, предпринятое на более высоком уровне, поставило перед исполнителями и много новых задач. Необходимо было подготовить для сотрудников «Эн-

<sup>1</sup> Л. И. Ровнякова. Вацлав Серошевский — исследователь Якутии. — «Польско-русские литературные связи». М., 1970, с. 333—344.

<sup>2</sup> Wacław Sieroszewski. Dzieła, Kraków, 1961, t. XVII, cz. 2, s. 113.

<sup>3</sup> Б. О. Долгих, А. И. Новгородов, С. А. Токарев. Письмо в редакцию. — «История СССР», 1967, № 3, с. 226, 227.

<sup>4</sup> Г. Свенко. Вацлав Серошевский и его труды о якутах (к 70-летию выхода в свет первой этнографической монографии о якутах). — «Известия СО АН СССР. Серия общественных наук», 1969, № 1, в. 1, с. 74—78.

циклопедии сказки» огромный фактический материал, создать архив, который в настоящее время содержит уже около полумиллиона текстов, составить каталоги сюжетов и мотивов, словник, справочный аппарат и т. д.

На каждом шагу возникали и возникают все новые затруднения, возможности ошибок и недоразумений в области классификации и определения материала, а также в ряде других вопросов. Это неизбежно при создании подобного большого и обобщающего труда.

Поскольку изучение фольклорной прозы в теоретическом отношении отстает от изучения других гуманитарных дисциплин, ряд теоретических статей приходится создавать заново, можно сказать, на пустом месте.

Большая организационная работа связана с налаживанием международных научных контактов, без которых создание «Энциклопедии сказки» невозможно.

Центр работы над «Энциклопедией» — Геттинген (ФРГ). Ее ответственный редактор, инициатор и вдохновитель — известный немецкий фольклорист Курт Ранке, посвятивший своему любимому детищу более 20 лет труда. Работу по научному руководству «Энциклопедией» с ним разделяют крупные ученые разных направлений: Г. Баузингер (Тюбинген), В. Брюкнер (Вюрцбург), М. Люти (Шюрих), Л. Рерих (Фрейбург), Р. Шенда (Геттинген). В зависимости от своей узкой специальности каждый из них возглавляет отдельные тематические разделы энциклопедии.

Непосредственную редакционную коллегию составляют геттингенские фольклористы: Л. Бауман, И. Келер, Э. Мозер-Рат, Э. Г. Рерман, Г. И. Утер. Все они работают над изданием энциклопедии с 1973 г.

Хотя издание, о котором идет речь, и называется энциклопедией сказки, его задачи не ограничиваются изучением одного только прозаического жанра: речь в нем идет не только о волшебных сказках, но и о сказках о животных, и о бытовых сказках — шванках, о легендах, новеллах, анекдотах — одним словом, о всех видах народной прозы, за исключением мифологических преданий, которые будут рассмотрены в специальном справочнике, готовящемся под руководством Л. Рериха к изданию во Фрейбурге. Однако в энциклопедии все же будут указаны наиболее существенные мотивы и этих преданий.

В центре внимания энциклопедии европейский, в частности немецкий, материал, что определяется степенью разработанности отдельных вопросов, т. е. состоянием современной науки, а отнюдь, не «идеологическим эгоцентризмом», что подчеркивается составителями.

Одна из основных задач «Энциклопедии сказки» — сравнить состав и состояние фольклорной прозы разных этносов, вскрыть ее исторические, социальные, психологические и религиозные основы.

В связи с этим составители стремятся установить пути распространения прозаического фольклора, дать анализ литературных источников и выяснить связи фольклора с литературой. В специальных теоретических статьях раскрываются функции и общие закономерности прозаических жанров фольклора, особенности их содержания и формы, социальные предпосылки их возникновения и бытования.

В «Энциклопедии сказки» предполагается дать солидный библиографический аппарат, при этом противоречия в концепциях и спорность взглядов предполагается не затуманивать, а объективно излагать.

Вышедший первый том объемом в 1406 столбцов охватывает слова, начиная с «Aarne» (финский исследователь Антти Аарне), кончая словом «Bayerischer Hiasl» (баварский образ разбойника).

В этом томе приняли участие несколько советских ученых.

Ряд статей посвящен сказочной традиции отдельных народов СССР, в них даются и основные этнографические и исторические сведения о соответствующих народах: таковы обстоятельные статьи «аварцы», «армяне», «башкиры». Большое количество статей посвящено русским дореволюционным и советским собирателям и исследователям сказки: Авдеевой, Азадовскому, Акимовой, Аникину, Андрееву, Аннисту, Астаховой, Афанасьеву, Балашову, Бахтину, Барагу.

Специальные статьи написаны о восточнославянских сказочных сюжетах и персонажах: о Бабе-Яге и Борме-Ярыжке.

Приходится пожалеть, что в некоторых общетеоретических статьях («анекдот», «баллада») и статьях об общераспространенных в мировом фольклоре сюжетах не указан соответствующий восточнославянский материал.

В интересной статье Л. Рериха о фольклорных автобиографиях упоминаются работы советских ученых, посвященные индивидуальному стилю сказочников, но не говорится о собирании, изучении, публикации советскими фольклористами автобиографий как особого фольклорного жанра.

Положительной чертой «Энциклопедии сказки» является богатая библиография, что, несомненно, с благодарностью будет оценено фольклористами всех стран. Однако эта библиография приводится недостаточно равномерно: так, например, крайне скупо дана библиография к статье «Антропологическая школа» и излишне щедро к статье «Антропоморфизация» и особенно к статье «Антропософия».

Огорчают, очевидно, неизбежные пропуски в библиографических указаниях. Так, например, в библиографии к статье «Баллада» не указаны основные работы о балладе русских ученых, в частности Д. М. Балашова, несмотря на то что в том вошла специ-

нальная заметка о нем. В библиографии к статье «Барокко» не указаны статьи акад. Д. С. Лихачева, к заметке «Труд» — статья Л. Н. Пушкарёва и т. д.

В изданиях типа «Энциклопедии» не следует злоупотреблять цитатами, как это делает Л. Рерих в своей в целом крайне интересной, но чрезмерно разросшейся статье «Антропология».

Досадные пропуски и неточности встречаются и в статьях об отдельных ученых. Так, например, в статье о Вальтере Андерсоне не указано, что он в течение ряда лет преподавал в Казанском университете. Это упущение особенно удивляет, потому что в непосредственно следующей за ней статье об Н. П. Андрееве говорится о том, что последний написал свою магистерскую работу в Казани под руководством В. Андерсона. Не указаны и работы Андерсона, вышедшие на русском языке. В статье о М. К. Азадовском не указана «Библиография М. К. Азадовского 1913—1943», составленная Н. С. Бер и опубликованная в 1944 г. В статье о Бабе-Яге не упомянута точка зрения К. Д. Лаушкина, сближающего этот образ с представлениями об одноногом божестве. В статье о Борме-Ярыже ничего не сказано о несомненной связи этой сказки с повестью о Вавилонском царстве.

Отдельные упущения, неточности неизбежны в столь грандиозном труде, как «Энциклопедия сказки». Они не должны умалять в наших глазах научное значение этого труда: оно велико и бесспорно. Не меньше и его общественная значимость — ничто не объединяет ученых разных стран и народов так крепко и последовательно, как общая научная работа.

Исходя из этого, хочется поблагодарить инициаторов «Энциклопедии сказки» за их подлинно научное, глубоко гуманистическое начинание и пожелать «Энциклопедии» успеха на предстоящем ей длительном пути и благополучного завершения.

Э. В. Померанцева

## НАРОДЫ СССР

Новый быт — новые обычаи (формирование прогрессивных традиций у народов Кавказа-Черкесии). Отв. ред. С. М. Арутюнян. Ставрополь, 1977, 157 стр.

Формированию новых традиций посвящено уже немало научных исследований и множество научно-популярных публикаций. Однако почти все они, и прежде всего собственно научные работы, написаны в русле какой-нибудь одной общественной дисциплины, например этнографии или социологии. Многие, кроме того, остаются в пределах какой-нибудь одной исследовательской сферы, например семейного быта. Разумеется, такой подход к проблеме достаточно плодотворен, так как открывает возможность ее детального и углубленного исследования в выбранном «срезе». Но не менее, если не более, продуктивен и другой подход, представленный комплексной разработкой проблемы объединенными усилиями этнографов, социологов, правоведов, фольклористов, искусствоведов, психологов и других специалистов. Именно такой пока еще нечастый путь избран авторским коллективом рецензируемой книги, и в этом следует видеть ее первое крупное достоинство.

Второе достоинство книги, на наш взгляд, состоит в том, что механизм формирования новых традиций раскрывается в ней объективно и полномерно. Новое складывается в борьбе со старым, положительное — в преодолении отрицательного, и авторский коллектив отнюдь не стремится умалчать о тех пережитках прошлого, которые еще мешают становлению прогрессивных традиций. И это можно только приветствовать. Без этого наука едва ли помогала бы высветить «попытки воспевать патриархальщину» и «еще встречающиеся отклонения от социалистических норм нравственности»<sup>1</sup>, о чем, к сожалению, не всегда в достаточной мере помнят авторы работ на данную тему и издательства, выпускающие эти работы.

Книга состоит из 11 разделов, в которых последовательно рассматриваются: место и роль обычаев и традиций в развитии общества — I, социальная оценка обычаев и традиций — II, фетишизация затрат в обычаях и обрядах — III, психология обычая — IV, соотношение права и обычаев — V, отражение прогрессивных обычаев и обрядов в фольклоре — VI, традиции декоративно-прикладного искусства — VII, роль народных ремесел в новом быту — VIII, отмирание старых и утверждение новых обычаев и обрядов в быту — IX, охрана родной природы в традициях и быту народа — X и пути преодоления устаревших обычаев и традиций — XI.

<sup>1</sup> Л. И. Брежнев. Отчет Центрального Комитета КПСС и очередные задачи партии в области внутренней и внешней политики. — «Материалы XXV съезда КПСС». М., 1976, с. 75, 78.

Обобщения основаны на этнографических и этносоциологических данных Карачаево-Черкесского научно-исследовательского института экономики, истории, языка и литературы, в меньшей степени — на судебно-архивных, газетных и литературных данных. Этносоциологические данные получены сектором социологии названного института в 1974 г., но в книге они едва отличимы от этнографических, так как количественные показатели не приводятся или приводятся скупно. В большинстве разделов рассматриваются все четыре коренных народа автономной области — карачаевцы, черкесы, абазинцы и ногойцы, реже — также и русское население. Делаются, хотя и нечасто, сопоставления с другими народами СССР, главным образом другими народами Кавказа, а также Средней Азии.

Первый раздел (авторы С. М. Арутюнян и В. Р. Багдасаров) по существу является развернутым введением к книге, которое дает читателю предварительное представление о сюжетах последующих разделов. В то же время это и теоретический раздел, где характеризуются обычаи и традиции как социальные явления и делается попытка, с одной стороны, различить и определить эти понятия, а с другой — классифицировать их в соответствии с различными сферами жизни. Как известно, и на тот, и на другой счет в науке нет утвердившихся общепринятых мнений<sup>2</sup>, и всякая новая попытка в этой области может сыграть положительную роль. Эта, однако, вызывает возражения, о чем речь будет идти ниже.

Во втором разделе (автор А. В. Авксентьев) также предлагается классификация обычаев и традиций, но с точки зрения их социальной ценности. Здесь различаются демократические по происхождению традиции, сохранившие свое значение, а также утратившие ценность в новых условиях; традиции не народные и, наконец, традиции, в которых сложно сплелись народные и антинародные элементы. Автор справедливо предостерегает против огульного отнесения всех традиций к категориям национальных или, напротив, вредных, антинародных и на конкретных примерах показывает важность их социального анализа. Все примеры взяты из области этнографии: взаимопомощь, гостеприимство, календарные праздники, пережитки калыма и свадебное одаривание, брак уходом и т. п.

Третий раздел (автор Г. Т. Гочияев) удачно продолжает и дополняет второй. Здесь обстоятельно описывается и анализируется одна из наиболее распространенных негативных традиций семейного быта современной Карачаево-Черкесии — непомерность затрат на свадьбы и похороны. Особое внимание к фетишизации расходов оправданно и своевременно: перед нами не столько пережиток, сколько складывающаяся традиция, порожденная тем, что рост материального благосостояния порой намного опережает культурный, духовный рост. В разделе интересно сопоставление свадебных обычаев разных народов автономной области: карачаевским свадьбам с их особенно высокими тратами противопоставляется как положительный образец значительно более скромная ногойская свадьба.

Теоретичен четвертый раздел (автор А. П. Сидельковский), где выявляются психологические основы традиций и обычаев и прежде всего важнейший элемент психологии поведения — его мотивация. Автор останавливается на таких мотивах, как трудолюбие, патриотизм, укрепление и развитие семейных отношений, следование традиции и др. Из всех разделов книги в этом, может быть, четче всего применяются конкретные приемы этносоциологии: так, мотивация поведения в ряде случаев рассматривается по возрастным группам; учитываются также изменения в социальной активности женщин и молодежи. Общий вывод заслуживает того, чтобы его процитировать: «хотя наиболее устаревшие мотивы обычаев со временем уступают место более прогрессивным, нельзя рассчитывать, что социальный процесс автоматически приведет к окончательному вытеснению старого сознания новым... Формирование новых, подлинно социалистических мотивов поведения людей неразрывно связано с воспитательной работой общественных организаций» (стр. 73).

В пятом разделе (автор У. К. Гагуев) исследуются правонарушения, связанные с местными обычаями и традициями. Эти правонарушения, все еще отраженные в уголовных кодексах союзных республик, в юридической литературе обычно обобщаются в четыре категории преступлений: посягательства на семейно-брачное равноправие женщин, посягательства на ее общественно-экономическое равноправие, посягательства на жизнь, здоровье и достоинство женщины, связанные с ее распорочением, и прочие преступления, составляющие пережитки местных обычаев (кровная месть и др.). Исследование судебных архивов показало, что за последние 10—15 лет на территории Карачаево-Черкесии не было зарегистрировано ни одного преступления последних трех категорий, но преступления первой категории пока не изжиты. Это — уплата и принятие калыма, связанное с этим заключение соглашения о браке, принуждение к браку или воспрепятствование ему. Автор останавливается на уловках, используемых для обхода закона, и предлагает практические рекомендации профилактики противоправного поведения. Учитывая особое социальное зло, причиняемое обычаям *берне* (непомерно воз-

<sup>2</sup> См., например: И. В. Суханов. Обычаи, традиции и преемственность поколений. М., 1976; И. А. Кривелев. Современные обряды и роль этнографической науки в их изучении, формировании и внедрении. — «Сов. этнография», 1977, № 5.

росские подарки стороны невесты стороне жениха), он предлагает ввести законодательное запрещение этого местного обычая.

Разделы шестой (автор Л. А. Бекизова) и седьмой (автор В. А. Басманов) посвящены традициям народного творчества, устного и изобразительного. Первый из них нацелен на выявление в фольклорных источниках преимущественно прогрессивных обычаев и обрядов, народного нравственного опыта. В нем приводятся материалы, показывающие, что народ в своем устном поэтическом творчестве осуждал неправомерные женщины в патриархально-феодалном обществе — покупный брак, многоженство и т. п. Во втором разделе коротко характеризуются ценные традиции декоративно-прикладного искусства народов Карачаево-Черкесии, оставшегося неразвитым из-за исламских запретов и получившего значительные возможности для своего совершенствования в советское время. Вместе с тем автор привлекает внимание к тому тревожному факту, что «начиная с 50-х годов развитие народного искусства приняло в известной мере односторонний утилитарный характер, пошло вширь, а не вглубь» (стр. 105). В соответствии с Постановлением ЦК КПСС «О народных художественных промыслах» следует предпринять шаги к дальнейшему развитию народного искусства автономной области, в частности национальной орнаментики в архитектуре и изделиях местной промышленности. Эти же вопросы еще более обстоятельно рассматриваются в следующем, восьмом разделе (автор И. А. Агирбов). В нем сопоставляются судьбы угасающих (например, золотничество) и развивающихся (например, резьба по камню) народных промыслов и предлагаются практические меры к возрождению ряда традиционных ремесел. Важнейшие из таких мер — изготовление нестандартного оборудования, организация экспериментальных лабораторий, обучение мастерству уже в общеобразовательных школах. Отмечается также необходимость создания специализированных фирменных магазинов.

В девятом разделе (авторы М. И. Мижаев, Л. З. Кунижева, Р. Х. Керейтов и М. И. Узденов) углубленно исследуется трансформация обычаев и обрядов бытовой сферы. В качестве примеров такой трансформации избраны традиции, связанные с началом и завершением сельскохозяйственных работ, гостеприимством, уважением к старшим, свадебными торжествами. Авторы показывают отмирание в них черт, несоместимых с советским образом жизни, и укрепление черт положительных, подлинно национальных. Здесь же обращается внимание на становление таких совершенно новых обрядов, как посвящение в рабочие, чествование передовиков производства, трудовые юбилеи, а также на примере обычаев избегания указывается на неизбежное ослабление псевдонародных традиций. К сожалению, большой фактический материал, относящийся именно к сфере бытовых традиций, уже использован в предыдущих разделах, и этот производит впечатление несоразмерно короткого.

Последний из тематических разделов, десятый (автор А. А. Малышев), принадлежит к числу самых злободневных: в нем привлекается внимание к экологическим традициям. Забота об охране родной природы прослеживается в фольклоре, в народной педагогике, в деятельности существующих уже многие десятилетия специальных обществ. Все же большая часть этого раздела несколько выпадает из рамок темы: здесь просто говорится о природных богатствах области и о необходимости их беречь.

XI раздел (автор Авксентьев) — заключительный. В нем обобщаются важнейшие практические рекомендации к преодолению устаревших традиций. Автор указывает на необходимость точного учета этнопсихологической подготовленности населения к пропагандируемым традициям; недопущения административных мер там, где это не вызвано строгой необходимостью, и принятия таких мер там, где нарушен закон; широкой организации общественного мнения, в том числе мнения уважаемых стариков; дальнейшей активизации комсомола, производственных коллективов и женских организаций. И со всем этим следует согласиться.

Таким образом, и специалист, и широкий читатель найдут в рецензируемой книге богатый, а главное, разносторонний материал о процессе формирования прогрессивных традиций у народов Карачаево-Черкесии. Найдут они и недостатки, от которых не свободна ни одна книга. Наиболее существенным из них представляется бросающаяся в глаза нечеткость в трактовке понятий «обычай» и «традиция» и в их классификации. Выше уже говорилось, что на этот счет нет установившейся точки зрения, и авторский коллектив нельзя упрекнуть в заведомой ошибке. Но значит ли это, что в коллективной монографии (не в сборнике статей!) могут уверенно даваться три разных определения обычаев и традиций? Между тем здесь дело обстоит именно так. Авторы первого раздела считают, что обычаи возникли в эпоху родового строя и «формируют простые привычки», а традиции — в классовом обществе и «формируют сложные установки» (стр. 7), автор второго раздела фактически все время употребляет эти термины синонимически, а автор пятого раздела рассматривает традицию как категорию, более широкую, чем обычай, включающую в себя, наряду с нормами, идеями, убеждениями, взгляды и представления (стр. 75). Нет ясности и в вопросе о соотношении обычая и обряда: во втором разделе они различаются как целесообразное и символическое действие (стр. 30), а в девятом разделе калым и берне фигурируют как обряды (стр. 119). В предлагаемой автором первого раздела классификации обычаев и традиций они подразделяются на две группы: 1) нравственные, правовые, религиозные и 2) национальные, классовые, семейные (стр. 9). Здесь непонятна и сама эта разбивка на две группы (разве нравственные или правовые обычаи не являются одновременно национальными, классовыми и т. п.), и состав групп (где же обычаи сословные, профессиональные, общественно-бы-

товые?), и ранг классифицируемых единиц (не соподчинены ли национальные, классовые, семейные обычаи?). Есть и нечеткости более частного характера. Так, непонятно, почему в пятом разделе выбор женой фамилии мужа при вступлении в брак поставлен чуть ли не в один ряд с преступлениями, составляющими пережитки местных обычаев. «Право на фамилию — это личное право гражданина, и уступка в этом вопросе уставшим обычаям должна быть расценена, по меньшей мере, беспринципностью» (оставляем стиль оригинала. — *Ред.*) (стр. 83). Между тем ясно, что хотя пределы выбора фамилии действительно регулируются законом, в рамках последнего любой выбор — вопрос сугубо личный. Да и подготовлены ли народы Карачаево-Черкесии этнопсихологически к выдвигаемой автором пусть только нравственной максиме? Ведь и у других народов СССР пока еще абсолютно преобладает выбор обоними брачующимися фамилии мужа.

Однако такие частности не должны затмевать главного. Карачаево-Черкесия одной из первых среди автономных республик и областей Северного Кавказа еще в начале 1960-х годов развернула активную работу по внедрению в быт новых обычаев и обрядов. Карачаево-Черкесский научно-исследовательский институт первым среди исследовательских учреждений региона выпустил содержательную коллективную монографию о формировании прогрессивных традиций. И поэтому рецензируемая книга представляет собой заметное событие в кавказоведении вообще, этнографическом кавказоведении в частности.

Я. С. Смирнова

Ю. В. Гагарин. История религии и атеизма народа коми. М., 1978, 326 с.

Рецензируемая книга представляет собой солидное научное исследование, посвященное истории религии и атеизма народа коми. Ее можно считать заметным вкладом в научную разработку этой сложной и важной проблемы. Материал книги имеет существенное значение не только для истории, идеологии и духовной культуры коми народа, но и для советского религиоведения в целом. Выход подобных книг по отдельным национальным республикам позволит создать обобщающие работы о месте и роли религии и атеизма в истории всей нашей страны. Работа Ю. В. Гагарина вызывает интерес и в методологическом плане. Насколько нам известно, рецензируемая книга является одной из первых, где последовательно излагается история религии и атеизма конкретного народа с древнейших времен до наших дней.

Книга написана на базе обширных архивных материалов и литературных источников, имеющих прямое или косвенное отношение к рассматриваемой проблеме, которым дана критическая оценка; высказываются оригинальные суждения по ряду положений, содержащихся в трудах дореволюционных и советских авторов. При написании разделов о современном состоянии религиозных пережитков в республике Ю. В. Гагарин использовал материал, собранный им во время многолетних этнографических экспедиций. Следует указать, что автор уже издал по затрагиваемой проблеме немало публикаций, положительно оцененных специалистами и общественностью<sup>1</sup>.

Рецензируемая монография состоит из введения, пяти глав и заключения. В одном из разделов первой главы дается характеристика дохристианских верований древних коми. На основании этнографических, археологических, летописных, житийных и других источников автор реконструирует древние верования коми. В книге содержится интересный материал о персонажах демонологии, таких, как «ворса» (дух леса), «куль», «васа» (дух воды), «олысь» (дух дома) и др. Заслуживает внимания и описание «шевы» — материализованного представления о духе болезней, а также своеобразного представления коми о двух душах: внутренней (лов) и внешней (орт). Ю. В. Гагарин останавливается также на религиозных верованиях коми в условиях начавшейся классовой (феодальной) дифференциации, когда происходит не только дальнейшее абстрагирование верований, но и возникают представления об иерархии в мире духов. Характеризуя древние религиозные верования, обряды и другие элементы дохристианской религии пермских этнических групп, автор попытался выявить, хотя в ряде случаев и схематично, их истоки и причинные взаимосвязи, наметить и проследить пути последующей эволюции.

Большое место в монографии Ю. В. Гагарина отведено христианизации пермских племенных объединений — перми Вычегодской, перми Великой и т. п. Охарактеризованы особенности миссионерской деятельности Стефана Пермского и его последователей, дано аргументированное и по ряду аспектов оригинальное объяснение сравнительной «легкости» обращения коми-язычников в христианскую веру. Автор высказывает и, на наш взгляд, убедительно аргументирует мысль о том, что христианизация в Коми крае наталкивалась в основном на сопротивление местной родо-племенной знати, но находила известную поддержку среди общинников. Немаловажное значение для

<sup>1</sup> См.: Ю. В. Гагарин. Религиозные пережитки в Коми АССР и их преодоление. Сыктывкар, 1971; его же. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973, и др.

христианизации имели экономические и этнокультурные связи пермян с русским народом. Автор признает и показывает относительно прогрессивное значение христианизации. Вместе с тем он с марксистско-ленинских методологических позиций показывает противоречивый характер этого процесса. Автор подчеркивает мысль о том, что замена одной религии другой не могла существенно изменить характер духовного рабства народных масс и что христианизация Коми края лишь усилила духовное порабощение и феодальный гнет, под которым находились народные массы. Утвердившаяся здесь православная церковь всячески пресекала недовольство крестьянства, поддерживала несправедливость и национальный гнет, тормозила общественное развитие, играла реакционную роль во всех областях культурной жизни трудящихся коми.

Особый интерес вызывает раздел, раскрывающий тактику православной церкви, умело использовавшей местные традиции и бытовавшие еще языческие верования в целях насаждения и закрепления христианской идеологии и обрядности. Вот почему долго сохранялись и еще кое-где бытуют многие элементы языческих верований.

Обращает на себя внимание точка зрения автора в вопросе о времени и последовательности христианизации отдельных пермских этнических образований. В частности, он, в отличие от Л. П. Лашука<sup>2</sup>, считает, что Лузская пермь была обращена в христианскую веру позднее перми Вычегодской. Приводится соответствующая аргументация. Нам представляется, что решение этой проблемы требует дополнительных исследований. Устюг, как опорный пункт христианизации на Севере, имел, надо полагать, уже крепкие тылы и свои опорные пункты среди пермян перед тем, как началась миссионерская деятельность Стефана Пермского на Вычегде. Строительство Спасского (Спаспурбского) и других городков на Лузе было связано с уже прочно утвердившейся здесь христианской верой, существенным влиянием Устюга, построенного в 1212 г.

Монография содержит написанную на основе широкого круга источников главу о религиозных верованиях в Коми крае в период феодализма, когда продолжался процесс приспособления языческой обрядности к нуждам новой религии. Церковь осуществляла функции не только идеологические, но и административные и даже полицейские. Такой церковный обряд, как исповедь, был возведен в степень государственной повинности. В книге Ю. В. Гагарина приводятся интересные данные, свидетельствующие о том, что значительная часть крестьян игнорировала церковные обряды. Это можно, на наш взгляд, квалифицировать как известное проявление народного свободолюбия.

С большим интересом читаются страницы, посвященные борьбе местных крестьян против монастырей, духовенства. Хорошее впечатление производит раздел об истории старообрядчества на Печоре, на Вычегде и в других местах Коми Севера. обстоятельно раскрыты причины его распространения и укрепления, характер его влияния на мировоззрение части народа коми. Вопрос о распространении старообрядчества среди коми интересен не только в социально-религиозном, но и в этническом плане. Дело в том, что среди «инородцев» старообрядчество укоренилось только среди коми и небольшой части карелов; важно установить, что явилось причиной этого.

В последующих главах подробно раскрывается роль православной церкви в укреплении политико-идеологических устоев самодержавия в период разложения феодально-крепостнического строя и развития капиталистических отношений. Автор показывает, что одним из главных средств религиозного воздействия являлся культ, в котором нашли отражение и национальные традиции. С ростом классового самосознания трудящихся, с распространением атеистических взглядов церковь в Коми крае расширяет свою проповедническую деятельность, усиливает контроль над воспитанием детей в духе покорности идеям самодержавия и религии. Автор на конкретных примерах показал истинность утверждений В. И. Ленина о том, что с угрозой самодержавию со стороны революционных масс народа клерикализм, ранее существовавший в скрытой форме, сделался явным<sup>3</sup>. В рецензируемой книге освещаются объективные и субъективные причины более позднего и ограниченного проявления клерикализма в Коми крае. В этих же главах характеризуются изменения, происходящие в оппозиционных официальной церкви религиозных группировках; автор показывает, что в период капитализма старообрядчество в Коми крае утратило форму социального протеста народных масс и стало отражать интересы деревенской буржуазии. Заслуживает внимания рассмотрение ранее малоизвестного религиозного течения в православии «бурсьылсь» как религиозного движения, не только отражавшего социальные и национальные чаяния коми крестьянства, но и распространявшего и закреплявшего в нем мистические настроения и в силу этого игравшего реакционную роль.

В книге прослеживается проявление и развитие скрытых и открыто выраженных антиклерикальных настроений коми крестьянства, свободолюбия, религиозного индифферентизма, атеистических настроений. Эти явления отразились и в фольклоре. В устном народном творчестве есть немало сказок, поговорок, пословиц, проникнутых антипоповскими, антицерковными и антирелигиозными идеями. К сожалению, в книге о

<sup>2</sup> Л. П. Лашук. Формирование народности коми. М., 1972, стр. 92.

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, с. 432.



них сказано мало. На наш взгляд, социальной психологии народа, выраженной в фольклоре, можно было бы посвятить специальный раздел. Надо полагать, что фольклор коми народа как источник характеристики различных сторон его мировоззрения мог бы послужить материалом для написания раздела о вольнодумстве уже в период феодализма, а не только во время его разложения.

Ярко выраженные антиклерикальные выступления, свободомыслие и атеистические настроения среди народных масс и нарождающейся буржуазной интеллигенции связываются в книге с проникновением капитализма на северные окраины России, с ростом революционной борьбы российского рабочего класса, с распространением революционных идей среди трудящихся масс. В книге обстоятельно показана большая роль в этом отходничества и влияния политических ссыльных. Ослабление веры в бога, в святость церкви, упадок «благочестия» среди простых людей были связаны с ростом политического сознания трудящихся, с надвигающейся пролетарской революцией. В книге показана большая роль этнокультурных связей в этом процессе, раскрыто влияние антиклерикальных настроений русского народа на развитие атеизма народа коми.

Пятая глава книги посвящена развитию массового атеизма в Коми АССР за годы Советской власти. Автор детально останавливается на открывшихся после победы Октябрьской социалистической революции объективных предпосылках отхода народных масс от религии, показывает роль идейно-воспитательной работы, проводившейся под руководством партийных и советских организаций среди трудящихся республики в годы социалистического строительства.

В специальном разделе автор выявляет особенности атеистического воспитания на современном этапе, анализирует состояние и специфику религиозных пережитков в республике, дает практические предложения по преодолению религиозных взглядов, бытующих еще в сознании некоторой части советских людей.

В работе выявлена контрреволюционная роль религиозных организаций, их связь с эксплуататорскими классами в первые годы Советской власти, выясняются причины, формы и особенности политической переориентации православных, старообрядческих и сектантских общин в Коми АССР в наше время. Автор делает справедливый вывод, что модернизация религиозных организаций не ведет к изменению их реакционной сущности.

Значительное место в работе уделено процессу освобождения коми трудящихся из-под влияния религиозной идеологии. Автор отмечает, что этот процесс на различных этапах развития социалистического общества имел свои отличительные особенности и по-разному протекал в тех или иных социально-демографических категориях людей. Используя свои предшествующие публикации, специально посвященные данному вопросу, а также дополнительные исследования, Ю. В. Гагарин характеризует как внешние, так и внутренние процессы секуляризации сознания народа коми в современных условиях.

К недостаткам рецензируемой книги надо отнести некоторую перенасыщенность ряда ее разделов фактическим материалом. Отдельные формулировки и положения, высказанные в ней, требуют дополнительного уточнения и развития.

В целом же надо сказать, что издательство «Наука» выпустило ценную и полезную книгу.

*Я. Н. Безносиков*

**Э. Б. Овалов. Поэма о поражении свирепого Хара Киняса в эпосе «Джангар» (Основные образы и поэтические особенности). Элиста, 1977, 78 стр.**

Автор этой небольшой книги, фольклорист-этнограф<sup>1</sup>, по сути сумел затронуть почти все главные проблемы современного джангароведения, сфокусировав их вокруг одной из наиболее значительных песен «Джангара». Он анализирует как идейную сторону этого грандиозного эпического произведения калмыцкого народа, так и его поэтическую форму. Э. Б. Овалов сам подчеркивает эту установку своей работы в предисловии: «Взяв за основу исследования одну из основных поэм „Джангара“, в то же время держа в поле зрения весь эпос, проектируя на него в нужный момент анализируемый материал, нами сделана попытка рассмотреть ряд вопросов джангароведения: идейное содержание и образы героев, сюжет и композицию, такие основные стилистические особенности, как типические „общие места“ и изобразительные средства» (стр. 4). Автор видит свою задачу при рассмотрении поэтических особенностей «в выявлении их связей с идейным замыслом поэмы и показе характера их применения» (стр. 35).

Э. Б. Овалов нашел возможным взять как объект анализа отдельную «поэму», или «песнь» «Джангара», по-видимому, потому, что он склоняется к мнению тех исследователей, которые считают «Джангариаду» циклом поэм (Г. Д. Санжеев, Г. И. Михайлов),

<sup>1</sup> Два варианта поэмы записаны Э. Б. Оваловым совместно с другими сотрудниками Калмыцкого НИИЯЛИ — Н. Е. Сангаджиевой и Н. Ц. Биткеевым в 1971 г.

не единой эпопеей (Б. Я. Владимирцов). Э. Б. Овалов находит даже, что «в „Джангаре“ сделана только первичная наброска генеалогической циклизации» и что эта линия не получила развития (стр. 45).

В то же время автор излагает свои ценные наблюдения о единстве «принципа построения сюжета» «поэм-песен», об общности их композиции, которая «незыблема», о «сквозных» образах, одинаковости «общих мест» и вставных эпизодов. «Эти песни,— пишет он,— являются как бы различными сюжетными вариантами одной огромной эпической поэмы... Основные идеи „Джангара“ о защите родины как бы иллюстрируются отдельными поэмами на примере борьбы того или иного богатыря Джангара с таким-то вражеским богатырем» (стр. 40, 41). Основой же является «идея верного служения родной стране и народу» (стр. 76).

Следует сказать о чрезвычайно удачном переводе на русский язык, сделанном самим автором, фрагментов из «Джангара», которые даны в книге параллельно с калмыцким текстом (в качестве опорной автором взята запись К. Ф. Голстунского 1864 г.; кроме того, использованы и современные записи).

Стоя на позициях историзма, Э. Б. Овалов проводит сопоставление калмыцкой версии эпоса с монгольским и ойратским эпосом в аспекте этногенетических и этнокультурных связей монголоязычных народов. В этом же аспекте он рассматривает и ономастику (антропонимы, этнонимы, топонимы). Автор выявляет также общность поэтических средств не только в разных версиях и вариантах «Джангара», но и в пределах одного варианта (прием ретардации, в зачине — пейзаж, в завязке и концовке — пир, развернутый перечень богатырей, впечатляющая и сжатая характеристика отдельных богатырей и пр.).

Ненавязчиво, но уверенно проследивая в эпосе черты исторической действительности — социальные отношения и быт кочевников-скотоводов в прошлом, Э. Б. Овалов подчеркивает: «Традиционные „общие места“ и эпические формулы в „Джангаре“ почерпнуты сказителями из реальной жизненной обстановки, разработаны... в соответствии с их эстетическими идеалами и вкусами» (все, связанное с боевым конем, воинским снаряжением и пр. — стр. 46, 47).

В знаменитой клятве богатырей Джангара Э. Б. Овалов находит своеобразные демократичные стихи о том, как богатыри обещают пожертвовать всем «для своего простого народа» (стр. 13); социальный протест звучит и в монологе Хонгора перед поединком с богатырем враждебного Джангару хана:

Разве не правда,

Что в этой нашей жизни

У нас с тобой не было вражды!

Мы сокрушаем неопытные

Молодые белые тела,

...Боремся за державы этих двух ханов

В этой пустынной местности.

Что же такое приключилось,

Чтобы нам обоим, тебе и мне,

Проливать нашу черную кровь? (стр. 21).

Правда, сомнения в разумности страдать и жертвовать жизнью из-за междоусобицы распрей ханов несвойственны привычному образу Хонгора — оплота Джангара, но с исторической точки зрения такой протест дружинника кажется очень убедительным, он повторяется и в песне о Мингйане.

Существенно, что, обладая знанием эпического материала (как и собственно исторического), Э. Б. Овалов аргументированно возражает против некоторых воспринимаемых как аксиома положений (например, о пресловутом «героическом сватовстве» к далекой невесте, якобы лежащем в истоках эпоса). Он справедливо подчеркивает: «Для „Джангара“ характерно то, что семейная жизнь богатырей не имеет подробного описания. Мы редко встречаем и сюжеты героического сватовства. В связи с этим невеста героя зачастую не имеет характеристики» (стр. 30).

Автор без колебаний утверждает также эпическую основу «Сокровенного сказания» — монгольской хроники XIII в., что признается далеко не всеми исследователями, и приводит весомую аргументацию об отголосках стихотворной формы в этом произведении и единых с эпосом «общих мест», «связующих средств», «блоков» в строении эпоса» (стр. 60, 61, 63).

Конечно, не со всеми утверждениями автора можно безусловно согласиться. Так, хотя Э. Б. Овалов и говорит вскользь о некотором снижении образа самого Джангара в отдельных песнях, в целом все же рисует его как «идеального хана и воина» (стр. 77). Но Джангар не монолитный светлый герой-воин, как, например, Хонгор или Савар. Именно Джангар готов из страха предать своих лучших богатырей в руки врагов, отказаться от верного коня-аранзала и даже от жены. Он нередко не принимает и непосредственного участия в битвах (такие эпизоды приводит, кстати, и сам автор книги). Двойственность образа Джангара — не случайность. Это, по-видимому, становление стадийного образа «хана-домоседа» в феодализирующемся обществе, который уже стал и над народом, и над дружиной и соответственно вызывает к себе критическое отношение джангарчи.

Э. Б. Овалов не соглашается с мнением С. М. Абрамзона и В. М. Жирмунского о сближении, точнее, единстве, образа калмыцкого богатыря Хонгора в «Джангаре» и

вражеского богатыря Конурбая в «Манасе», мотивируя свое несогласие тем, что это «в сути разные образы»: «политический герой, выражающий народные идеалы» и «коварный захватчик, притеснитель народа» (стр. 23). Однако на это можно легко возразить, что один и тот же военачальник дан в противоположной оценке двух сторон, в определенный исторический период находившихся в состоянии конфронтации. Даже внешность их (красноречивость, прямой нос «в полскалы») и индивидуальные свойства характера (безудержная смелость, яростность) совпадают.

Есть и другие моменты, не вполне бесспорные. Едва ли следует так решительно сбрасывать со счета влияние традиционных религиозных представлений на эпос «Джангар», как это делает автор. В эпосе нашли отражение элементы и буддизма (в упрощенной форме есть идея перерождений, почитание «святынь» и пр.), и шаманизма (оборотничество, способность богатыря управлять погодой и исцелять, сошествие его в ад в поисках умершего и возвращение обоих), и представления о тенгриях, активно вмешивающихся в судьбу людей, что влияет на ход сюжета и пр. Поэтому трудно согласиться с мыслью автора, что «имена шаманского и буддистского пантеона... имеют только номинальный характер, они не вторгаются в сюжетно-тематическую сущность эпоса» (стр. 12).

Можно ли говорить о «неуязвимости» Джангара и Хонгора? Ведь первый изломан и обессилен при падении в ад, а второй, попав в руки врагов, не только почернел как «зола» (см. стр. 33), но даже доведен мучительствами до смерти, и Джангару приходится в некоторых вариантах воскрешать уже груды костей. Не всегда Хонгор и безмолвно сносит пытки: его вопли от невыносимых истязаний сотрясают все три мира.

Некоторые моменты нуждались бы в дополнительном анализе. Так, ситуация, связанная с появлением Савара в пределах Бумбы, когда он долго не соглашается стать одним из богатырей Джангара, возможно, означает включение в державу Джангара упорно сопротивляющегося этому какого-то княжества, стремящегося сохранить независимость. Сам автор пересказывает варианты, где отец Савара завещает сыну не только не объединяться с Джангаром, но даже стать на сторону его противников.

Рассматривая включение в эпос других жанров (плач-причитание, плач-величание и др.), вероятно, следовало бы указать на то, что похвала коню<sup>2</sup> — не просто поэтический прием, а восходит к особому жанру величания коня, известному у монголоязычных народов под термином «сол», или «цол». Песенное величание коня, победившего на скачках, бытует еще в современной Монголии. В прежние время у кочевников-коневодов величали сначала хозяина коня, потом скакуна. Такими развернутыми «хвалами» коню переполнен любой эпос, и они занимают в нем значительное место, притом в относительно устойчивых образных формулировках, показывающих их древность, а, может быть, и связь с культовым фольклором.

Сокращение и упрощение «обрядности» в современных вариантах «Джангара», отмеченное автором, объясняется, вероятно, не только «начавшимся забвением эпоса» и упадком мастерства сказителей. Этот процесс обусловлен и убыстрявшимися темпами жизни, и изменением условий ведения скотоводческого хозяйства в настоящее время. Для современного эпоса разных народов характерно вообще стремление сказителей без промедления «перейти „к сути“ — изложению главной сюжетной линии» (стр. 37).

При несомненных и ярких достоинствах книги необходимо отметить некоторую нестройность в ее композиции. Не всегда ясно, о каких именно песнях «Джангара» идет речь: привлекает ли автор для сравнения с «поэмой» о Хара Кинясе другой материал или же анализирует эту поэму. В начале книги не дано последовательного изложения сюжетики «Джангара», с указаниями разночтений в разных вариантах (взяв вариант Джукеева, к тому же прозаический и загрязненный — стр. 8, 9). К этому автор возвращается неоднократно на протяжении всей работы, что приводит к повторам.

Хотелось бы пожелать автору продолжить разработку тематики джангароведения, уже более расширенно и фундаментально, что, судя по рецензируемой книге, вполне в возможностях Э. Б. Овалова.

*Р. С. Лунев*

<sup>2</sup> Приемам художественного и эмоционального описания коней в эпосе, кстати, самим Э. Б. Оваловым отведены три страницы (26—28) и дан прекрасный фрагмент текста о достоинствах аранзала Зээрле.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука» выпустила в свет новую книгу в серии «Сказки и мифы народов Востока» — «Сказки народов Памира». В этой книге опубликованы переводы сказок шести малых народностей Памира и Восточного Гиндукуша — шугнанцев, ваханцев, язгулемцев, ишкашимцев, сарыкольцев и мунджанцев. Эти народности — потомки древних восточноиранских племен, заселявших некогда обширную территорию от Восточного Туркестана до Северного Причерноморья. В труднодоступных горных ущельях Западного Памира и Восточного Гиндукуша они сохранили свою этническую и языковую самостоятельность. В настоящее время общая численность населения, говорящего на памирских языках, составляет примерно 100 тыс. человек.

Памирские сказки собраны и переведены на русский язык учеными-иранистами, известными своими исследованиями по языкам, фольклору и быту народов Памира — А. Л. Грюнбергом (мунджанские и ваханские сказки), Д. Карамшоевым (шугнанские), Т. Н. Пахалиной (сары-кольские, ишкашимские и ваханские), И. М. Стеблин-Каменским (ваханские), Д. И. Эдельман (язгулемские сказки). Некоторые шугнанские сказки, переведенные совместно А. Л. Грюнбергом и Д. Карамшоевым, были собраны основоположником советского памироведения, выдающимся иранистом, проф. И. И. Зарубиным. В его архиве хранятся богатые материалы по языкам, этнографии и фольклору иранских народностей, в том числе и памирских<sup>1</sup>. Введение в научный обиход материалов И. И. Зарубина придает этому сборнику особую ценность, поскольку эти материалы теперь уникальны — они были собраны в 30-е годы, когда сказки занимали еще очень большое место в духовной жизни шугнанцев.

Большая часть сказок записана самими переводчиками во время полевых исследований в нашей стране на Памире и в соседних с ним пограничных областях Афганистана и КНР. Часть сказок была ранее опубликована в специальных лингвистических изданиях (перечень этих работ приводится в предисловии к рецензируемой книге на стр. 22).

В предисловии к сборнику, написанном известным советским востоковедом проф. А. Н. Болдыревым, приведены важные сведения о Памире и памирах, о языковой ситуации в этом регионе, о религии, материальной и духовной культуре жителей края. Здесь впервые на русском языке дается характеристика различных жанров памирского фольклора как прозаического, так и поэтического. Большое внимание автор уделяет анализу фольклорных произведений, бытующих на Памире как на местных памирских языках, так и на таджикско-персидских диалектах. Употребление двух языков — характерная черта памирского фольклора, причем в зависимости от жанра фольклорного произведения используется тот или иной язык. Подробно анализируются в предисловии сказочные сюжеты и герои памирских сказок.

Самостоятельный интерес представляет включенный в предисловие рассказ известного памироведа, уроженца Шугнана, Додхудо Карамшоева, где говорится об особенностях бытования сказок на Памире, о некоторых сказителях, а также отмечается большая роль сказки в духовной жизни памирцев<sup>2</sup>.

Сведения этнографического характера можно почерпнуть как из самих сказок, так и из комментариев к ним. Интересны в этом отношении сказки «Могульдухтар», «Май-Зман», «Медвежонок», «Шохоздалал и Дурбону» и многие другие. Предметы быта, различные ритуальные блюда, народные обряды и верования — словом все, что составляет этнографические особенности памирских народностей, очень часто и в самых различных ситуациях появляется в сказках. Так, дворец падишаха (царя), будь это царь Мисра или Чина, — это типичный памирский дом на четырех столбах со световым окном в потолке, нарами вдоль стен, где царь рассаживает почетных гостей и путников из дальних стран. В «Комментариях» и в «Словаре непереведенных слов и терминов» (стр. 512—528) приводится толкование упоминаемых в сказках ритуалов и обрядов, рассказано о назначении бытовых предметов. Так, в «Словаре...» разъясняется, кто такие *алмasti*, *барзанги*, *вадг*, *див*, *пари*, *фаришта* и другие персонажи, занимающие важное место в мифологических представлениях памирцев. В комментариях указаны также имена рассказчиков, место и время записи сказки.

В конце книги помещены составленные А. А. Яскеляйн «Типологический анализ сюжетов» (стр. 529—531) и «Сводный указатель сюжетов» (стр. 532), которые дают возможность специалистам по сравнительному изучению фольклора проследить особенности распространения сказочных сюжетов у памирских народностей.

<sup>1</sup> Многие из этих материалов еще не опубликованы. См. А. Э. Розенфельд. Личный фонд проф. И. И. Зарубина. — «Страны и народы Востока», в. XVI («Памир»). М., 1975, с. 296—297.

<sup>2</sup> Тут можно было бы упомянуть и работу И. И. Зарубина, в которой приведен материал о манере рассказывания и особенностях бытования памирских сказок; см. И. И. Зарубин. Одна орошорская сказка. — «Восточные записки», т. I. Л., 1927, с. 297—318.

В книгу, к сожалению, не вошли рушанские, бартангские и орошорские сказки. Кроме того, не все представленные в сборнике сказки могут быть причислены к лучшим образцам памирского фольклора. Некоторые язгулемские и ишкашимские сказки записаны от неумелых рассказчиков. Хотя число искусных рассказчиков сейчас в связи с широким распространением письменной литературы постепенно уменьшается, среди памирцев еще можно найти превосходных сказителей. Как справедливо отмечено в предисловии, «...важнейшей задачей исследователей-памироведов остается планомерное и целенаправленное собрание сказок у лучших сказителей с тем, чтобы не исчезли бесценно богатства, хранящиеся в памяти народов Памира» (стр. 21).

Книга «Сказки народов Памира» — первое массовое издание образцов прозаического фольклора памирских народностей. Как всякий первый опыт, оно, естественно, не лишено недостатков, но надо надеяться, что это издание послужит стимулом для дальнейшего сбора и публикаций памирского фольклора. В частности, назрела необходимость в скорейшем опубликовании лучших образцов сказок из фонда Отдела памироведения Института языка и литературы имени А. Рудаки Академии наук Таджикской ССР.

Б. Б. Лашкарбеков

**Драма популярэ молдовеняскэ. (Антоложие).** Колектаря, алкэтуиря, коментариилеш и илюстрациилеш де Г. И. Спатару. Десцифраря мелодиилор де П. Ф. Стоянов. Субредакция луй Г. Г. Ботезату. Кишинэу, 1976, 240 паж.

Рецензируемая книга — первая антология народной драмы, изданная в Советской Молдавии. Работа состоит из «Предисловия», небольшого теоретического введения — «Общие понятия о молдавской народной драматургии» (стр. 11—26), двух основных глав: «Игры и инсценированные представления» (стр. 28—94), «Собственно народная драма» (стр. 96—218), содержащих тексты с авторскими комментариями, небольшой информационного характера главы «Драматургия народов, проживающих в Молдавской ССР» (стр. 220—224), а также резюме на русском языке (стр. 225—226). Книга богато иллюстрирована фотографиями, на которых запечатлено исполнение различных народных игр, инсценированных представлений и народных драм. В приложении даны 29 мелодий, исполняемых в различных пьесах, и комментарии к ним.

Во введении прослеживается эволюция фольклорного театра, начиная с простейших форм (драматизованные игры, танцы и представления) до собственно народной драмы; дается общая характеристика состояния молдавской народной драмы на современном этапе, выявляется традиция и новаторство в этом жанре. Важное значение имеет и классификация молдавской народной драмы, предпринятая автором с учетом хронологического и тематического аспектов.

Богатый фактический материал, собранный Г. И. Спатару на протяжении двадцати лет (1953—1973 гг.), показывает, что в наши дни бытует свыше ста сюжетов молдавского народного драматического искусства. Тексты, опубликованные в антологии, дают представление о наиболее значительных мотивах и сюжетах молдавской народной драмы в основном социально-героического содержания, бытующей в селах Молдавской ССР, Черновицкой, Закарпатской, Одесской и Николаевской областей Украинской ССР. Приведены здесь некоторые театрализованные представления, отражающие многовековую дружбу между молдавским, русским, украинским и другими народами. В этом плане особенно ценны: «Маланка», «Русское», «Вертеп». Включенная в антологию народная драма «Маланка» имеет ряд общих черт с русскими народными драмами «Царь Максимилиан» и «Лодка». Из украинского репертуара, бытующего в молдавских селах, Г. И. Спатару отмечает пьесы: «Дед и баба», «Маланка и турок», «Бугай», «Кинь» и др.

Ценным является и то, что материал, помещенный в антологию, был собран во время непосредственного исполнения. Перед нами предстает живая культура народа с масками, костюмами, всем реквизитом, монологами и диалогами, с музыкальным сопровождением.

Автор антологии совершенно справедливо обращает внимание на морально-воспитательное значение волшебной драмы «Мэрцишор», связанной с празднованием так называемого Мэрцишора (Мартика — юного месяца весны) — раньше это был праздник Нового года. Включен в антологию и текст волшебной драмы — «Фэт-Фрумос» — в основу которой положен известный молдавский сказочный сюжет о Фэт-Фрумосе (прекрасном молодце), освобождающем любимую девушку от похитившего ее двенадцатиглавого дракона.

Широко представлена в книге тематика войничко-богатырского и гайдуцкого характера, пьесы военного и партизанского содержания. Сюда относятся пьесы о смелых народных мстителях семьи Новаков, сражающихся с иноземными поработителями («Новэция»), об отце и сыновьях Брынковяну, боровшихся за освобождение балканских народов от османского ига («Брынковяне») и др. Героями драм «Гайдуки», «Ватага гайдуков», «Гайдуцкая жизнь», «Бужоряне», «Жиане», «Кодряне», «Крестьянки» и «Сельская свадьба» являются гайдуки, которые наказывают не только иноземных

притеснителей, но и местных эксплуататоров — господарей, бояр, попов, примарей, полицеев и др. Своеобразна народная драма «Партизаны» — о борьбе партизан против фашистских захватчиков. В ней используется традиционная форма гайдуцких драм, их излюбленные песни и манера ведения диалога.

Большой интерес представляет глава о драматургии народов, проживающих в Молдавской ССР. Здесь дается описание (к сожалению, суммарно и без текстового материала) русской, украинской, гагаузской, болгарской, чешской, греческой и турецкой драматургии. Упоминаются варианты русских драм «Царь Максимон (Максимилиан)», «Лодка», «Медведь», «Коза» и др.; украинских — «Маланка и турок», «Деды», «Хорпына» и др.; гагаузских — «Джумбюшлары» («Весельчаки»), «Медведи»; болгарских — «Кукеры» («Шляпники»), «Кузата» («Коза»); чешских — «Когут» («Петух») и «Медведь»; греческой «Назики» («Мурашки»), турецких представлений, в особенности, театра теней. Безусловно, тексты этих драм также необходимо издать. Это поможет специалистам проследить процесс взаимовлияния культур, в частности, драматургического фольклора названных народов.

Рецензируемая работа не лишена и некоторых недостатков. В книге отсутствует четкая классификация материала, столь необходимая для антологии. Так, «Гайдуки» упоминаются в разделе «представления» (стр. 72), а также в разделе «собственно драмы» (стр. 144); «Маланка» описана в разделе «представления» (стр. 88) и, кроме того, выделена в особый раздел (стр. 213). У автора имеются и отдельные противоречивые высказывания, непоследовательность в изложении, стилистические погрешности, неточности при комментировании фотографий и пр.

Досадным кажется нам отсутствие строгой документации текстов. Редко где указан возраст информаторов, местами отсутствуют и их фамилии, не указано, где именно и от кого записаны тексты тех или иных молдавских легенд и преданий, а также произведения драматургии других народов, проживающих в Молдавской ССР. Недостаточно объяснены «несвязанность» эпизодов отдельных драм (например «Маланки»), кажущийся случайный характер этих эпизодов. Не раскрыт вклад молдавских фольклористов в дело собирания, публикации и изучения молдавской народной драматургии. Поскольку большинство материалов антологии собрано самим составителем, о чем говорится во вступлении, излишним является упоминание его имени при паспортизации почти каждого текста.

Несмотря на недостатки, публикация этой работы — заметное явление в фольклористике Молдавской ССР, так как рецензируемая антология — первая крупная публикация произведений молдавской народной драматургии и критическое осмысление жанра молдавского народного творчества, бывшего до сих пор малоизвестным как широкому кругу читателей, так и специалистам.

*В. А. Чиримпей*

**Г. Садвакасов. Язык уйгуров Ферганской долины. ч. I. Очерк фонетики, тексты и словарь. Алма-Ата, 1970, 263 с. ч. 2. Лексика, морфология и языковая интерференция. Алма-Ата, 1976, 287 с.**

Значительным явлением в изучении этнической истории народов Средней Азии и Казахстана является выход в свет двух монографий чл.-корр. АН КазССР Г. С. Садвакасова. Язык советских уйгуров представлен ныне двумя говорами — семиреченским и ферганским. До последнего времени менее изученным оставался именно ферганский говор уйгурского языка. Фундаментальный труд Г. С. Садвакасова закрывает лауну в исследованиях уйгурских диалектов данного региона.

Ферганские уйгуры — выходцы из Восточного Туркестана. Первые значительные группы их эмигрировали из Кашгарии еще в середине XVIII в. из-за невыносимого экономического и социально-политического гнета маньчжуро-китайских властей. Приток переселенцев не ослабевал и в последующие десятилетия. К середине XIX в. в Ферганской долине проживало свыше 250 тыс. уйгуров, говоривших в основном на кашгарском говоре центрального диалекта уйгурского языка. Ныне уйгуры расселены мелкими группами в отдельных поселках и городах Ферганской долины на территории Андижанской области Узбекской ССР и Ошской области Киргизской ССР. Носители ферганского говора живут также в городах: Токмаке, Нарыне, Фрунзе, Алма-Ате, Джембуле, Чимкенте (см. ч. I, с. 6—7).

Работа Г. С. Садвакасова — известный итог деятельности Отдела уйгуроведения при Институте языкознания АН КазССР. Отдел уйгуроведения организовал несколько экспедиций в Ферганскую долину (1961, 1962, 1967, 1970 гг.), в результате которых были собраны значительные текстовые материалы, сделаны магнитофонные записи, позволяющие произвести инструментальные исследования фонетических особенностей говора и зафиксировать живую речь для последующего ее изучения. На основе этих материалов автор представил целостное описание всех языковых уровней ферганского

говора — лексики, фонетики, грамматики. Он определил его место в системе диалектов, выяснил его соотношение с литературным языком, языковую ситуацию в этом регионе, а также обратился к актуальным для советского языкознания вопросам языковой интерференции в современных социально-экономических условиях.

Особенности формирования уйгурского населения данного региона и социально-экономические условия его жизни создали в наши дни почти уникальную этнолингвистическую ситуацию, одинаково интересную и для этнографов, и для лингвистов. Прежде всего, переселение уйгуров в Ферганскую долину способствовало их изоляции от основной массы носителей кашгарского говора, поэтому ферганский говор оказался в некотором роде «островным» среди узбекоязычного местного населения. Затем произошло дальнейшее членение этого прежде единого языкового коллектива, в результате чего уйгуры оказались расселенными небольшими локальными группами среди многочисленного узбекского населения. В этих условиях значительный интерес представляет определение степени влияния узбекского языка на уйгурский. Проблемы взаимодействия языков и двуязычия в условиях тесных активных социально-экономических контактов несомненно являются в наши дни чрезвычайно актуальными, и в этом плане монография Г. С. Садвакасова дает много поучительного для науки. Взаимодействие разных культур прежде всего отражается в лексике, которая подробно исследована в монографии.

Однако специфика уйгуро-узбекских контактов состоит в том, что между уйгурами и узбеками наблюдается значительная общность духовной и материальной культур, а также близость между языками. Эта этнолингвистическая общность уходит своими корнями в далекое прошлое, ко времени формирования узбекской и уйгурской народностей, которые, как известно, имели общегенетические корни. Поэтому островной говор оказывается не в чуждой языковой среде, а окруженным близкородственными диалектами. Это же относится и к особенностям сосуществования материальных культур. Сфера применения ферганского говора постепенно сокращается, он становится языком внутрисемейного общения. Все это способствует дальнейшей изоляции ферганского говора от уйгурского языка, ускоренной языковой интерференции, в результате которой интенсивно происходит процессы выравнивания языкового своеобразия этого говора в сторону сближения его с ферганским говором узбекского языка. Разделы, посвященные данным проблемам, следует отнести к наиболее интересным. Важно, что автор рассматривает лингвистические явления в неразрывной связи с этническими процессами в этом регионе.

Обращаясь к так называемым умляутным, или уйгуризированным, говорам узбекского языка, автор показывает сложную этнолингвистическую ситуацию, в создании которой приняли активное участие носители уйгурских говоров, позднее ассимилированные преобладающим узбекским населением. «Поэтому уйгурские элементы, сохранившиеся в составе указанных (узбекских) говоров, должны рассматриваться не как обычное заимствование, а как субстратное явление» (ч. 2, с. 269—270). С этим выводом Г. С. Садвакасова, видимо, следует согласиться и признать, что уйгуро-узбекское взаимодействие было двусторонним, однако, при доминировании узбекского влияния.

Труд Г. С. Садвакасова является, несомненно, новым значительным вкладом в советское уйгуроведение и в тюркологию в целом. Не случайно, в 1978 г. он отмечен высокой наградой Академии наук КазССР — премией Чокана Валиханова. Эта награда свидетельствует о больших успехах советского уйгуроведения.

Интересные этнографические данные содержатся во многих разделах работы Г. С. Садвакасова. Прежде всего следует упомянуть записанные в разных местах расселения уйгуров тексты, которые представлены в первой книге (с. 73—162). Здесь имеются прозаические тексты на бытовые темы, воспоминания исторического характера, фольклорные записи, а также стихотворения, загадки, песни нового времени.

К текстам приложен словарь (ч. I, с. 165—257), где часто даются также подробные толкования слов, в том числе и этнографического содержания. Во второй книге специальный раздел посвящен описанию лексики говора (с. 19—79). Автор устанавливает, что в лексике сохранены основные характерные черты уйгурского языка. Вместе с тем, в настоящее время в говор проникает значительное число узбекских слов, что придает ему «явный узбекский колорит» (с. 78).

Во второй части большое место занимает описание морфологических особенностей говора, системы словообразования в нем. К достоинствам лингвистического анализа следует отнести применение системного описания говора, то есть рассмотрение всей совокупности языковых фактов. Таким образом, перед читателем предстает полная картина своеобразия ферганского говора во всем его объеме. На таком фоне яснее видны его связи с другими говорами уйгурского языка, с уйгурским литературным языком, а также с окружающими узбекскими говорами. Все эти связи Г. Садвакасов анализирует, привлекая убедительные примеры и факты из истории языка.

Богатый лингвистический и этнографический материал, вводимый в науку работами Г. Садвакасова, будет способствовать решению ряда проблем этнолингвистических контактов в условиях развитого социализма.

Д. М. Насилов

# НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ ЕВРОПЫ

Österreichischer Volkskundeatlas. 6 Lieferung, 1. Teil, Wien, 1977

В настоящее время над этнографическими атласами в той или иной степени работают во всех странах Европы, участвующих также в разработке отдельных тем общеевропейского этнографического атласа. Австрия относится к числу стран, где эта работа ведется наиболее успешно и регулярно. Первый выпуск (13 карт) австрийского этнографического атласа вышел в 1959 г. под научным руководством известного австрийского этнографа, проф. Э. Бургшталлера (издающего также региональный этнографический атлас земли Верхней Австрии) и ныне, покойного профессора А. Хельбока.

Первый выпуск, как и в некоторых других атласах, в известной степени был пробным. Для последующих выпусков была изготовлена новая карта-основа, ориентированная на официальную административную карту, к работе привлечены специалисты-картографы. Дополнена сеть населенных пунктов для картографирования и по дополнительным селениям собран полевой материал.

Общее научное руководство последующими выпусками осуществляет проф. Р. Вольфрам, председатель Комиссии по составлению Австрийского этнографического атласа, картографическое — сначала проф. Э. Лендл, а затем доцент И. Кречмер. Работы над этнографическим атласом проходят под наблюдением и при содействии Австрийской Академии наук. Второй выпуск (26 карт) увидел свет в 1965 г., третий (26 карт) — в 1968 г., четвертый (22 карты) — в 1971 г., пятый (31 карта) — в 1974 г.

К каждому выпуску карт издавались также комментарии, выходящие, к сожалению, нередко значительно позднее, примерно через 3 года после выхода соответствующих карт.

В отличие от атласа «Русские» и некоторых других Австрийский этнографический атлас издается не тематическими выпусками (например, целиком жилище или одежда и т. п.), а содержит карты по разным элементам материальной и духовной культуры, как это принято в некоторых западноевропейских странах. Основой для картографирования служат материалы, полученные в качестве ответов на заранее разосланные, тщательно подготовленные анкеты. После обработки анкет образовавшиеся лакуны были заполнены полевым материалом, дополнительно собранным в соответствующих населенных пунктах. Полученный материал картографировался не по квадратам и районам, а по населенным пунктам. Поскольку Австрия — страна сильно гористая, на карте были выделены незаселенные области (практически — это редкозаселенные районы). Создана сеть из 2300 населенных пунктов, где собирался материал для картографирования.

В отличие от атласов, издаваемых в нашей стране, в австрийском атласе все явления показаны, как правило, не в динамике, а в статике, например, по пахотным орудиям — на первую половину XIX в. (доиндустриальный период). Правда, на отдельных картах атласа (например, по формам поселений) предпринимается попытка выделить более старые и новые формы. В австрийском атласе отсутствуют в большинстве случаев количественные показатели, хотя на отдельных картах выделены преобладающие формы, смешанные области и редко встречающиеся формы.

Первая часть шестого выпуска атласа содержит девять карт: две посвящены традиционным формам поселений и формам полей, одна — формам усадеб, пять карт — пахотным орудиям, причем на одной показаны основные типы пахотных орудий Австрии, а на остальных четырех, в меньшем масштабе и расположенных на одном листе — формы рукояток, формы отвальных приспособлений, способы упряжи и местные диалектные наименования орудий. На девятой карте показано распространение видов игры в карты.

Авторами первых трех карт являются И. Кречмер и Э. Томази.

Главную задачу карты о традиционных формах сельских поселений ее авторы видят в указании, во-первых, по возможности максимально точных границ распространения отдельных типов и районов со смешанными формами и, во-вторых, в типологизации форм сельских поселений. Карта составлена по материалам кадастровых книг за 1817—1861 гг., картам форм поселений из австрийских региональных атласов, картам форм поселений, изданных А. Клааром в Вене в 1942 г., различным литературным источникам и др. На карте выделяются многодворные поселения (Sammelsiedlung) и малодворные и разбросанные поселения (Weiler- und Streusiedlung). Многодворные поселения классифицируются по плану селения, независимо от его размеров, а не по функции и расположению на местности, как это принято в некоторых монографиях. На легенде типы поселений даны в определенной последовательности: от более старых форм к более старым (Angerdorf, включая Platzdorf; Grabendorf; Strassendorf; Zeilendorf; Reihendorf; Gassen- und Gassengruppendorf; Haufendorf). Среди малодворок и рассеянных поселений выделяется пять типов. При картографировании использован метод цветной заливки, штриховки (для выделения районов со смешанными формами поселений) и отдельных значков.



Вторая карта посвящена картографированию традиционных форм полей. Выделено три основных типа расположения владений одного хозяйства: 1) единым блоком; 2) чересполосно с владениями других хозяйств, 3) частично примыкающих к усадьбе. Внутри этих групп выделяются подтипы.

На третьей карте показано распространение традиционных форм усадеб. Для Австрии характерно большое разнообразие типов усадеб. В основу типологии положен план, прежде всего расположение четырех ее самых главных строений — жилого дома, хлева, сарая и навеса. На карте выделяются альпийские формы и равнинные, которые в свою очередь делятся на типы и подтипы.

Автором карт пахотных орудий является Г. Х. Дозедла. По этой теме картографированием охвачена и территория Южного Тироля, отошедшего после первой мировой войны к Италии. Как указывалось выше, на карте показано состояние на первую половину XIX в. — период, когда уже началось вытеснение традиционных пахотных орудий фабричными. В основу классификации пахотных орудий вслед за П. Лезером положена конструкция остова орудия. В соответствии с этим принципом выделяются орудия с четырехсторонним остовом (в этой группе даны типы рал и плугов, выделяемых по наличию или отсутствию отвальных приспособлений), орудия с другой конструкцией остова (сюда включены плуги и рала с изогнутым граблем — *Krümmeikonstruktion*, с трехсторонней формой, бесполозные орудия без стойки и др.), а также орудия типа резака. На карте выделены также области, где земля обрабатывается ручными орудиями. В этих картах, помимо специальной литературы, использованы полевые материалы автора.

Девятая карта (автор Ф. Грисхофер) посвящена видам карточной игры, при этом особое внимание обращено на игры, организованные по типу турниров с вознаграждением. Обычно эти состязания устраивались ферейнами или отдельными предпринимателями в определенные дни (например, на Сильвестра, в день трех королей, на масленицу). В отличие от карточной игры обычных видов, распространенной издавна и повсеместно, игры с определенным призом для выигравшего бытовали в трех зонах: игра под названием «Jassen» распространена в Форарльберге и западной части Тироля, игра «Watten» — в Тироле, западной части Каринтии, Зальцбурге и западном округе Браунау земли Верхней Австрии, в остальной части Австрии известна игра под названием «Schnapsen». Кроме них выделяются еще три локальных вида игры в Инсбруке, на границе Форарльберга и Тироля с Баварией и в Верхней Австрии.

Издание карт по отдельным элементам культуры имеет свои плюсы и свои минусы. Естественно, что тематические выпуски более трудоемки и требуют больше времени и средств, чем создание карты по одному какому-то элементу, однако они дают более фундаментальную основу для последующих более широких научных исследований и выводов.

В заключение хотелось бы отметить высокий уровень издательской культуры и оформления карт, ценно и то, что к картам приложены таблицы видов поселений и форм полей, сфотографированных с воздуха, планов усадеб и рисунков пахотных орудий.

Т. Д. Филимонова

## НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ АЗИИ

И. Б. Редько. Очерки социально-политической истории Непала в новое и новейшее время. М., 1976, 301 стр.

Лучано Петек, автор известной работы по истории Непала, в 1958 г. писал, что непаловедам еще предстоит потрудиться над хронологическим и династическим «скелетом» непальской истории, прежде чем начать «покрывать его плотью и кровью»<sup>1</sup>. С тех пор исследование истории Непала продвинулось далеко вперед, особенно нового и новейшего периодов. В области социальной и экономической истории опубликованы работы непальских исследователей М. Ч. Регми, Г. С. Непали, С. Кумара, Т. Р. Вайдья, результаты ряда полевых исследований, проведенных Л. Капланом, К. Россером и К. фон Фюрер-Хаймендорфом<sup>2</sup>. Хотя в новой и новейшей истории Непала еще много неясного, основные проблемы уже сформулированы, намечались и главные направления исследования.

<sup>1</sup> L. Petech. *Medieval history of Nepal*. Roma, 1958, p. 3.

<sup>2</sup> М. С. Регми. *Land tenure and taxation in Nepal*, v. 1—4. Berkeley, 1964; «A study in Nepal economic history». New Delhi, 1971; G. S. Nepali. *The Newars*. Bombay, 1965; S. Kumar. *Rana polity in Nepal: origin and growth*. Bombay, 1967; T. R. Vaidya. *Kingship during the Malla Period*. — «Journal of the Tribhuvan University», 1968, v. IV, № 1; L. Caplan. *Land and social change in East Nepal: a study of Hindu tribal relations*. Berkeley — Los Angeles, 1970; C. Rosser. *Social mobility in Newar caste system*. — «Caste and kin in Nepal, India and Ceylon». Bombay, 1966; C. van Fürer-Haimendorf. *Unity and diversity in the Chettri caste of Nepal*. — Там же; «Caste concepts and status distinctions in Buddhist communities of Western Nepal». — Там же.

И. Б. Редько предпринял своевременную и полезную попытку — обобщить результаты перечисленных оригинальных исследований и представить цельную научную концепцию формирования и эволюции социально-политической структуры Непала в XIX первой половине XX в. (стр. 6). Очевидно, что подобная концепция должна быть синтезом по крайней мере трех аспектов истории Непала: этнического, экономического и политического. Трудности здесь несут не только методологический характер. История Непала до XVIII в. разработана крайне схематично, изучение этнических процессов в средние века только начинается: пока неясно, из каких районов Индии и когда проникли в Гималаи относительно большие группы индоарьев, какова была степень их этнической консолидации в период миграции; имеются лишь разрозненные данные о социальной структуре автохтонных общностей за пределами долины Катманду.

Как считает автор «Очерков», возникновение централизованного государства в Непале (вторая половина XVIII в.) было подготовлено социальными и экономическими процессами, происходившими у кхасов — потомков иммигрантов из Индии (брахманов, чхетри) и метисов автохтонного-индоарийского происхождения. Территориальная мобильность кхасов, отсутствие элементов стратификации в наиболее многочисленной касте — чхетри<sup>3</sup> (стр. 19—23) создали предпосылки для выполнения кхасами интеграционных функций. Экономический аспект интеграции заключался в переходе большей части земель (за исключением долины Катманду и Восточного Непала) в руки кхасских феодалов, а социальный — в постепенной индустризации верхушки этнических общностей тибето-бирманской группы. Далее автор приходит к выводу о том, что «...воздействие кхасских „трансформирующих потенциалов“ на автохтонов оказалось в общем недостаточным сильным и глубоким, чтобы заложить прочный фундамент политического единства как начальной формы централизации» (стр. 57). Это обстоятельство в сочетании с экспансионизмом кхасских феодалов определило насильственный характер объединения Непала правителями наиболее сильного княжества — Горкха.

Эти выводы уже высказывались непаловедами<sup>4</sup>, а в последнее время наметилась и иная точка зрения<sup>5</sup>. Менее убедительной выглядит схематичная интерпретация этнических процессов, явно обусловленная тем, что автор недостаточно учитывает теоретические работы советских этнографов<sup>6</sup>.

Фактически не поставлен вопрос о степени этнической консолидации кхасов. Автор считает, что их объединяли «общность традиционной культуры и языка и, что особенно важно, этническое самосознание». Отсутствие территориальной общности ничего не меняло, так как, с его точки зрения, этот элемент «не является необходимым признаком этнической общности», а кроме того, «среди этносоциальных норм кхасов отсутствовало понятие родины как определенной территории, с которой человек связан с рождения» (стр. 20).

Уже приведенные выше оговорки показывают, что фактически здесь речь идет не об этническом, а о религиозно-кастовом самосознании, и по сей день в Южной Азии нередко заменяющем этническое самосознание. Непальские кхасы до сих пор не имеют самоназвания и определяются по кастовой принадлежности как брахманы или чхетри, и нет никаких фактов, подтверждающих, что они обладали этническим самосознанием уже в XVIII в. Даже у наиболее консолидированных этносов Южной Азии (бенгальцев, гуджаратцев, тамилы и др.) этот признак появляется очень поздно — в конце XIX — начале XX в.

В последние десятилетия социологи и этнографы тщательно изучают воздействие, оказываемое на племена кастовым индусским обществом. По этому актуальному вопросу в Индии опубликованы десятки монографий, однако в Непале изучение этой проблемы начато сравнительно недавно.

Автор рецензируемой книги считает, что «индустризация гималайских этносов в широком смысле представляла собой вариант ассимиляции автохтонов» (стр. 29). Однако даже на примере неваров, которым в «Очерках» отведена целая глава (стр. 162—218), видно, что санскритизация отнюдь не обязательно влечет за собой ассимиляцию. Многие санскритизированные племена Индии, менее консолидированные, чем непальские невары, продолжают сохранять такие этноразличительные признаки, как язык, самоназвание, эндогамность, кастово-этническое сознание. Если под ассимиляцией подразумевать исчезновение всех этноразличительных признаков ассимилируемой общности, то придется признать, что кастовое общество вообще не способно на это, и санскритизация (индустризация) фактически означает лишь аккультурацию или, самое большее, интеграцию в рамках иерархической структуры. Преувеличивать роль санскритизации

<sup>3</sup> Вернее, видимо, было бы говорить о варне чхетри (кшатриев) и упрощении кастовой структуры как таковой в процессе миграции.

<sup>4</sup> А. Празаскас. Социальные и экономические предпосылки политической раздробленности в Непале в XVI — первой половине XVIII в. — «Непал: история, этнография, экономика», М., 1974, с. 29, 30, 32.

<sup>5</sup> Б. А. Иванов. К вопросу о соотношении племенной и кастовой структуры в Непале. — «Страны Южной Азии: история и современность», М., 1976, с. 124.

<sup>6</sup> В библиографии (с. 278—294) отсутствует даже обобщающая монография Ю. В. Бромлея «Этнос и этнография» (М., 1973), а также работы В. П. Алексеева, С. А. Арутюнова, С. А. Токарева, Н. Н. Чебоксарова и др. по вопросам этнории.

и тем более подменять этническое (включая национальное) самосознание религиозным, дует.

Сомнительным представляется утверждение И. Б. Редько о том, что «...индуизация автохтонного населения... преследовала далеко идущие материальные интересы и выступала в качестве идеологической оболочки процесса преобразования традиционных общественных структур в интересах расширения социальной базы кхасских феодалов и усиления их экономических позиций» (стр. 30). Индуизация не может выступать в качестве «идеологической оболочки», так как индуизм — это прежде всего социальная организация, а не мировоззрение, и ему совершенно чужд дух прозелитизма. В этом заключается одна из главных особенностей индуизма, отличающих его от христианства, ислама и большинства других религий.

Для понимания особенностей развития и ряда специфических проблем современного Непала особый интерес представляет эволюция непальского общества после создания централизованного государства. Автор справедливо отмечает, что «объединение, осуществленное силой, не исчерпывало централизации, а лишь являлось ее предпосылкой» (стр. 64). В период территориальной экспансии кхасские правители Непала воздерживались от нововведений в организации управления и администрации, и перемены коснулись лишь правителей аннексированных княжеств, на смену которым пришли государственные чиновники с несколькими урезанными правами. Непальское государство конца XVIII в. определяется в книге как полиэтническое с кхасским ядром. Автор утверждает, что оно было построено по типу восточной деспотии (стр. 68), однако он не раскрывает значения последнего термина, лишь вскользь отметив, что в возникшем государстве «...не получил общего признания единый критерий знатности, присущий сословной монархии, не сложилась иерархия чинов, получающая законченное выражение при абсолютизме» (стр. 68). Ссылка на два отсутствующих признака, к тому же не очень убедительная<sup>7</sup>, не вносит ясности в понятие восточной деспотии, и определение характера централизованного непальского государства остается спорным.

Возможности территориальной экспансии к концу XVIII в. были исчерпаны, и в этих условиях увеличилось налоговое бремя и усилилась личная зависимость крестьян от государства. Усиление центральной власти и рост бюрократического аппарата воспрепятствовали возникновению сеньориально-вассальной системы, но, как убедительно показывает М. Ч. Регин, работы которого пространно цитируются автором в третьей главе, не исключали развития частных форм землевладения и ослабления совокупной государственно-феодалов собственности.

Усиление отдельных группировок феодалов и обострение борьбы между ними подготовили почву для переворота 1846 г. Пришедший к власти клан Рана узурпировал должность мухтияра (премьер-министра) и другие важнейшие посты в государстве. Автор «Очерков» определяет режим наследственных премьер-министров как «второе издание» восточной деспотии, причем «издание ухудшенное» (стр. 155). Это броская формулировка, но смысл ее неясен. Более интересным представляется положение о том, что «сбалансированность основных элементов социально-политической структуры» обрекала ее на «консервативную эволюцию и лишала исторического динамизма» (стр. 157).

Застойности производственных отношений и неподвижность социально-политической структуры определили характер, темпы, направление и пределы интеграционного процесса. Преобразование этносоциальных структур и их интеграция во второй половине XIX — первой половине XX в. рассматриваются во втором разделе монографии.

Термин «интеграция» применяется в работе не в этнографическом, а скорее в социально-политическом смысле. Все же, поскольку описание этих проблем занимает около половины книги и большое внимание уделяется индуизации, автору следовало дать свое определение интеграции. Без этого нелегко разобраться в этнической ситуации в Непале и тем более выделить стадии и локальные варианты интеграционного (фактически — этноинтегрирующего) процесса.

Автор поставил перед собой именно эту трудную задачу — «наметить три варианта (модели) интеграции этносов» (стр. 160), выделить «модели (разновариантность) диалектически единого по совокупности элементов и конечным результатам (хотя далеко не синхронных в хронологических рамках рассматриваемого периода) интеграционного процесса» (стр. 161). Сложность усугублялась тем, что И. Б. Редько не располагал достаточно однородным материалом по ряду этнических общностей Непала и был вынужден выделить три варианта по разным признакам трех общностей: неваров, тхакали и лимбу. «Неварский вариант» построен на основании исследований кастовой системы (К. Россер, Г. С. Непали); для тхакали характерен процесс ассимиляции (К. фон Фюрер-Хаймендорф), а по лимбу имеется в сущности лишь исследование социально-экономических проблем (Л. Каплан). По крайней мере две из трех общностей уникальны для непальской этнической ситуации: невары — по уровню социально-эко-

<sup>7</sup> Автор тут же отмечает, что аристократию составляли вожди 36 кхасских кланов, племенные вожди магаров и гурунгов, а в целом «в основе социальной структуры Непала лежала довольно сложная иерархия общественных статусов, закрепленных кастовой системой» (с. 70).

номического развития и богатству культурных традиций, тхакали — по своей малочисленности (около 4 тыс. человек) и особому положению на важном торговом пути.

Тем не менее описанные «варианты», при всей их специфичности, дают некоторое представление об этнических процессах в этой части Азии. Автор верно отмечает, что процесс интеграции гималайских этносов в непальское общество сопровождался ускорением дифференциации внутри этнических групп, ослаблением власти традиционных вождей, постепенным отмиранием норм обычного права, вызреванием элементов социальной напряженности (стр. 158). Особенно ярко эти общие черты интеграционного процесса проявляются среди неваров: ускорилась эволюция неварской кастовой системы и начались межкастовые конфликты, сократилась численность буддистов, распространился непали в качестве второго языка, увеличилась территориальная мобильность. Факты, приведенные в «Очерках», свидетельствуют о том, что доминирующие социальные группы неваров уже теснее связаны с общенепальской элитой, чем с остальной частью неварской общности. Видимо, подобный социальный симбиоз следует считать важнейшим признаком ассоциированной народности.

Контакты с кхасами еще не оказали существенного влияния на социальную структуру лимбу, населяющих Восточный Непал. Автор считает, что сохранение общественного землевладения явилось тем фактором, который побуждал верхушку лимбу, в отличие от торговцев тхакали, противостоять санскритизации (стр. 257).

Заслуживает внимания «Заключение» книги: целый ряд выводов и положений имеет принципиальное значение и позволяет по-новому взглянуть на актуальные социальные и политические проблемы современного Непала. Автор подчеркивает, что в Непале отсутствовали предпосылки для генезиса капитализма, а социальное развитие исключало возможность возникновения партий с присущими им чертами, идейными платформами и методами деятельности (стр. 266). Поэтому низложение Рана в 1951 г. «явилось не венцом всенепальского движения, а в значительной мере результатом помощи внешних сил непальским политическим эмигрантам, составившим коалицию с королевской властью и рассчитывавшим с ее помощью „вписаться“ в монархическую государственную структуру» (стр. 273). Совпадение социальной базы большинства непальских партий, кастово-привилегированное положение партийных лидеров, их беспринципная борьба за министерские портфели — все это в условиях политической апатии масс предопределило провал эксперимента с конституционной монархией в Непале. Декабрьский переворот 1960 г. привел к установлению особого варианта личной власти, сочетающей в себе черты феодально-представительной монархии (в виде «панчатской системы») и абсолютизма (стр. 277). Монархическая власть в нынешней форме возникла на базе традиционной социально-политической структуры и является одновременно ее «плодом» и «реформатором». Характер и главное направление начатых ею преобразований показывают, что «монархическая власть при всей внутренней противоречивости, сложности и непоследовательности процесса концентрировала усилия на создании условий для буржуазной трансформации непальского общества» (стр. 276).

«Очерки» дополнены достаточно представительной библиографией. Историкографическая ценность книги была бы больше, если бы автор дал характеристику и оценку тем работам, которые положены в основу его книги, и проявил бы более критическое отношение к выводам их авторов.

Появление «Очерков социально-политической истории Непала в новое и новейшее время» — большое событие для нашего непаловедения. Хотя в книге много дискуссионных положений, а целый ряд актуальных проблем вообще не затронут, не подлежит сомнению, что монография И. Б. Редько является важной вехой в изучении социально-политических проблем Непала в нашей стране.

*А. А. Праздаускас*

## СОДЕРЖАНИЕ

Ю. В. Арутюнян (Москва). Этносоциальные аспекты интернационализации образа жизни	3
И. И. Крупник, М. А. Членов (Москва). Динамика этнолингвистической ситуации у азиатских эскимосов (конец XIX в.—1970-е гг.)	19
В. Б. Виноградов (Грозный). Вайнахо-аланские взаимоотношения в этнической истории Горной Ингушетии	30
В. П. Алексеев (Москва). Горизонтальный профиль и развитие носовой области у мезолитического и ранненеолитического населения бассейна Дуная (могильники Власац и Лепенски Вир)	40
К. Л. Татаринова (Москва). Религиозные представления масаев (по фольклорным материалам)	52
Нго Дык Тхинь (Ханой). Этнический состав и современное расселение народов Восточного Индокитая	64

## Сообщения

Т. П. Федянович (Москва). Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка (конец XIX — 70-е гг. XX в.)	79
Б. В. Иванов (Ленинград). Интерпретация изображений на посохе из коллекции ГМЭ народов СССР	90
И. С. Гурвич (Москва). Новые материалы о традиционной культуре чукчей	95
Г. Ю. Ивакин (Киев). Священный дуб языческих славян	106
Е. В. Рихтер (Таллин). Некоторые особенности погребального обряда у сету	116
И. Мухиддинов (Душанбе). Приспособления для переноса и перевозки выюком груза у памирских таджиков в XIX — начале XX века (Материалы к Историко-этнографическому атласу народов Средней Азии и Казахстана)	129
И. Б. Молдобаев (Фрунзе). Киргизский эпос как источник по истории одежды	137
М. Э. Хийемаяэ (Тарту). Современные эстонские устные охотничьи рассказы. (Опыт изучения)	141

## Поиски, факты, гипотезы

В. И. Санаров (Новосибирск). НЛО и энлонавты в свете фольклористики	145
---------------------------------------------------------------------	-----

## Научная жизнь

А. И. Кузнецов (Москва). Симпозиум по типологии явлений культуры	155
Н. Ц. Биткеев (Элиста). Всесоюзная научная конференция «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов	160
А. Я. Шевеленко (Москва). Антропогенетика и исторические дисциплины	164
Коротко об экспедициях	165

## Критика и библиография

### Общая этнография

В. Ф. Иванов, И. А. Ласков (Якутск). <i>Witold Armon. Polscy badacze kultury Jakutów</i>	169
Э. В. Померанцева (Москва). <i>Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd 1 (1—5)</i>	170
	189

## Народы СССР

Я. С. Смирнова (Москва). <i>Новый быт — новые обычаи (формирование прогрессивных традиций у народов Карачаево-Черкесии)</i>	172
Я. Н. Безносиков (Сыктывкар). Ю. В. Гагарин. <i>История религии и атеизма народа коми</i>	175
Р. С. Липец (Москва). Э. Б. Овалов. <i>Поэма о поражении свирепого Хара Киняса в эпосе «Джангар» (основные образы и поэтические особенности)</i>	177
Б. Б. Лашкарбеков (Ленинград). <i>Сказки народов Памира</i>	180
В. А. Чиримпей (Кишинев). <i>Драма популяре молдовеняскэ (Антология)</i>	181
Д. М. Насилов (Ленинград). Г. Садвакасов. <i>Язык уйгуров Ферганской долины, ч. 1 и 2</i>	182

## Народы зарубежной Европы

Т. Д. Филимонова (Москва). <i>Österreichischer Volkskundeatlas, 6</i>	184
-----------------------------------------------------------------------	-----

## Народы зарубежной Азии

А. А. Прусаускас (Москва). И. Б. Редько. <i>Очерки социально-политической истории Непала в новое и новейшее время</i>	185
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## SOMMAIRE

Yu. V. Aroutiunian (Moscou). Aspects ethnosociaux d'une internationalisation du mode de vie	3
I. I. Kroupnik, M. A. Tchlienov (Moscou). Le dynamisme de la situation ethnolinguistique des Esquimaux d'Asie (fin XIXe s.— années 1970)	19
V. B. Vinogradov (Grozny). Les rapports vainakho-alanes dans l'histoire ethnique de l'Ingouchie de montagnes	30
V. P. Aléxéiev (Moscou). Le profil horizontal et le développement de la région nasale chez les populations mésolithiques et néolithiques primitives du bassin de Danube (sépulcres de Vlasac et de Liepenski Vir)	40
K. L. Tatarinova (Moscou). Idées religieuses des Maasaï (d'après les matériaux folkloriques)	52
Ngo Dôc Thinh (Hanoï). Composition ethnique et établissement actuel des peuples de l'Indochine de l'Est	64

## Communications

T. P. Fédianovitch (Moscou). Les rites populaires des Mordves en rapport avec la naissance d'un enfant (fin XIXe — années 70 du XXe s.)	79
B. V. Ivanov (Léningrad). Une interprétation des figurations sur un bâton (collection du Musée d'Etat pour l'ethnographie des peuples de l'U.R.S.S.)	90
I. S. Gourvitch (Moscou). Nouveaux matériaux concernant la culture traditionnelle des Tchouktchi	95
G. Yu. Ivakine (Kiev). La chêne sacrée des Slaves païens	106
Ye. V. Richter (Tallinn). Quelques traits particuliers du rite funéraire des Setu	116
I. Moukhiddinov (Douchanbé). Appareillage de portage et de transport en bât chez les Tadjiks de Pamir (matériaux pour un Atlas historico-ethnographique des peuples de l'Asie Centrale et du Kazakhstan)	129
I. B. Moldoboïev (Frounzé). Poésie épique des Kirghiz en tant que source pour l'histoire des vêtements	137
M. E. Hiimäe (Tartu). Récits oraux de chasse modernes (Estonie). Essai d'étude	141

## Recherches, faits, hypothèses

V. I. Sanarov (Novossibirsk). Les OVNI et les ovninautes à la lumière des études folkloriques	145
-----------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## Vie académique

A. I. Kouznietsov (Moscou). Un Symposium sur la typologie des phénomènes culturels	155
N. Ts. Bitkéiev (Elista). Le «Djangan» et les problèmes de l'oeuvre épique des populations turco-mongoles: une Conférence scientifique nationale	160
A. Ya. Chévélienko (Moscou). L'anthropogénétique et les disciplines historiques	164
Missions en bref	165
	194

## **Critiques et bibliographie**

### **Ethnographie générale**

- |                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| V. F. Ivanov, I. A. Laskov (Yakoutsck). <i>Witold Armon. Polscy badacze kultury Jakutów</i>                                                   | 169 |
| E. V. Pomierantséva (Moscou). <i>Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung Bd 1 (1—5)</i> | 170 |

### **Peuples de l'U.R.S.S.**

- |                                                                                                                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Ya. S. Smirnova (Moscou). <i>Mode de vie nouveau — coutumes nouvelles (formation des traditions progressistes chez les populations de la Tchérkésie et du Karatchai)</i> | 172 |
| Ya. N. Bieznossikov (Syktyvkar). <i>Yu. V. Gagarine. Histoire de la religion et de l'athéisme du peuple Komi</i>                                                         | 175 |
| R. S. Lipiets (Moscou). <i>E. B. Ovalov. Un poème sur la déroute du féroce Khara Kinyas dans l'épopée de «Djangar» (images principales et particularités poétiques)</i>  | 177 |
| B. B. Lachkarbékov (Léningrad). <i>Les contes des peuples du Pamir</i>                                                                                                   | 180 |
| V. A. Tchirimpeï (Kichiney). <i>Le drame populaire moldave (Anthologie)</i>                                                                                              | 181 |
| D. M. Nassilov (Léningrad). <i>G. Sadvakassov. La langue des Ouïgour de la vallée de Ferghana, pts 1 et 2</i>                                                            | 182 |

### **Peuples de l'Europe hors l'U.R.S.S.**

- |                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| T. D. Filimonova (Moscou). <i>Österreichischer Volkskundeatlas, 6</i> | 184 |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|

### **Peuples de l'Asie hors l'U.R.S.S.**

- |                                                                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| A. A. Prazauskas (Moscou). <i>I. B. Ried'ko. Essais sur l'histoire socio-politique du Népal aux époques moderne et récente</i> | 185 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

Технический редактор Сироткина Т. И.

Сдано в набор 12.01.79	Подписано к печати 27.03.79	T-01256	Формат бумаги 70×108 <sup>1</sup> / <sub>16</sub>
Высокая печать	Усл. печ. л. 16,8	Уч.-изд. л. 19,2	Бум. л. 6,0
			Тираж 2860 экз. Зак. 4442

Издательство «Наука». 103717 ГСП Москва, К-62, Подсосенский пер., 21  
2-я типография издательства «Наука». 121099, Москва, Шубинский пер., 10