

# С О В Е Т С К А Я Э Т Н О Г Р А Ф И Я

3

1977



ИЗДАТЕЛЬСТВО • НАУКА •



**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.

**А. Ф. Дашдамиров**

## **СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ**

Разработка проблем личности, изучение ее связей с различными сторонами жизни общества предполагает исследование таких типичных черт и свойств, в которых проявляется ее принадлежность к определенным формам социальной организации людей. Многообразие социальных связей личности воплощается (и закрепляется) в ее классовой, социально-групповой, профессиональной, семейной, социально-политической и т. д. принадлежности; в этой системе связей свое место занимает и сравнительно еще слабо разработанный комплекс проблем, связанных с национальной определенностью личности.

В социологической литературе национальные особенности личности до сих пор специально не рассматривались; в работах философов и социологов, посвященных проблемам национальных отношений, личностный аспект стал затрагиваться лишь в последние годы<sup>1</sup>. Более обстоятельно национальные особенности на личностном уровне рассматриваются в этносоциологических исследованиях<sup>2</sup>. Один из важных аспектов данной проблемы — объективные основания национального самосознания — рассмотрен в книге Ю. В. Бромлей «Этнос и этнография»<sup>3</sup>. Необходимость разработки комплекса социологических, социально-психологических проблем, связанных с национальной определенностью личности, вызвана потребностью более полного познания тенденций и механизмов национальных и интернациональных процессов, потребностью совершенствования форм и методов интернационального и патриотического воспитания, учета национальных и интернациональных факторов формирования и развития личности.

Национальная определенность выражает связь, точнее, целый комплекс специфических социальных связей личности с национальностью,

<sup>1</sup> С. Т. Калтахчян. Ленинизм о сущности нации и пути образования интернациональной общности людей. М., 1976; К. Н. Камидов. Формирование личности нового исторического типа. М., 1975; М. С. Джунусов. Теория и практика развития социалистических национальных отношений. — «Вопросы философии», 1967, № 9; *его же*. Личность и нация. — «Актуальные философские проблемы общественного развития». М., 1973; Б. А. Шувалов. Интернационализм как черта социалистической личности, там же; А. И. Холмогоров. Интернациональные черты советских наций. М., 1970; «Ленинские принципы интернационального воспитания трудящихся». Таллин, 1971; «Интернационально-патриотическое воспитание и формирование личности социалистического общества (Труды межвузовской научной конференции)». Волгоград, 1973, и др.

<sup>2</sup> Ю. В. Арутюнян. Конкретно-социологическое исследование национальных отношений. — «Вопросы философии», 1969, № 12; Л. М. Дробижева. Социально-культурные особенности личности и национальные установки. — «Сов. этнография», 1971, № 3; *ее же*. Об изучении социально-психологических аспектов национальных отношений. — «Сов. этнография», 1974, № 4; «Социальное и национальное». М., 1973, и др.

<sup>3</sup> Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 104—112.

характер которых определяется социально-классовыми, а часто также и интернациональными связями личности. Имея в виду основные параметры нации как исторической, социально-этнической общности, мы полагаем, что связи личности с нацией могут быть рассмотрены через ее отношения с экономической и классово-социальной структурой последней: связь личности с нацией проходит через ее включенность в экономическую, политическую и идеологическую жизнь этно-социального организма, и эти аспекты также подлежат анализу. Связи же личности с национальностью как этникосом<sup>4</sup>, хотя и опосредуются через этно-социальный организм, но возникают в процессе социализации и психологического формирования. При этом национальная определенность личности отнюдь не является ее самодовлеющей особенностью, она может быть обнаружена не иначе как в неразрывной, органической связи с классово-интернациональными качествами, общечеловеческими психологическими чертами, свойственными каждому индивиду.

Настоящая статья посвящена некоторым социально-психологическим проблемам национальной определенности личности, вопросам отражения национальных связей в ее внутренней структуре.

Прежде всего отметим, что личность постольку национально определена, поскольку она «погружена» в специфическое для данной национальности бытие, т. е. поскольку национальные особенности макро- или микросреды были включены в процесс социализации данной личности.

Национальные особенности и связи, как и вообще социальные качества, свойства и функции, не наследуются биологически. Биологический момент, имеющий место в связях личности с национальностью (ее происхождение), отнюдь не несет в себе какой-либо социально-культурной информации. Человек как биосоциальное существо развивается под воздействием двух программ его генезиса. «Первая из них — это наследственные биологические особенности, полученные от его родителей. Вторая программа задается воспитанием, через него личность испытывает формирующее влияние всей истории человечества, кристаллизованной в той современной человеку социальной среде, в которой он живет»<sup>5</sup>. Социальное содержание личности формируется в условиях общественной среды, через механизм созданной человечеством культуры. Национальные особенности, «национальная информация» транслируются через систему социального воспроизводства. Нет и не может быть каких-то внесоциальных биологических факторов наследования национального самосознания, национальных связей, традиций и т. п., ибо закрепление и передача национального от одного поколения другому основаны на тех же «механизмах» социального наследования, которые обеспечивают процессы общественного развития людей в целом. Кристаллизуя в продуктах материальной и духовной деятельности свои способности, знания и умения, классовые, социальные, национальные, интернациональные и т. д. особенности, люди тем самым обеспечивают преемственность своего развития, передавая эти особенности последующим поколениям.

Национальная определенность не может не быть осознанной — это органический сплав объективно существующих связей личности с данной общностью и субъективного, личностного к ним отношения; отражение во внутриличностной структуре национальных связей, выраженное в национальной определенности личности, что в той или иной мере проявляется в национальном самосознании. Таким образом, в национальной принадлежности следует различать объективную и субъективную стороны, имея в виду в первом случае комплекс связей, выражающих объективную социальную зависимость личности от общности, которая закрепляется в процессе социализации индивида, а во втором —

<sup>4</sup> Ю. В. Бромлей. Указ. раб., с. 37.

<sup>5</sup> Н. П. Дубинин. Философские и социологические аспекты генетики человека. — «Вопросы философии», 1971, № 2, с. 57.

комплекс субъективной, социально-психологической привязанности личности к условиям данного национального бытия, к особенностям образа жизни, культуры, традиций национальной общности. Эти особенности, усвоенные личностью, выражают ее национальную определенность — осознанную национальную принадлежность, закрепленную в самосознании, чувствах, поведении личности, ее вкусах, привычках, ориентациях, оценках, стереотипах и автостереотипах.

Национальная определенность в качестве отраженного в сознании и поведении личности своеобразия ее национального бытия кристаллизуется в ней в социально-психологических формах. Структура общества, в котором формируется и развивается личность, отражается «вообще на всей психологии людей, на всех их принципах, нравах, чувствах, взглядах, стремлениях и идеалах»<sup>6</sup>.

Существует ряд разнопорядковых структурных и подструктурных делений, характеризующих личность<sup>7</sup>. Среди них выделяются наиболее общие особенности, выступающие в качестве моментов социально-психологической структуры личности. К ним относятся социально-классовые, интернациональные, национальные, профессиональные, семейные и т. д. черты и особенности.

Внутренняя структура личности представляет собой сложный феномен, и отсутствие в литературе многопланового подхода к нему весьма затрудняет исследование национальных особенностей личности. Выступая в качестве элемента социальной организации общества, личность сама характеризуется сложнейшей внутренней социально-психологической организацией. В ее структуре выделяются две взаимосвязанные, взаимообусловленные стороны — социальная, определяемая социальными ролями личности, и психологическая, определяемая индивидуальностью. Социально-психологическая структура личности носит многослойный характер и выражается в ряде иерархически связанных подструктур. Среди них выделяются психологический уровень, включающий в себя индивидуальность проявления памяти, эмоций, ощущений, мышления, восприятий, чувств и воли<sup>8</sup>; социально-культурный уровень, который содержит приобретаемый человеком социальный опыт. В этот уровень входят знания, навыки, умения, привычки, формирующие высший уровень социально-психологической структуры личности, выражающий ее влечения, интересы, склонности, идеалы, ценностные ориентации, убеждения. Фактором, интегрирующим элементы личностной структуры в единую, устойчивую, целостную систему, является самосознание личности.

Трудности исследования национальной определенности социально-психологической структуры личности осложняются еще и тем, что в нашей литературе до сих пор не выработана общеметодологическая ориентация. Ставились вопросы о соотношении национальных установок, форм деятельности с общественными институтами — семьей, трудовыми коллективами и т. п. (они по существу являются предметом конкретно-социологического, в данном случае этносоциологического, исследования). Но целесообразно также выявить вообще элементы структуры личности, в которых могут проявляться национальные особенности. Ниже приводится своего рода модель-структура национальной определенности личности, которую мы предлагаем в качестве рабочей схемы исследования места национальных моментов в социально-психологической структуре личности.

<sup>6</sup> Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I. М., 1958, с. 644.

<sup>7</sup> См.: И. С. Кон. Социология личности. М., 1967; А. Г. Ковалев. Психология личности. М., 1970; Э. В. Соколов. Культура и личность. М., 1972; Г. Гибш, М. Ферверг. Введение в марксистскую социальную психологию. М., 1972; «Социальная психология». М., 1975, и др.

<sup>8</sup> См. К. К. Платонов. О системе психологии. М., 1972, с. 33—59.

1. Национальные моменты в психологической структуре личности могут проявляться: а) в формах выражения чувств, переживаний, реакций; б) в манере мышления, в особенностях восприятия, в представлениях; в) в установках.

2. Национальные моменты в социальной структуре личности проявляются: а) в знаниях, навыках, привычках, опыте; б) в ценностных ориентациях, интересах, идеалах, убеждениях.

3. Особым структурным элементом сознания личности, интегрирующим национальные моменты всех ее социально-психологических подструктур, является национальное самосознание личности.

4. Национальные моменты в социально-психологической активности личности проявляются: в эмоциональной и интеллектуальной деятельности, в межличностных отношениях, особенностях поведения.

Исследование личностной структуры в рассматриваемом ракурсе по существу и означает разработку социально-психологической проблемы национальной определенности личности. Не имея возможности рассматривать национальные моменты в каждом из названных компонентов личностной структуры в отдельности, мы в общей форме коснемся социально-психологических аспектов национальных особенностей личности. При этом мы исходим из того, что национальные особенности проявляются в разной мере и с различной интенсивностью у отдельных людей, да и у отдельных групп в различных социальных системах. Каждый раз это зависит от объективных обстоятельств, при которых они живут и действуют. В зависимости от условий общественно-экономической системы — капиталистической или социалистической — национальные особенности людей приобретают то или иное конкретно-историческое содержание, характер и направленность. Здесь важно подчеркнуть, что национальные особенности сами по себе не вызывают разобщения людей по этническому признаку. Межнациональная разобщенность порождается коллизиями эксплуататорского общества. Социалистический строй, устанавливая равноправные отношения между людьми без различия расовой и национальной принадлежности, обеспечивает гармоническое сочетание интернациональных качеств и национальных черт личности. Прогрессивные национальные особенности представителей различных социально-этнических общностей, сплотившихся в составе новой исторической общности людей — советского народа, в этих условиях взаимно дополняют друг друга.

Национальные моменты психологической структуры личности — это, прежде всего, своеобразная форма, в которой протекают психические процессы. Важно подчеркнуть, что психологические явления и процессы, свойственные индивидуальному сознанию, носят общечеловеческий, общегисторический характер. Но форма выражения различных эмоций, те или иные акты сознания, манера поведения и т. д. могут быть и являются различными у людей в разных социальных и национальных средах в зависимости от их принадлежности к тем или иным классам, социальным и профессиональным группам, национальностям. Эти формы выступают как стереотипные образцы поведения, выражения чувств, имеющие значение традиционализированных форм проявления общепсихологических факторов.

Связь и зависимость личности от общества выражается в общем процессе ее социализации; связь и социально-психологическая зависимость индивида от социально-этнической общности выражается в усвоении характерных для данной общности традиционно-специфических форм проявления психологической деятельности.

Общие в данной национальной среде нормы взаимоотношений оформляют действия отдельного индивидуума, закрепляясь в его привычках, установках, поведении. Условный характер национальных форм поведения, в которых обнаруживаются национально-психологи-

ческие особенности личности, становится очевидным при сравнении нравов различных народов. В этой связи характерны наблюдения И. Эренбурга: «В Китае я впервые задумался об условностях, обычаях, нравах, правилах поведения. Почему европейцев изумляют нравы Азии? Европейцы, здороваясь, протягивают руку, и китаец, японец или индеец вынуждены пожать конечность чужого человека. Если бы приезжий совал парижанам или москвичам босую ногу, вряд ли это вызвало бы восторг. Житель Вены говорит „целую руку“, не задумываясь над смыслом этих слов, а житель Варшавы, когда его знакомят с дамой, машинально целует ей руку...»<sup>9</sup>. Функциональная роль этих моментов, придающих национально-своеобразную форму актам психологической индивидуальности личности, определяется тем, что через них реализуются исторически сложившиеся в данной социально-этнической общности традиции.

Внешние различия в поведении, реакциях, людей разных национальностей по одному и тому же поводу обусловлены национальными особенностями образа жизни, традиций, исторически складывающихся на протяжении длительного времени, закрепляющих определенные формы и нормы повседневного поведения. По большей части эти формы выражаются бессознательно; они неотделимы от многообразных чувств и переживаний, заполняющих собой жизнь каждого индивида. Горе или сострадание, радость или огорчение часто неотделимы от той своеобразной формы выражения, в какой эти чувства переживаются представителями различных национальностей. В силу естественности формы их выражения они кажутся самопроизвольными, ибо они стихийно воспринимаются от старших поколений как естественные образцы поведения и выражения эмоций, которым невольно следуют во всех соответствующих ситуациях. Это не значит, что подобные национально-психологические различия не осознаются. Однако их осознание выходит за собственно психологические рамки, поскольку оно восходит к пониманию и оценке указанных моментов в качестве атрибутов национальной определенности личности.

Необходимо подчеркнуть, что национально-своеобразные формы поведения и реакций сами по себе не определяют содержание оформляемых ими чувств и поступков, не могут повлиять на направленность социально-этического поведения человека. Имея глубокие историко-этнические корни, эти психологические моменты лишь тогда приобретают то или иное значение, когда они осознаются, воспринимаются в качестве внешних признаков национальной принадлежности.

Важнейший аспект социально-психологического содержания национальных особенностей личности выражен в специфике отношения личности к окружающей среде, к самой себе, к своей деятельности, к другим людям. Под отношением личности понимается система социально-типичных и индивидуально-своеобразных мотивов, определяющих общую направленность индивидуальной деятельности и проявляющихся в различных конкретных ситуациях<sup>10</sup>.

Совокупность национальных моментов личностного отношения к тем или другим фактам, явлениям (если эти моменты имеют место) образуют социально-психологическую основу национального своеобразия личности. Отношение личности к действительности обуславливается теми объективными потребностями и интересами, которые являются или признаются ведущими в данной среде и принимаются человеком. На личностное отношение влияют национальные обычаи и традиции, в которых социально-исторический опыт данного народа выступает как коллективно выраженное своеобразное отношение данной общности к явлениям и событиям окружающей социальной реальности.

<sup>9</sup> *Илья Эренбург*. Соч., т. 9, М., 1967, с. 693.

<sup>10</sup> См. *В. С. Мерлин*. Очерк теории темперамента. М., 1964, с. 195.

Если сформировалась национальная направленность личностного отношения, то она порождает известную восприимчивость к информации, созвучной традициям, способствует углубленному осознанию своей национальной принадлежности. Получаемая субъектом социальная информация «просеивается» сквозь систему уже сложившихся ориентаций. Подобно тому как нейроны сетчатки глаза голубя обладают способностью, минуя ненужные детали, выбирать из поля зрения только ту зрительную информацию, которая необходима для мозга птицы, национальные моменты социальной установки личности воздействуют на ее вкусы, выбор информации, те или иные контакты, осуществление тех или иных действий, поступков. Вследствие этого личность быстрее и легче усваивает те знания, воспринимает, сопереживает те чувства (ту социальную информацию), которые созвучны ее социальным и национальным интересам.

Нам представляется, что исследование социально-психологических проблем национальной определенности личности во многом связано с дальнейшей разработкой концепции установки Д. Н. Узнадзе<sup>11</sup>. Однако в настоящее время концепция установки, несмотря на свою оригинальность и методологические возможности, еще недостаточно философски «осмыслена». Этим, видимо, и объясняется то обстоятельство, что она применяется лишь в немногих исследованиях, посвященных национальной проблематике<sup>12</sup>. Установка признается высокообобщенным состоянием готовности определенным образом воспринимать объективные явления и факты, готовности к определенной форме реагирования<sup>13</sup>. Установки, отражающие конкретные классово-социальные, профессиональные и иные связи личности и в свою очередь социально-психологически детерминирующие поведение личности в обществе и ее отношение к другим людям, историческим событиям и т. п., выступают как социальные установки. По-видимому, именно в связи с анализом последних может быть в значительной мере понято место национальных моментов в личностных отношениях.

В своих проявлениях национальные моменты установки личности выступают как ориентация на определенное восприятие общественных явлений, в том числе восприятие национальных ценностей. По-видимому, в дальнейшем теория установок, с учетом результатов конкретно-социологических исследований, уяснения и уточнения используемой в ней терминологии, может быть применена при исследовании национальных особенностей психического склада личности, специфики поведения, деятельности людей в сфере межнациональных отношений.

Национальные особенности социальной структуры личности сопряжены с объективными социальными свойствами индивида, которые возникают и развиваются в процессе его формирования и деятельности. В ходе интернационализации общественной жизни, всестороннего сближения социалистических наций и народовностей возрастает «удельный вес» интернациональных черт в социальной структуре личности. Идеология интернационализма, утвердившаяся в общественном сознании развитого социализма, реализуется в индивидуальном сознании в форме интернационалистических чувств и убеждений личности, в форме ее общественно-политической активности. Национальные особенности лич-

<sup>11</sup> См.: Д. Н. Узнадзе. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1961; А. Т. Боcharишвили. Проблема бессознательного в психологии. Тбилиси, 1961; А. Шеродия. К проблеме сознания и бессознательного психического. Тбилиси, 1969 и др.

<sup>12</sup> См.: Л. М. Дробижеева. Социально-культурные особенности личности и национальные установки; А. А. Суколов. Непосредственное межэтническое общение и установки на межличностные контакты.— «Сов. этнография», 1973, № 5; Л. М. Дробижеева. Психологические аспекты национальных отношений.— В кн.: «Социальное и национальное».

<sup>13</sup> А. С. Прангишвили. Исследование по психологии установки. Тбилиси, 1967, с. 79.

ности сопрягаются с ее интернациональными чертами в той мере, в какой они усвоены личностью; это находит также свое выражение в тех или иных ее взглядах и убеждениях, в национальных интересах, традициях и обычаях, определенных знаниях и навыках, отражающих особенности истории нации, ее социальной, трудовой и т. д. жизни. Национальные моменты социальной структуры личности, в отличие от национальных моментов ее психологической структуры, характеризуются осознанностью. Следует отметить, что осознанность вообще как свойство личности поддерживается и закрепляется направленностью, которая охватывает все сферы, «этажи» человеческой психики — от потребностей до идеалов. Направленность выражается в миропонимании, нравственных принципах, политических взглядах, выступающих в обобщенном виде как убеждение<sup>14</sup>. Национальный аспект направленности личности, отражая ее национальную принадлежность, выражается в советском обществе в ориентации личности наряду с общесоветскими на национальные ценности образа жизни.

Национальные особенности интеллектуального багажа личности связаны с той культурной информацией о национальной жизни, которая, будучи освоена личностью, входит в систему ее знаний и представлений, способствуя формированию идеалов и ценностных ориентаций. Знания, содержащие информацию о национальных традициях и обычаях, национальной истории, культуре, искусстве, о всем комплексе особенностей национальной жизни, овладение духовными ценностями, моральными нормами народа — это тот аспект социальной структуры личности, посредством которого формируется определенное отношение человека к собственному национальному бытию, наполняются конкретным содержанием его национальная установка, ориентация, национальные чувства.

Человек может утратить внешние атрибуты национальной принадлежности, национального своеобразия; форма выражения чувств и переживания может в силу тех или иных обстоятельств утратить этнический оттенок; можно, наконец, не владеть (полностью или частично) родным языком, хотя последнее обстоятельство и ведет к известному отрыву от данной национальной среды. Но поскольку знание факторов национальной жизни входит в социально-психологическую структуру личности, поскольку оно определенно соотносится с ее национальной принадлежностью, постольку социально-культурная связь личности с национальностью (этническим) приобретает устойчивый, осознанный характер.

Не национально-психологические моменты, а именно социально-культурная информация играет решающую роль в формировании национальной определенности личности. Любая устойчивая социальная общность порождает у ее членов общие социально-групповые фоновые знания. Последние представляют собой знание реалий, являющееся основой социально-психологического общения. Известная общность духовной жизни, культуры нации также порождает определенные понятия, формы выражений (приобретающие общее значение), которые вызывают ассоциации, непосредственно вплетенные в ткань языкового общения; знания, которые отражают различные стороны и нюансы особенностей национальных традиций, быта, культуры, образа жизни<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> См.: «Личность и труд». М., 1965, с. 215—221; А. Г. Ковалев. Указ. раб., с. 44, 178.

<sup>15</sup> С точки зрения происхождения фоновых знаний, их структура включает в себя «...общечеловеческие знания; всем людям без исключения известны солнце, ветер, рождение, время и т. д. Разумеется, объективные явления действительности воспринимаются людьми, говорящими на языках различных систем, по-разному, в зависимости от собственной им языковой системы, но тем не менее общечеловеческие знания действительно существуют. В фоновые знания входят также региональные сведения: не все жители тропиков, например, знают, что такое снег. Наконец, третий вид фоновых знаний — те сведения, которыми располагают все члены определенной этнической и языковой общности» (Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров. Язык и культура. М., 1973, с. 126).

Таковы, например, общенациональные фольклорные традиции, поговорки, пословицы, популярные, известные в данной среде национально-типичные образы художественной литературы и т. п. Эти знания приобретаются посредством усвоения культурных традиций, через произведения национального искусства и литературы. Огромную коммуникативную роль при этом играет язык, несущий национально-информативную нагрузку, обеспечивающую социально-психологическую связь между членами национальной общности. Подобного рода знания играют определенную роль в восприятии некоторых особенностей традиционных этических и эстетических норм, свойственных культуре данной национальной общности.

В сознании личности содержится та часть национальной информации и в той ее форме, которая соответствует социальному положению, образованию, уровню и направленности, политической сознательности данной личности. Значение, придаваемое человеком национальным знаниям, зависит от социального опыта, от опыта межнационального общения, от характера национальных ориентаций.

Национальные идеи, чувства, традиции, исторические знания, сообщая индивиду содержащуюся в них социально-этническую информацию, способствуют формированию национального самосознания.

Национальное самосознание личности есть составной элемент структуры единого самосознания, выступающего как единство взаимопроникающих сторон, единство осознания субъектом многообразных связей с различными сторонами общественной жизни.

В самосознании личности фиксируется весь социальный и нравственный опыт данной личности, все многообразие ее социальных, национальных, профессиональных и т. п. связей. В нем интегрируются отношения и связи человека с различными сторонами объективного мира и социальной реальности. Тем самым обеспечивается преемственность отдельных этапов индивидуального развития, единство многообразных связей, преломленных в социальной определенности личности.

Высшим уровнем самосознания является осознание себя субъектом коллективной деятельности. Выделяя себя среди людей, принадлежащих к различным общностям, личность осознает себя как часть соответствующих коллективов. Процесс самосознания включает в себя двуединый акт, в котором личность, выделяя себя как индивидуальность, как отдельное «я», одновременно отождествляет себя с тем или иным коллективом, группой, общностью. Здесь уместно отметить, что именно коллективным формам общественной жизни принадлежит решающая роль в формировании самосознания субъекта.

Палитра самосознания личности чрезвычайно сложна и богата, она включает в себя осознание принадлежности к человечеству, к общественной системе, социально-этнической общности, социальной группе, классу, производственному (профессиональному) коллективу, семье, общественным организациям и т. п. Индивидуальность отдельного человека, будучи неразрывно связана с его самосознанием, в то же время соотносена как с обществом в целом, так и с его различными структурными подразделениями.

Осознание себя частью той или иной общности (классовой, национальной и т. д.) входит в самосознание индивидуума в качестве специфически ориентированного осознания своих поступков, действий, мотивов поведения, мыслей, чувств, переживаний, оценок в связи с интересами, ценностями, идеалами соответствующих общностей. Активная самодеятельность человека в системе социального взаимодействия общностей закрепляется в содержании его самосознания.

В интересующем нас аспекте проблема заключается в том, какое место среди этих моментов занимает осознание национальной принадлежности, т. е. национальное самосознание личности. Дело здесь не

только в том, чтобы определить границы последнего по отношению к другим видам самосознания в единой структуре самосознания личности, но и в том, чтобы выявить реальное содержание, направленность, ориентированность функции данного явления.

Обсуждение этих проблем значительно затрудняется тем, что теоретические рассуждения по вопросам этнического, национального самосознания, тенденций его формирования и развития отнюдь не сочетаются, не подкрепляются эмпирическими изысканиями. Между тем без конкретных этнопсихологических исследований невозможно определение реального содержания этнического самосознания личности, этапов его становления, структуры и форм реализации, места и роли в жизнедеятельности человека<sup>16</sup>.

Приходится в силу этого по необходимости ограничиваться рассмотрением лишь общих черт проблемы национального (этнического) самосознания в процессе формирования, развития, жизнедеятельности личности.

Для создания общей картины процесса формирования сознания национальной принадлежности необходимо определить отправную точку этого процесса. Если считать, что «из детского самочувствия родится в зрелом возрасте самосознание»<sup>17</sup>, то таковым представляется элементарное чувство этнической принадлежности, возникающее уже в детском возрасте. Исследования специалистов подтверждают, что осознание национального (этнического) происхождения, национальной принадлежности относится к довольно раннему возрасту<sup>18</sup>.

В широком плане в процесс социализации ребенка активно включаются факторы национальной культуры, носителями которой являются окружающие его люди. В ходе воспитания и обучения люди формируют у ребенка черты, свойства, привычки, отвечающие нормам и требованиям действующей в рамках данной культуры системы ценностей и традиций, т. е. уподобляют его себе, приравнивают к общепринятым в данной среде правилам поведения. Важнейшая роль в этом процессе принадлежит домашнему воспитанию, обучению, ближайшему социально-этническому окружению.

Решающая роль социально-этнической среды в формировании национального самосознания личности объясняется уже тем, что человек осознает себя посредством общения, оценивая свои национальные связи сначала через сложившиеся в данной среде социально-национальные установки, и только потом оценивает эти установки через себя. Здесь следует иметь в виду, что люди нередко оценивают сущность и значение тех или иных социальных общностей, пользуясь упрощенными, обыденными концепциями, в которых абсолютизируются отдельные стороны и признаки, носящие порой частный характер.

Во всяком случае, представление о себе как человеку, принадлежащем к данной национальности, которое имеется в национальном самосознании, не может не испытывать влияния, во-первых, широко распространенных в данной национальной среде суждений и взглядов, содержащих самооценку особенностей и свойств этой национальности — своего рода «национальный автостереотип», а во-вторых, суждений и оценок, адресуемых данной национальности со стороны людей других этносов.

На более высоком идейно-психологическом уровне личность осознает свою национальную принадлежность путем своего рода «субъективизации» объективных признаков и особенностей национальной общности.

<sup>16</sup> Ю. В. Бромлей, В. И. Козлов. Ленинизм и основные тенденции этнических процессов в СССР.— «Сов. этнография», 1970, № 1.

<sup>17</sup> И. М. Сеченов. Избранные произведения, т. I. М., 1952, с. 389.

<sup>18</sup> См. В. П. Левкоич, Н. Г. Панкова. Проблемы формирования этнического самосознания у детей в работах зарубежных ученых.— «Сов. этнография», 1973, № 5.

Присущая нации как этносоциальному организму общность экономической жизни, территории, языка, культуры осознается и фиксируется в самосознании личности, окрашиваясь чувствами родины, родной земли, родного языка и т. п. При этом чувство принадлежности к национальности (этническому) осознается через посредство тех или иных особенностей культуры, исторических традиций, этнонимов, имен собственных и т. п.

Особое значение в плане обеспечения устойчивости национального самосознания имеют взгляды об общности исторического происхождения представителей данной нации<sup>19</sup>. Чувство общности происхождения, социально-психологически связывая людей, вызывает в них потребность отождествления себя с прошлым, настоящим и будущим данной национальности, перенесения на себя не только нынешних традиций и особенностей, но и событий или явлений исторического прошлого.

Эти моменты могут быть обнаружены в национальном самосознании при рассмотрении последнего в единстве двух аспектов, один из которых характеризуется внутринациональной направленностью (осознание исторических судеб родного народа, особенностей его культуры и традиций), а другой — направленностью на межнациональное общение, контакты (осознание отношения других народов к собственной национальности).

Национальное самосознание, сложившись, как правило, не изменяется на протяжении всей жизни<sup>20</sup>. Национальная принадлежность осознается как один из естественных атрибутов социального бытия, естественных потому, что именно при их посредстве происходит социализация данной человеческой личности. Поэтому национальная принадлежность рождает чувство национальной солидарности, дающее личности ориентацию в данной жизненной обстановке, удовлетворяющее потребность в коллективном, земляческом общении.

В зависимости от господствующих в той или иной среде классовых установок, уровня культуры и образования, формирование национального самосознания личности может сопровождаться усвоением национальных, этноцентрических предрассудков, создающих благоприятную почву для возникновения в последующем националистических взглядов. Чрезмерная обращенность самосознания личности к национальным особенностям всегда чревата возможностью появления или оживления националистических тенденций.

Каждое человеческое «я» ищет и находит свою точку опоры. Этим обусловлено стремление личности к самоутверждению, к выявлению своих лучших сторон. Человек гордится принадлежностью к определенной профессиональной общности, видит смысл своей жизни в приобретении профессиональных знаний, в реализации этих приобретенных знаний, способностей. Реализуя свои знания, способности, энергию в той или иной сфере деятельности, человек утверждает себя в качестве члена того или иного коллектива, социальной общности, находя в этой принадлежности морально-психологическую опору своему самосознанию. Человек гордится своими политическими убеждениями, гордится своей принадлежностью к тому или иному народу, гордится его историей, культурой.

---

<sup>19</sup> Г. В. Шелепов, Общность происхождения — признак этнической общности. — «Сов. этнография», 1968, № 4.

<sup>20</sup> «Изменение этнического самосознания в ходе этнических процессов происходит, как правило, в результате появления поколений с неустойчивым и затем с новым самосознанием. Сильное влияние на этот процесс оказывают смешанные в этническом отношении браки, потомство от которых с самого начала имеет как бы раздвоенное этническое самосознание» (В. И. Козлов, Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса. — «Сов. этнография», 1974, № 2, с. 91).

Представления о своих правах и обязанностях, о долге, чести, совести и собственном достоинстве, сформированные в моральном сознании личности и соответствующие ее ролевой ориентации, «работают» и в аспекте ее национального самосознания. Моральное сознание личности органически включает национальные моменты. Нравственная основа чувства «я» имеет ту же силу для национального самосознания, что и для самосознания личности в целом. Представление о себе как о деятельном существе, члене общества, коллектива необходимо включает в себя также представление о себе как о члене данной национальной общности. Это последнее представление вызывает соответствующие нравственные переживания.

Все дело заключается в содержащейся в самосознании ориентации, установке на ту или другую национальность. Сама же ориентация есть результат соотнесенности человека с определенной национальной культурой, ибо для осознания национальной принадлежности существенное значение имеет овладение определенной суммой ценностей той или иной национальной культуры. Указанный фактор способствует национальному самоопределению личности, разумеется, не сам по себе, а в контексте социально-этнической реальности, окружающей личность.

Из сказанного вытекает соотнесенность национального самосознания с активным, избирательным отношением к реальности, когда объективные национальные процессы познаются и осознаются личностью в патриотическом преломлении.

В условиях социализма национальная культура, преобразованная и обогащенная на основе принципов научного коммунизма, пролетарского интернационализма, способствует духовному росту членов общества. Она уже не ограничивает сознание личности рамками данных национальных ценностей, но органически сочетает их с интернациональными идеалами и ценностями. Субъективизируя интернациональные явления, факторы, ценности, личность опредмечивает их в своей деятельности, обогащая национальное интернациональным. В самой личности, ее духовном мире обнаруживается единство национально-особенного и интернационального. Творческая активность, самодеятельность характеризуют все формы и проявления интернациональной и национально-патриотической деятельности личности, ее духовную жизнь. У советских людей национальное самосознание сочетается с осознанием принадлежности к советскому народу — новой исторически сложившейся общности.

#### **SOCIAL-PSYCHOLOGICAL ASPECTS OF THE ETHNIC-NATIONAL SPECIFICITY OF INDIVIDUALS**

An attempt is made in the paper to examine the social-psychological aspects of the ethnic-national features of individuals, to make it clear what components of an individual's social-psychological structure are expressive of those features. The ethnic-national specificity of the individual is described as an integral compound of the objectively existing links between individual and nation with his subjective personal attitude towards them.

**А. А. Кожанов**

## **ВНЕШНОСТЬ КАК ФАКТОР ЭТНИЧЕСКОГО СОПОСТАВЛЕНИЯ**

(К ВОПРОСУ О МЕТОДИКЕ ИЗУЧЕНИЯ)

В отечественной этнографической науке давно уже наметилось изучение различных этнических признаков и многочисленных аспектов этнических взаимоотношений с точки зрения их субъективной оценки членами этнических общностей. В последнее время значительно повысился интерес исследователей к проблемам этнического сознания и самосознания, что проявляется в увеличении числа теоретических и конкретно-эмпирических исследований, посвященных этой проблематике.

Проблемы исследования этнического самосознания наиболее полно сформулированы в работах Ю. В. Бромлей, В. И. Козлова, Б. Ф. Поршнев, К. В. Чистова и др. Этническое самосознание рассматривается как осознание человеком своей этнической принадлежности, т. е. принадлежности к определенному «мы», которое соотносится с каким-то или какими-то «они»<sup>1</sup>. Межэтнические контакты дают толчок для осознания собственного отличия, а тем самым — внутриэтнического единства, выраженного в представлениях об общих для членов этноса специфических чертах. При этом немаловажное значение имеет наглядность, эмпиричность признаков, позволяющих идентифицировать этническую общность и отделять ее от других этносов<sup>2</sup>. Избирательность этнического самосознания обусловлена тем, что в нем легче всего находят свое отражение наиболее очевидные различия: язык, элементы материальной и духовной культуры<sup>3</sup>. Антропологическое сходство также может играть определенную роль в осознании членами этноса своего единства. Как показывают результаты экспериментального обследования карелов и вепсов, в ситуации этнического сопоставления признак «внешний облик» приобретает особое значение<sup>4</sup>.

Вопросы, связанные с изучением этнических функций внешнего облика, являлись частью программы предпринятого автором в 1975 г. этнопсихологического исследования карелов. Задача настоящей статьи — озна-

<sup>1</sup> Б. Ф. Поршнев. Социальная психология и история. М., 1966; *его же*. Противопоставление как компонент этнического самосознания. — «IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Доклады советской делегации». М., 1973.

<sup>2</sup> Г. Г. Дилигенский. Некоторые методологические проблемы исследования психологии больших социальных групп. — В сб.: «Методологические проблемы социальной психологии». М., 1975, с. 200, 201.

<sup>3</sup> Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 59, 65 сл.; М. В. Крюков. Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза. — В сб.: «Расы и народы». М., 1976, с. 58, 59, и др.

<sup>4</sup> А. А. Кожанов. Этническая принадлежность в самооценках карелов и вепсов. — В сб.: «Некоторые проблемы этногенеза и этнической истории народов мира». М., 1976, с. 36, 38.

комить читателя с конкретным материалом, полученным при проведении исследования, рассмотреть некоторые проблемы изучения внешнего облика как признака этнического сопоставления.

Особенности внешнего облика человека могут выступать для других людей носителями определенной информации и играть роль сигналов о расовой, национальной, социально-профессиональной, возрастной и т. п. принадлежности человека <sup>5</sup>. Исследователи обычно выделяют следующие признаки: антропологические (физический облик), функциональные (голос, мимика, жесты, манеры), социальные (оформление внешности, одежда, косметика, украшения и т. п.) <sup>6</sup>.

Процесс отражения внешнего облика включает два уровня познания: конкретно-чувственный и абстрактно-логический. На первом уровне происходит адекватное различие элементов — признаков внешности. В процессе общения члены этнической общности получают информацию о взаимодействующих с ними людях и на основе ее вырабатывают представления о наиболее типичных чертах внешнего облика представителей своего и других этносов. Элементы внешности приобретают значение сигналов. На втором уровне происходит интерпретация воспринятых элементов-признаков в соответствии с их содержанием, которое усвоено воспринимающим человеком. В ряде случаев впечатление о человеке создается на основе далеко не полной информации о нем. Особую роль при этом играют стереотипные представления.

Антропологические и этнические общности в реальности не адекватны друг другу, но в сознании людей они иногда совпадают <sup>7</sup>. Несмотря на то, что антропологические признаки могут широко варьировать, в них выделяется наиболее общее и, следовательно, этнодифференцирующее. Стандартное суждение «мы — северяне — светловолосы и светлокожи, а южане — темноволосы и смуглы» в ряде случаев порождает определенную (не менее стандартную) интерпретацию внешности человека: светловолос — значит, северянин, темноволос — значит, южанин. Оценочный характер подобных суждений проявляется прежде всего в том, что элементы внешнего облика связываются с мнениями об этнических характеристиках индивида, «национальных» чертах характера, доминирующей направленности в его деятельности и т. п.

Информационную функцию об этнической принадлежности в повседневной жизни выполняют не только антропологические признаки (особенно если контактирующие этносы не отличаются резко по антропологическим характеристикам), но и элементы экспрессии (например, характерные манеры, жесты) и оформления внешности: прическа, украшения, одежда. При этом этнические функции может выполнять не только национальный костюм. Финский этнограф Лённkvист отмечает, что реакцию вызывает прежде всего любое отклонение в одежде от привычных норм. Непривычное в одежде люди замечают в первую очередь, в тех группах, к которым сами не принадлежат <sup>8</sup>.

Одной из задач этнопсихологического исследования являлось выделение на конкретном материале тех элементов внешности, которые выполняют роль признаков этнической принадлежности, и рассмотрение объективной основы этнических представлений о внешнем облике народа.

Исследование проводилось в двух населенных пунктах Карельской АССР, находящихся на территории расселения различных этнографических групп карельского этноса: в селах Ведлозеро (карелы-ливвики) и

<sup>5</sup> А. А. Бодаев. Восприятие человека человеком. Л., 1965, с. 8.

<sup>6</sup> Там же, с. 62, 63; В. Н. Панферов. Восприятие и интерпретация внешности людей. — «Вопросы психологии», 1974, № 2, с. 59.

<sup>7</sup> К. В. Чистов. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры. — «Сов. этнография», 1972, № 3, с. 73, 74.

<sup>8</sup> Bo Lönnqvist. Dräkt och Mode i ett landsbygdssamhälle 1870—1920. Helsingfors, 1972, S. 343, 344; см. также: С. А. Токарев. К методике этнографического изучения материальной культуры. — «Сов. этнография», 1970, № 4.

Спасская Губа (карелы-людики). Для Спасской Губы характерна национально-смешанная среда — карелы составляют около 50% населения; в Ведлозере — более 80% карельского населения. Всего опрошено 192 чел. (96 чел. в каждом селе).

Основным инструментарием исследования был вопросник для стандартизированного интервью. В него был включен набор связанных между собой вопросов, выявляющих мнения респондентов о факторах этнических различий, в частности между карелами и людьми других национальностей. Здесь содержались вопросы, при помощи которых была получена информация, характеризующая представления опрошенных о чертах внешнего облика, общих для карелов.

Для дополнения и уточнения этих данных использовались фотографии. Запечатленной на них информации достаточно для того, чтобы испытуемый мог охарактеризовать воспринимаемого человека с точки зрения его внешности: отдельных антропологических и функциональных признаков и элементов оформления<sup>9</sup>.

Фотографии используются также американскими социальными психологами, изучающими вопросы проявления этноцентризма и этнических предубеждений при межэтнических контактах<sup>10</sup>. Западноевропейскими и американскими учеными, занимающимися проблемами формирования этнических представлений у детей, разработаны экспериментальные методики с применением кукол, фотографий, карточек для конструирования лиц и т. п. Отдельные антропологические признаки (цвет волос, глаз, кожи) и элементы одежды рассматриваются как признаки национальной принадлежности<sup>11</sup>. Данные, полученные в ходе экспериментов, характеризуют отдельные аспекты национальных взаимоотношений в странах Запада и могут служить основой для теоретических обобщений. Процедура сторона исследований, разработанные методические рекомендации заслуживают особого внимания и при необходимом критическом анализе могут быть с успехом использованы в отечественной науке.

Обратимся к рассмотрению материалов исследования<sup>12</sup>. Подавляющее большинство респондентов в каждом из сел (83,3% в Ведлозере и 93,8% в Спасской Губе) считают, что люди разных национальностей различаются по внешнему виду. Им был адресован вопрос следующего содержания: «Назовите, пожалуйста, черты внешнего облика (внешности) карелов, по которым их можно отличить от людей других национальностей». При этом учитывалось, что оценка основана на соотношении с аналогичными стереотипными характеристиками людей других национальностей.

Какие же элементы внешности чаще всего встречаются в ответах опрошенных? Из табл. I следует, что при описании внешнего облика отмечаются прежде всего антропологические признаки, большая часть которых относится к лицу человека<sup>13</sup>. Элементы экспрессии и оформления внешности отражены слабо. Исследования психологов показывают, что лицо представляет собой важнейший компонент внешнего облика, а доминирующими элементами его как комплексного раздражителя являются

<sup>9</sup> В. Н. Панферов. О роли внешности в регуляции отношений. — «Человек и общество», вып. 3. Л., 1968, с. 237, 238.

<sup>10</sup> G. W. Allport, B. M. Kramer. Some roots of prejudice. — «Journal of Psychology», v. 22, p. 9—39; D. N. Elliott, B. H. Wittenberg. Accuracy of identification of Jewish and non-Jewish photographs. — «Journal of abnormal social psychology», v. 51, 1955, p. 339—341; A. Scodel, H. Austrin. The perception of Jewish Photographs by non-Jews and jews. — «Journal of abnormal social psychology», v. 54, 1957, p. 278.

<sup>11</sup> О методах зарубежных социальных психологов см.: В. П. Левковиц, Н. Г. Панкова. Проблемы формирования этнического самосознания у детей в работах зарубежных ученых. — «Сов. этнография», 1973, № 5.

<sup>12</sup> Применялись два варианта опроса — открытый и закрытый. В статье использованы данные ответов опрошенных на открытый вариант опроса.

<sup>13</sup> Понятие «лицо» в психологии восприятия включает в себя все элементы структуры головы, обращенной лицом к воспринимающему.

ся волосы, глаза, брови <sup>14</sup>. Именно цвет волос и глаз для большинства опрошенных выступает в качестве основного признака национальной принадлежности.

Респонденты высказывают разные мнения о пигментации глаз, волос и кожи. Большинство ответивших на вопрос о чертах внешнего облика карелов (93,3% в Ведлозере и 86,2% в Спасской Губе) считают, что для карелов характерны глаза светлых оттенков: голубые и серые. Волосы также светлые — «белокурые» и «светло-русые», цвет кожи — «белый с красноватым оттенком». Незначительная часть опрошенных (6,7% в Ведлозере и 13,8% в Спасской Губе) придерживается другой точки зрения. В качестве наиболее типичных для карелов были названы темный цвет волос («каштановый», «темно-русый») и глаз («карие глаза»), смуглый цвет кожи. В отношении других антропологических признаков были даны следующие ответы: «рост в основном средний или низкий, высоких нет», «карелы среднего роста, коренастые», «лицо круглое, широкое».

Для того чтобы выяснить, каковы реальные основания этих суждений, ответы опрошенных были сопоставлены с суммарными антропологическими характеристиками, сделанными Д. А. Золотаревым на основе обследований карельского населения Карельской АССР, Новгородской и Калининской областей. Рассмотрим некоторые из них.

По общим наблюдениям Д. А. Золотарева, не подкрепленным статистическими данными, для карелов не характерен высокий рост, преобладает средний (165,7 см) при коренастом телосложении. Ширина лица у мужчин преимущественно средняя или малая, у женщин лица несколько шире. Довольно часто встречается прямоугольная форма лица. Лица с выступающими вперед скулами у карелов редки. Глаза главным образом смешанных и светлых оттенков, оттенки темного цвета для карелов нетипичны. Волосы у большинства мужчин и женщин русые, то более темных, то более светлых оттенков. Однако для карелов Карельской АССР характерна белокуорость, хотя блондинов с голубыми глазами немного <sup>15</sup>.

Темная пигментация, по мнению Д. А. Золотарева, нехарактерна для карелов. Невелико и число респондентов, указавших «темно-пигментированный» вариант. Большинство при этом имело в виду «настоящих», по их мнению, карелов — северных, в большей степени, чем остальные этнографические группы карелов, сохраняющих свой язык и меньше «смешанных» с людьми других национальностей <sup>16</sup>.

Таким образом, можно сделать вывод, что этнические представления, несмотря на абсолютизацию, свойственную стереотипам, довольно верно схватывают отдельные, наиболее часто встречающиеся у карелов антропологические характеристики.

Хотя в словесном групповом «автопортрете» главное внимание было уделено именно этим характеристикам, ответы опрошенных показали,

Таблица 1  
Мнение опрошенных о значении элементов внешнего облика, характерных для карелов (в абс. числах)

| Элементы внешнего облика | Ведлозеро | Спасская Губа |
|--------------------------|-----------|---------------|
| Цвет волос               | 56        | 59            |
| Цвет глаз                | 43        | 38            |
| Цвет кожи                | 17        | 31            |
| Рост                     | 21        | 24            |
| Форма лица               | 10        | 12            |
| Тип телосложения         | 2         | 1             |
| Одежда и обувь           | 4         | 6             |
| Мимика и жестикуляция    | 7         | 5             |

<sup>14</sup> В. Н. Панферов. Восприятие и интерпретация внешности людей, с. 60.

<sup>15</sup> Д. А. Золотарев. Карелы СССР. Л., 1930, с. 90, 91.

<sup>16</sup> Д. А. Золотарев также отмечает, что темная пигментация глаз и волос у карелов чаще всего встречается на северо-западе Карелии. См. Д. А. Золотарев. Указ. раб., с. 10, 11, 90.

что в качестве этнических определителей в ряде случаев могут выступать и отдельные элементы современной одежды, а также элементы экспрессии. Использование фотографий позволило расширить данную информацию, а также выявить роль стереотипных представлений при определении национальности людей. Последнее обусловлено тем, что на большинстве отобранных для эксперимента фотографий (шесть из восьми) были изображены карелы, различающиеся, однако, по своим антропологическим характеристикам и элементам оформления внешности (одежда, обувь, прическа и т. п.). Фотографии фиксировали также отдельные элементы экспрессии (позы, характерные жесты) <sup>17</sup>.

Все фотографии были сведены в три набора (блока), которые мы обозначим буквами А, Б и В. Блок А представлял собой «вопрос-ловушку» и состоял из изображений двух пожилых женщин-карелок, сфотографированных в момент выполнения домашней работы — за чисткой рыбы (А<sub>1</sub>) и за вязанием (А<sub>2</sub>). Обе женщины достаточно заметно различались по своему антропологическому облику.

Блок Б состоял из изображений двух мужчин среднего возраста: карела (Б<sub>1</sub>) и шелтозерского венса (Б<sub>2</sub>).

Блок В включал в себя четыре изображения: белоруса среднего возраста (В<sub>1</sub>), пожилых карела (В<sub>2</sub>) и карелки (В<sub>3</sub>) и карела среднего возраста (В<sub>4</sub>).

Т а б л и ц а 2

Значение отдельных элементов внешности при этнической идентификации людей, изображенных на фотографиях (% к числу опрошенных, мотивировавших свой выбор)

| Элементы внешнего облика             | Этническая идентификация |          |
|--------------------------------------|--------------------------|----------|
|                                      | карел                    | не карел |
| Характеристика лица                  | 34,5                     | 50,8     |
| Характерные манеры                   | 18,7                     | 0,0      |
| Одежда и обувь                       | 36,8                     | 48,2     |
| Другие элементы оформления внешности | 10,0                     | 1,0      |

Испытуемым поочередно предъявлялись наборы фотографий. Им предлагали выбрать те, на которых, по их мнению, изображены карелы. При этом разрешалось давать только альтернативные ответы: «карел — не карел». После того как выбор был сделан, испытуемых просили обосновать свое мнение, указать, какой элемент (элементы) изображений подтверждают его. Использование фотографий вызывало большой интерес у опрашиваемых и способствовало успеху интервью в целом, а в ряде случаев помогло установить необходимый контакт между интервьюером и интервьюируемым.

Данные табл. 2 свидетельствуют о том, что при идентификации изображений испытуемые ориентировались на всю совокупность элементов внешности. В то же время эксперимент показал, что нередко при ответах респонденты руководствовались стереотипными представлениями о чертах внешности людей своей и других национальностей. Например, основными элементами внешности пожилой женщины (А<sub>2</sub>), которые не позволили идентифицировать ее как карелку, оказались: 1) открытые волосы <sup>18</sup>; 2) нехарактерные черты лица; 3) одежда (вязаная кофта). Несколько респондентов в качестве «некарельского» признака указали очки.

<sup>17</sup> Снимки были сделаны в 1968—1969 гг.: все фотографии черно-белые, размером 10×15.

<sup>18</sup> Пожилые женщины стремятся носить головные уборы, закрывающие волосы. См. Р. Ф. Тароева. Материальная культура карелов. М.— Л., 1965, с. 166.

При идентификации изображений Б<sub>1</sub> и Б<sub>2</sub> ведлозерцы главное внимание уделяли одежде. Именно то, что вепс, изображенный на фотографии Б<sub>2</sub>, был одет так, как, по мнению большинства опрошенных, одеваются карелы, и послужило причиной ошибки<sup>19</sup>. На точность опознания фотографии Б<sub>1</sub> повлияло то, что изображенный на ней карел был одет в свежую клетчатую рубашку. Спасогубцы в данном случае в большей степени, чем ведлозерцы, ориентировались на анатомические характеристики, нежели на элементы оформления внешности. В целом следует отметить, что, хотя точность в идентификации изображений в обоих селах примерно одинакова, жители Спасской Губы (национально-смешанная среда) дают более детальные, по сравнению с жителями Ведлозера, ответы. Не ограничиваясь ответами «карел — не карел», они чаще указывают, к какой территориальной группе карелов, с их точки зрения, принадлежит изображенный на фотографии человек и т. д. Ведлозерцы более категорично судят об этнической принадлежности людей по внешнему облику последних.

Наконец, при опознании изображения В<sub>4</sub> (карел) значительную часть опрошенных в обоих селах «смутили» элементы городской одежды (спортивный костюм, берет, туфли), что увеличило количество неправильных ответов.

Наиболее точно опознавалась фотография А<sub>1</sub>, изображающая пожилую женщину-карелку. Судя по ответам, при ее идентификации основную роль сыграли следующие элементы внешности: 1) одежда (платок и рубаха); 2) характерные черты лица; 3) специфическая поза (то, как держит руки при чистке рыбы).

Несмотря на то что «представители различных национальностей, живущие в Карелии, одеваются практически одинаково»<sup>20</sup>, современная одежда, вся совокупность ее характеристик также может выполнять этническую функцию сопоставления и свидетельствовать о национальной принадлежности. Это относится не только к проявлению в современной одежде, особенно у людей пожилого возраста, черт, свойственных традиционному национальному костюму. В качестве этнических признаков подчас выступают те элементы одежды, которым обыденным сознанием лишь приписывается роль этнического определителя. Подобные представления складываются на основе абсолютизации черт, присущих сельской одежде, рассмотрения ее с точки зрения этнической исключительности и самобытности.

Хотя в основе стереотипных представлений о внешнем облике карелов лежат реальные явления, традиции, предпочтения, они не всегда могут служить надежным фундаментом для верных суждений о национальности человека. Примером этого могут быть результаты идентификации изображений А<sub>2</sub>, В<sub>4</sub>, Б<sub>1</sub>, Б<sub>2</sub>.

Существует ли в таком случае связь между установкой на внешний облик при этническом сопоставлении и точностью в идентификации? При обработке материала ответы испытуемых в каждом из сел были выписаны на специальные карточки, которые затем были рассортированы на две подгруппы. В первую из них вошли ответы лиц с установкой, ориентированной при этническом сопоставлении на внешний вид. В этих ответах давался подробный описательный портрет внешности карелов. Во вторую — ответы лиц, которые отказались дать характеристику внешности, мотивируя свой отказ отсутствием у карелов каких-либо отличительных черт.

<sup>19</sup> Из ответов испытуемых следует, что карелы (сельские) предпочитают в одежде скромный, чаще всего серый, цвет. Рубашки шьют преимущественно из грубой хлопчатобумажной ткани. Из обуви мужчины предпочитают сапоги. Ср. Р. Ф. Тароева. Указ. раб., с. 204.

<sup>20</sup> Р. Ф. Тароева. Указ. раб., с. 208.

Показатели точности в идентификации испытуемыми изображений (по каждой из фотографий)

| Населенные пункты,<br>выделенные подгруппы | A <sub>1</sub><br>карелка | A <sub>2</sub><br>карелка | B <sub>1</sub><br>карел | B <sub>2</sub><br>вепс | B <sub>3</sub><br>белорус | B <sub>4</sub><br>карел | B <sub>5</sub><br>карелка | B <sub>6</sub><br>карел |
|--|---------------------------|---------------------------|-------------------------|------------------------|---------------------------|-------------------------|---------------------------|-------------------------|
| Ведлозеро:                                 |                           |                           |                         |                        |                           |                         |                           |                         |
| 1 подгр.                                   | 0,86                      | —0,57                     | 0,14                    | —0,43                  | 0,29                      | 0,29                    | 0,29                      | —0,14                   |
| 2 подгр.                                   | 0,83                      | —0,50                     | 0,00                    | —0,33                  | 0,33                      | 0,33                    | 0,33                      | —0,17                   |
| Спасская Губа                              |                           |                           |                         |                        |                           |                         |                           |                         |
| 1 подгр.                                   | 0,60                      | —0,40                     | 0,40                    | 0,40                   | 0,80                      | 0,80                    | 0,80                      | 0,00                    |
| 2 подгр.                                   | 1,00                      | —0,80                     | —0,40                   | —0,60                  | 0,60                      | 0,60                    | 0,00                      | —0,60                   |

Таблица 4

Показатели точности в идентификации испытуемыми изображений (по блокам фотографий и всем фотографиям вместе)

| Населенные пункты,<br>выделенные подгруппы | Блоки |       |      | Все фото-<br>графии |
|--|-------|-------|------|---------------------|
|  | А     | Б     | В    |                     |
| Ведлозеро                                  |       |       |      |                     |
| 1 подгр.                                   | 0,14  | 0,14  | 0,18 | 0,09                |
| 2 подгр.                                   | 0,17  | —0,17 | 0,21 | 0,10                |
| Спасская Губа                              |       |       |      |                     |
| 1 подгр.                                   | 0,10  | 0,40  | 0,60 | 0,42                |
| 2 подгр.                                   | 0,10  | —0,50 | 0,15 | 0,02                |

При расчете показателей, содержащихся в табл. 3 и 4, нами был использован индекс точности  $V$ . Он рассчитывается по формуле:

$$V = \frac{(+1)n_1 + (-1)n_2}{n_1 + n_2},$$

где  $n_1$  — сумма правильных выборов,  $n_2$  — сумма неправильных выборов. При  $V=0$  число правильных и неправильных выборов равно, при  $V$  ниже 0 (со знаком «минус») число неправильных выборов превышает число правильных.

Нетрудно заметить, что женские изображения (за исключением изображения  $A_2$ ) идентифицируются правильно чаще, чем мужские, а изображения людей пожилого возраста — чаще, чем людей среднего возраста. Значения индексов в подгруппах в Ведлозере близки друг другу — и по каждой из фотографий и по всем фотографиям вместе. Вероятно, здесь нельзя говорить о существовании сколько-нибудь значительной прямой связи между установкой на внешний облик и точностью в опознании карелов на фотографиях.

В отличие от Ведлозера в Спасской Губе довольно заметно проявляется соответствие между тем, рассматривается ли внешний вид как фактор этнического сопоставления, и точностью в узнавании изображений. По-видимому, разница в точности опознания между людьми с установкой на внешний вид в Ведлозере и Спасской Губе объясняется в первую очередь различиями в опыте межэтнического и, если судить по ответам спасогубцев, внутриэтнического общения жителей этих сел. Ответы карелов-людинок, как нам думается, позволяют сделать вывод, что в условиях национально-смешанной среды более успешно происходит различение элементов внешности и адекватная интерпретация ее в качестве основы национальной идентификации. Внешний вид выступает здесь не только в качестве стереотипного представления, но и как понятие, наполненное конкретным содержанием, усвоенным на собственном опыте. Однако окончательные выводы могут быть сделаны лишь при условии дальней-

шей разработки процедуры исследования. Необходимо учитывать и то, что описательный портрет фиксирует прежде всего антропологические характеристики, в то время как на фотографиях набор элементов внешности гораздо шире.

Как показывают материалы исследования, представления о внешнем облике как этническом признаке относятся к числу наиболее распространенных. Их устойчивость обусловлена не только тем, что они отражают наиболее часто встречающиеся у представителя той или иной национальности антропологические характеристики. Само их сходство на уровне обыденного сознания рассматривается как результат и выражение общности родства, одной из самых главных форм осознания внутриэтнического единства. Поэтому внешность, наряду с языком, специфическими чертами «национального» характера, культурно-бытовыми особенностями, выступает в качестве одной из черт этнического сопоставления. Подобными признаками в субъективной оценке членов этносов могут стать и элементы современной урбанизированной материальной культуры<sup>21</sup>.

Следует также остановиться на вопросе, имеющем практическое значение для проведения исследований, посвященных национальной проблематике. Исследователю по характеру деятельности часто приходится работать в компактной этнической среде, что вызывает определенные трудности. В научной литературе уже был сделан вывод о влиянии национальности интервьюера на достоверность информации, получаемой от респондентов<sup>22</sup>. Приведенные в статье данные еще раз свидетельствуют о том, что на этапе реализации подобного рода исследований учет таких факторов, как характеристики внешнего облика интервьюеров — антропологических признаков, одежды, прически и т. п., которые воспринимаются в качестве признаков этнического сопоставления, имеет немаловажное значение для создания благоприятных условий опроса и получения достоверной информации.

#### THE HUMAN EXTERIOR AS A FACTOR IN ETHNIC IDENTIFICATION

The paper deals with the empirical study of the human exterior as an indicator of ethnic affiliation and a factor in ethnic identification. It is based upon data of a study carried out by the author in the Karelian Autonomous Soviet Socialist Republic in 1975; the investigation comprised interviews and experiments with photographs.

The author working with the above concrete material aims to isolate those elements of man's outward appearance which stand out foremost in ethnic identifications by respondents and to examine the objective facts underlying ethnic stereotypes regarding the outward appearance of peoples. Certain elements of outward appearance that serve as identification marks for ethnic affiliation have been successfully elicited: anatomical features (colour of hair, eyes and skin; stature); framing elements (primarily dress) and expressivity (play of facial expression, gestures). Respondents' ideas of the anthropological outward aspect of the Karelian people correspond with the anthropological features most commonly encountered among the Karelians. The inclusion of dress among ethnic indicators is based not only upon the survival of certain national traditions in present-day clothing but also upon rural Karelians' preferences in their choice of costume.

The results of the experiments have shown that the people depicted in the photographs are most accurately identified by Karelians who live in an ethnically mixed environment under conditions of intensive inter-ethnic contacts.

<sup>21</sup> Вопрос об изучении этнических функций индустриально-урбанизированных форм неоднократно поднимался в научной литературе. См., например, С. А. Токарев. О задачах этнографического изучения народов индустриальных стран. — «Сов. этнография», 1967, № 5, с. 136, 137.

<sup>22</sup> Подробнее см. В. С. Кондратьев. Эксперимент «ex post facto» в этносоциологическом исследовании. — «Сов. этнография», 1970, № 2.

**Г. С. Киселев**

## **НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГЕНЕЗА ХАУСА**

Интерес к происхождению хауса, крупнейшего африканского народа<sup>1</sup>, возник еще в прошлом столетии. Начиная с Г. Барта, который первым отметил близость языка хауса берберским диалектам Северной Африки, многие африканисты так или иначе связывали этот важнейший язык Центрального Судана с афразийской (семито-хамитской) семьей, а народ хауса с берберами, арабами и даже коптами.

Существование в Африке южнее Сахары негроидного народа, говорящего на языке, родственном древнеегипетскому и семитским языкам, не могло не заинтриговать исследователей. До недавнего времени среди западных африканистов господствовало мнение, что хауса как этнос сложились в Северной Нигерии относительно недавно, к началу нашего тысячелетия. Некоторые исследователи полагали, что хауса пришли в район современного расселения в VII—X вв. из Северной Африки или из долины Нила после завоевания этих стран арабами<sup>2</sup>. Другие говорили о «наслоениях» на первоначальную негроидную основу мигрантов с севера и востока. Так или иначе, проблемы этногенеза хауса сводились либо к поискам их прародины, либо к обсуждению вопроса о том, какой же североафриканский или ближневосточный народ «цивилизировал» безымянных туземцев и «снабдил» их языком, родственным (пусть и отдаленно) древнеегипетскому<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> По данным И. В. Следзевского, хауса в настоящее время насчитывают 13—14 млн. чел. (И. В. Следзевский. Хаусанские эмираты Северной Нигерии. М., 1974, с. 7). А. Керк-Грин приводит следующие данные: «25 млн. говорящих на хауса во всей Африке, из них 20 млн. в Нигерии (в основном в Северной); в Республике Нигер из 3 128 тыс. населения 1497 тыс. составляют хауса, но на хауса говорят 2 млн. человек». Цит. по: «Языковая ситуация в Африке», М., 1976, с. 166). На середину 1975 г. численность хауса составляет 15 млн. чел. (84,9% их живет в Нигерии, 13,4% — в Нигере) — см. С. И. Брук. Этнодемографическая ситуация в послевоенном мире. — «Сов. этнография», 1976, № 3, с. 35.

<sup>2</sup> S. K. Meek. The Northern tribes of Nigeria. V. I. London, 1925, p. 69; J. D. Fage. An introduction to the history of West Africa. Cambridge, 1965, p. 35; C. R. Niven. Nigeria past and present. — «African Affairs», v. 65, 1957, № 225, p. 265—268; E. W. Bovill. Caravans of the old Sahara. London, 1933; H. R. Palmer. The Bornu Sahara and Sudan. London, 1936; S. J. Hogben. The Muhammadan emirates of Nigeria. London, 1936 и др.

<sup>3</sup> Методологические пороки миграционных теорий и теорий прародины в свое время критиковал С. А. Токарев (см. С. А. Токарев. К постановке проблем этногенеза. — «Сов. этнография», 1949, № 3, с. 15). В советской африканистике начало изысканиям в области этнической истории хауса положил Д. А. Ольдерогге. См. его работы: «Происхождение народов Центрального Судана. (Из древнейшей истории языков группы хауса-котоко)». «Сов. этнография», 1952, № 2, с. 23—38; «Происхождение языка хауса». М., 1956. (Доклады советской делегации на V Международном конгрессе антропологов и этнографов); «Западный Судан в XV—XIX вв. Очерки по истории и истории культуры». — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. 53, М.—Л., 1960). Он подверг убедительной критике гипотезы о недавнем появлении хауса в Северной Нигерии и первым обосновал необходимость обращения к более ранним периодам, вплоть до неолита, указав на неолитическую Сахару как на возможную прародину чадских народов.

Основным источником подобных построений была легенда о «Семи хауса» — известное народное предание о возникновении семи хаусанских городов-государств. Легенда повествует о приходе в Дауру<sup>4</sup> багдадского принца Абаяджида, прожившего перед этим некоторое время в Борну. Семь его внуков стали, согласно преданию, правителями семи исконно хаусанских городов и положили начало местным династиям, находившимся у власти до начала XIX столетия. Однако, даже если допустить, что легенда о «Семи хауса» действительно отражает реальные исторические события, в ней трудно найти подтверждение прихода в страны хауса берберов или какого-либо другого народа — мигрантов с севера или востока. Речь идет лишь о «багдадском принце» (очень типичной и достаточно поздней фигуре западноафриканского фольклора), прожившем некоторое время в Борну (государстве народа канури на территории современной Северо-Восточной Нигерии) и взявшем себе в жены дочь тамошнего правителя. Перед нами еще одно свидетельство хорошо известных современному исследователю связей Северной Нигерии с Борну. Единственный правомерный вывод из него можно сформулировать следующим образом: Борну оказало столь значительное влияние на страны хауса, что это отразилось в их традиции, призванной объяснить возникновение народа и его государств. Аналогичное мнение высказывал еще Барт: «Заявление султана Белло о том, что народ хауса произошел от борнуанского раба (героем одного из вариантов легенды о «Семи хауса» был раб правителя Борну — Г. К.), заслуживает очень мало доверия... То, что говорит Белло, может быть в определенном смысле правильным по отношению к Кано, который действительно, кажется, состоит по большей части из уроженцев Борну, хотя и принявших со временем язык хауса; это может относиться и к другим провинциям, исконное население которых было более близко связано с Борну»<sup>5</sup>.

Легенда о «Семи хауса», строго говоря, и не является этногоническим преданием. Она превратилась в таковое под пером исследователей, утверждавших, что в результате прихода в Северную Нигерию Абаяджида и его людей (предположительно берберов) появилась новая этническая общность — народ хауса. Однако анализ легенды показывает, что она ни в коем случае не может служить свидетельством подобного процесса. В ней совершенно определенно указывается, что Абаяджида и его спутники нашли в Дауре и во всей стране уже вполне сложившуюся этническую общность, обладавшую к тому же достаточно древней исторической традицией. Согласно сохранившимся до сих пор преданиям, до Абаяджида Даурой правила династия из 17 правителей; резиденция их находилась в древней столице Дауры — Тсофон Бирни<sup>6</sup>. Сходные сведения мы находим и в традиции Кано — крупнейшего хаусанского города-государства. В ней утверждается, что до прихода Багауды (внука Абаяджида) страной правила династия из четырех «царей»<sup>7</sup>.

Гипотеза о сравнительно недавнем образовании хауса как этноса обосновывается в ряде случаев и тем, что территория нынешней Северной Нигерии и язык хауса были вплоть до XVI в. неизвестны арабским географам и путешественникам. Однако это сомнительный аргумент. Во-первых, нельзя определенно утверждать, что арабские географы и путешественники до XVI в. ничего не знали о хауса — есть, например, основания предполагать, что сведениями о них располагал еще в IX в.

<sup>4</sup> Город-государство Даура — древний религиозный центр хауса.

<sup>5</sup> H. Barth. Travels and discoveries in North and Central Africa 1849—1855, v. I, London, 1965, p. 471.

<sup>6</sup> H. R. Palmer. List of kings and queens of Daura.— «Sudanese Memoirs», v. III, London, 1967, p. 142—143.

<sup>7</sup> H. R. Palmer, The Kano Chronicle.— «Sudanese Memoirs», v. III, London, 1967, p. 97; «Littafin Tarihin Kano».— «Hausawa da Makwabtansu», v. II, Zaria, 1971, p. 17.

ал-Иакуби (см. ниже). Во-вторых, вполне возможно, что, даже имея известия о существовании где-то между Кау-Кау (Гао) и Канемом городов хауса, большинство арабских географов не считало нужным упоминать о них: до XV в., когда туареги окончательно утвердились на нагорье Аир и открыли таким образом страны хауса внешнему миру, торговые связи между Западной Африкой и арабским миром шли в обход нынешней Северной Нигерии<sup>8</sup>.

Неприемлемость предположений о недавнем образовании хауса как этноса основывается в значительной мере и на данных лингвистики.

Современной наукой установлена принадлежность языка хауса к чадской группе афразийской семьи (последняя состоит из пяти групп: семитской, кушитской, берберской, древнеегипетской и чадской). Согласно новейшим данным полевых исследований, чадская группа насчитывает около 200 языков<sup>9</sup>, на которых говорят народы южных районов Нигера, Центральной, Северной и Северо-Западной Нигерии, а также низовьев рек Шари и Логоне в Камеруне. Идея выделения ряда языков Центрального Судана в чадскую группу (с девятью подгруппами) афразийской семьи принадлежала известному американскому лингвисту Дж. Гринбергу<sup>10</sup>.

П. Ньюмен и Р. Ма, подтвердив существование родственных между собой чадских языков, на основании сравнительного анализа их лексики разделили эти языки на две ветви: сахель-плато и биу-мандара<sup>11</sup>. При этом отмечалось, что «лишь для второй из них подобное деление оправдывается известным в настоящее время материалом. Языки, составляющие первую ветвь, по-видимому, объединяет лишь то, что их нельзя отнести ко второй»<sup>12</sup>. Хауса принадлежит к ветви сахель-плато, в основном совпадающей с выделенной в 30-х годах Дж. Лукасом так называемой чадо-хамитской группой. Немецкая школа африканистики разделяла чадские языки на две самостоятельные группы: чадскую и чадо-хамитскую. При этом «только чадо-хамитские признавались родственными семитским языкам, хотя одновременно отмечалось, что обе группы связаны между собой общими чертами в лексике, фонетике и морфологии»<sup>13</sup>.

Большие расхождения между чадскими языками и малый процент сохранения общей семито-хамитской лексики говорят о том, что отделение прото-хауса от языка-основы должно было начаться сравнительно давно. «Совершенно гипотетически картину можно представить в следующем виде: общесемитохамитский язык-основа, занимая ареал Сахары, не позже VI тысячелетия до н. э. разделился на северную и южную ветвь. Раньше всего от южной ветви откололся чадский язык-основа»<sup>14</sup>. Таким образом, происхождение языка прото-хауса относится, очевидно, к далеким временам еще до высыхания Сахары. По-видимому, к этому же времени относится и образование чадских народов, в том числе и прото-хауса.

В современной африканистике уже прочно утвердилось представление о том, что нынешняя бесплодная Сахара не только была вплоть до IV—

<sup>8</sup> Cp. A. Smith. Some considerations relating to the formation of states in Hausaland.— «Journal of the Historical Society of Nigeria», v. 5, 1970, № 3, p. 332.

<sup>9</sup> C. Hoffman. Provisional check list of Chadic languages.— «Chadic Newsletter», Special Issue, 1971, p. 1.

<sup>10</sup> В последнее время, правда, все громче раздаются голоса, указывающие на отличия хауса, крупнейшего языка этой группы, от прочих чадских языков, см.: J. and Th. Bynon (eds), Hamito-Semitic.— «Proceedings of a Colloquium Held by the Historical Section of a Linguistics Association (Great Britain) at the School of Oriental and African Studies, University of London, on 18, 19 and 20 of March 1970». The Hague—Paris, 1975, p. 394, 452—453.

<sup>11</sup> P. Newman, R. Ma. Comparative Chadic: phonology and lexicon.— «Journal of African Linguistics», v. 5, 1966, pt 3, p. 218—252.

<sup>12</sup> «Языковая ситуация в Северной Нигерии», с. 163.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> И. М. Дьяконов. Семито-хамитские языки. М., 1965, с. 99.

III тысячелетий до н. э. саванной с теплым и влажным климатом, но и что именно в этих, чрезвычайно благоприятных для жизни человека, районах происходили важнейшие этнические процессы, в результате которых сложились основные современные этно-лингвистические общности Африканского континента. (Судя по палеоантропологическим находкам, в неолите Сахару вплоть до северного тропика населяли негроиды.) Столь же прочно укоренилось среди исследователей прошлого Африки мнение, что в связи с начавшимся в конце IV тысячелетия постепенным высыханием Сахары (шедшим с востока на запад и с севера на юг) население этой громадной территории, охотники-собиратели и скотоводы, покидало родные места в поисках водных источников, богатых охотничьих угодий и новых пастбищ.

Очевидно, мигрировали в южном направлении и народы Центральной Сахары, переселявшиеся в районы, где климат не был так засушлив и где имелись крупные водные источники — озеро Чад<sup>15</sup>, реки Шари, Логоне и Бахр аль-Газаль к югу и востоку от него. К западу от озера находилась река Тафассасет, ныне уэд (вади), а с плоскогорья Аир к Нигеру текла река (в настоящее время также уэд) Тазизилет. Постепенное высыхание южных районов Центральной Сахары обусловило направление миграции местных народов по различным маршрутам. Образовавшаяся, возможно, уже к началу I тысячелетия до н. э. песчаная пустыня (эрг) в форме треугольника с вершинами в Аире, Борку и у озера Чад обусловила относительную изоляцию живших здесь и мигрировавших на юг народов, почти не вступавших в контакты друг с другом<sup>16</sup>.

Опираясь на новейшие достижения лингвистики, можно предположить, что раньше других в Центральном Судане появились народы, говорящие на языках ветви биу-мандара. Эти народы заселяли территории к югу и юго-западу от оз. Чад. Несколько позже на территории современных Южного Нигера и Северной Нигерии расселились народы, говорившие на языках ветви сахель-плато; в их числе были, вероятно, и предки современных хауса.

Результаты археологических исследований в Судане подтверждают гипотезы о передвижении на юг неолитических насельников Сахары. Так, у берегов Бахр аль-Газала были обнаружены большие кеккенмединги, содержащие многочисленные фрагменты керамики, кости животных, золу. Д. А. Ольдерогге предположил, что «по мере высыхания реки, население передвигалось на юг, и потомки его составляют современное население районов южнее оз. Чад и междуречья Шари-Логоне. Это предположение подтверждается тем, что среди населения сохранились предания о том, что они некогда жили на берегах Черного моря, к северу»<sup>17</sup>. Другим доказательством движения в южном направлении народов высыхающей Сахары являются фрески Северной Нигерии, изображающие рогатый скот. Обнаруживший их в пещере холма Дутсен Меса (г. Бирнин Куду) известный археолог-африканист Б. Фэгг считает, что изображенные коровы (было выделено два основных их типа) — предки длиннорогих зебу, которых сейчас разводят во многих районах

<sup>15</sup> Приблизительно до V тысячелетия до н. э. озеро Чад занимало намного большую площадь, чем теперь. Иногда именуемое Мега-Чад, оно простиралось на север вплоть до отрогов Тибести.

<sup>16</sup> A. Smith, *The Early states of the Central Sudan*. — «History of West Africa», v. I, London, 1970, p. 161. Смит полагает, что именно это объясняет сложение двух различных языковых систем в районе озера Чад (чадские языки на западе и группа канури на востоке), а также различное историческое развитие, впоследствии приведшее на западе к образованию городов-государств хауса, а на востоке — «империи» Канем-Борчу. Эта гипотеза представляется сомнительной, поскольку сложение двух столь различных языковых систем, как чадская и центральносуданская, относится, безусловно, к более отдаленному прошлому, чем начало I тысячелетия до н. э.

<sup>17</sup> Д. А. Ольдерогге. Происхождение народов Центрального Судана (Из древнейшей истории языков группы хауса-котоко), с. 31.

Западной Африки, а также безгорбого мелкого рогатого скота, который хауса называют «букуру» (*Bos brachyceros*)<sup>18</sup>.

Сходные наскальные рисунки были обнаружены в деревне Геджи (в 80 км к югу от Бирнин Куду)<sup>19</sup>. Поскольку в одной из групп наскальных росписей Геджи встречается изображение лошади, возникает возможность определить время их создания — не ранее конца I тысячелетия н. э.; известно, что лошадь появилась в Центральном Судане только к рубежу нашего тысячелетия.

Однако, несмотря на такую позднюю датировку, предположение о том, что наскальные изображения Бирнин Куду и Геджи были созданы пришедшими из Сахары скотоводами, имеет достаточно убедительные основания. Во-первых, в пользу этого говорит стиливое сходство упомянутых фресок с сахарскими росписями и одинаковая техника их исполнения. Во-вторых, процесс высыхания Сахары шел, безусловно, достаточно медленно, и народы центральных ее областей, постепенно передвигавшиеся все южнее и южнее, могли достичь Северной Нигерии за довольно длительный промежуток времени.

Между прочим у таких хаусаязычных этнических групп южного Нигера, как азна, газава, канава области Сосебаки, гобирава, до сих пор сохранились традиции, повествующие о приходе их предков с севера<sup>20</sup>. Описание этих народов впервые дал И. Юрвуа, убедительно доказавший, что местные хауса сложились как этнос не в результате миграции берберов, а скорее потому, что они сохранили и укрепили свою древнюю культуру, отступая под натиском двигавшихся с севера берберских племен (скорее всего туарегов)<sup>21</sup>.

Действительно, хроника Азбена сообщает: «Когда они (туареги. — Г. К.) поселились в Агаеги, правителями Агадеса<sup>22</sup> были гобирава. Итесейен (туареги. — Г. К.) сказали гобирава: «Мы хотим поселиться в вашем городе». Гобирава сначала отказывались дать им место, но в конце концов уступили. Итесейен не пожелали принять это в качестве подарка и заплатили тысячу динаров за дом, где поселился их вождь... Вскоре, однако, началась война между гобирава и итесейен. В результате гобирава переселились в страны хауса...»<sup>23</sup>. Таким образом, хроника ясно указывает на то, что еще в XV в. какая-то часть хаусанского этноса обитала значительно севернее района современного расселения хауса.

Несмотря на возможную неправомерность сопоставления этих сведений с наскальными изображениями Северной Нигерии (последние были созданы, по всей вероятности, скотоводческими народами, а хауса издавна занимаются земледелием), налицо убедительные доказательства движения на юг части населения Центральной Сахары. Вполне возможно, между прочим, что в направлении бассейна озера Чад мигрировали и скотоводы, и земледельцы. Однако, поскольку крайняя недостаточность источников делает отдельные предположения относительно древней истории этого региона в известной мере умозрительными, то наиболее важным для нас представляется подтверждение самого факта этого движения.

<sup>18</sup> B. E. B. Fagg. Recent work in West Africa: new light on the Nok culture. — «World Archaeology», v. 1, 1969, № 1, p. 45.

<sup>19</sup> H. Sassoon. Cave paintings recently discovered near Bauchi, Northern Nigeria. — «Man», v. 60, 1965, № 70, p. 50.

<sup>20</sup> A. Smith. Some considerations relating to the formation of States in Hausaland, p. 332.

<sup>21</sup> Y. Urvoy. Histoire des populations du Soudan Central, Paris, 1936, p. 238—239, 243—245, 251—254, 255—268.

<sup>22</sup> Азбен — хаусанское название нагорья Аир; Агаеги — местность на нагорье Аир; Агадес — древний культурный и политический центр страны, в дальнейшем столица государства туарегов — султаната Аир.

<sup>23</sup> H. R. Palmer. Notes on some asben Records. — «Journal of the African Society», v. 9, 1970, № 36, p. 390.

Есть некоторые основания полагать, что мигрирующие племена составляли в начальный период своего расселения в саваннах Центрального Судана определенное этно-культурное единство, впоследствии начавшее распадаться. Ценные и интересные данные источников о тесных связях средневековых хауса (и, по-видимому, их предков) с народами бассейна оз. Чад позволили еще Г. Палмеру утверждать, что «ключом к культурному прошлому Северной Нигерии является основание, на котором была построена империя Борну»<sup>24</sup>. В африканистике уже высказывалось мнение о том, что хауса в древности жили ближе к оз. Чад и были позже оттеснены на юго-запад народами группы канури<sup>25</sup>.

Поскольку язык народа сао, обитавшего в междуречье Шари-Логоне в V в. до н. э. — XVI — XVII вв. н. э. и создавшего здесь высокоразвитую культуру железа<sup>26</sup>, вероятно, принадлежал к чадской группе<sup>27</sup>, можно предположить, что носители этой культуры и предки нынешних хауса относились к группе родственных племен. Впоследствии эти племена были частью оттеснены на юго-запад от оз. Чад, а частью ассимилированы народами канури-теда (от смешения последних с сао и образовался, по-видимому, народ канембу, живущий ныне по берегам оз. Чад).

Появление в Центральном Судане сахарских народов было лишь началом того сложного процесса, в результате которого образовался этнос хауса. Основная особенность этого процесса, длившегося многие столетия, — многочисленные и разнообразные этнические наслоения на первооснову.

Миграции в район расселения хауса и родственными им мелких народностей шли в основном с севера и востока.

Сахара никогда не была абсолютным барьером для контактов народов ее северных и южных областей. Так, сложившееся на нагорье Феццан, по-видимому, еще в конце II тысячелетия до н. э.<sup>28</sup> раннегосударственное образование гарамантов, по всей вероятности, имело непосредственные связи с районами к югу от пустыни. Об этом сообщают античные историки; Тациту, например, принадлежит следующее высказывание, сделанное в связи с войной североафриканских провинций Рима с этими воинственными сахарскими кочевниками: «... появление наших когорт... заставило гарамантов обратиться в бегство и вернуть награбленное; не удалось получить обратно только вещи, которые гараманты сумели унести в свои недоступные становища, а там продали племенам, живущим еще дальше на юг»<sup>29</sup>. Действительно, вполне возможно, что гараманты были посредниками в торговых связях между странами к югу и северу от Сахары, выполняя функции, впоследствии перешедшие к туарегам. Известно, например, сообщение Страбона, писавшего, что карфагеняне получали драгоценные камни от гарамантов и гетулов<sup>30</sup>. Э. Бовилл, опи-

<sup>24</sup> H. R. Palmer. The Bornu Sahara and Sudan, p. VII.

<sup>25</sup> Так, Л. Е. Куббель полагает, что «местная традиция, в которой отразилась борьба между канури и хауса, обитавшими ранее на берегах озера Чад, может в известной степени служить подтверждением тезиса о том, что называемый ал-Йакуби термин „ал-худи“ должен читаться „ал-хаусин“ и рассматриваться как первое в арабской литературе упоминание народа хауса» («Арабские источники по этнографии и истории Африки южнее Сахары», составители Л. Е. Куббель и В. В. Матвеев, М. — Л., 1960, с. 365). Речь идет об известном утверждении ал-Йакуби (IX в.), который, описывая «страны черных», рассказывал: «Первое из государств — аз-загава. Они обитают в местности, которая называется Канем, жилища их — тростниковые хижини и не имеют они городов... Существует также разновидность аз-загава, называемая ал-худи, у них есть царь, а он из аз-загава» (там же, с. 66).

<sup>26</sup> О культуре сао см. Г. С. Киселев. Некоторые вопросы древней истории Центрального Судана в свете новейших археологических исследований. — «Сов. археология», 1975, № 3, с. 239—244.

<sup>27</sup> «Языковая ситуация в Северной Нигерии», с. 169.

<sup>28</sup> Ю. К. Поплинский. Африка и Эгеида во II тысячелетии до н. э. — «Africana, Африканский этнографический сборник». X, «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. 103, Л., 1975, с. 53—54.

<sup>29</sup> Тацит. История, IV, 50.

<sup>30</sup> Страбон. География. М., 1964, с. 768.

раясь на данные о снабжении Карфагена золотом и черными рабами, предполагал, что уже во времена Геродота известным транссахарским маршрутом Триполи — Кавар — оз. Чад пользовались для торговых целей<sup>31</sup>.

Еще более интересны сведения Клавдия Птолемея, опиравшегося на труды греческого географа Марина Тирского: «Юлий Матерн отправился из Гарамы («столица» гарамантского царства. — Г. К.) вместе с царем гарамантов, выступившим в поход против эфиопов, и после четырехмесячного пути, во время которого он продвигался только в южном направлении, прибыл в эфиопскую землю Агисимба, где собираются носороги...». Далее Птолемей добавляет: «Царь у гарамантов и эфиопов один и тот же». В этом же отрывке приводится и сообщение Марина о путешествии в страну эфиопов некоего Септимия Флакка, который отправился «в поход из Ливии и прибыл к эфиопам после трехмесячного путешествия к югу от страны гарамантов»<sup>32</sup>.

Вопрос о локализации Агисимбы до сих пор не решен окончательно. Агисимбу помещали и на нагорьях Аир и Тибести, и в окрестностях оз. Чад. Наиболее приемлемыми кажутся, однако, выводы, которые делает А. Д. Дридзе: «...если пределы территории, на которой осуществлялась торговля гарамантов с их соседями, локализуется в районе озера Чад, то границы земель, с которых непосредственно собирали дань, очерчиваются по линии Аир — Эннеди»<sup>33</sup>.

Итак, имеющиеся в нашем распоряжении данные недвусмысленно указывают на то, что на рубеже нашей эры районы, населенные предками хауса, были объектом торговых интересов раннегосударственного объединения гарамантов или даже его дальней периферией, связанной с центром данническими отношениями.

Последние сведения источников о гарамантах относятся к рубежу II в. н. э. История этого народа в следующие столетия остается для нас загадкой, хотя и известно, что Гарамы были столицей Феццана вплоть до первого арабского вторжения в 643 г.<sup>34</sup> Нельзя исключить возможность того, что в результате дальнейшей экспансии арабов потомки гарамантов смешались с негроидным населением оазисов и южных областей Сахары, которые, как мы видели, могли находиться в сфере торгового и политического влияния гарамантского царства<sup>35</sup>. А. Лот и П. Юар полагают, например, что изображения ливийских воинов с круглыми щитами на нагорье Аир принадлежат гарамантам; эти французские археологи утверждают, что гараманты Феццана приняли непосредственное участие в этногенезе хаусазычных народов Аира и что процесс этот шел настолько активно, что целые племена «ливийцев с севера» смешивались с местным населением, принимая впоследствии негроидный облик<sup>36</sup>.

Трудно сказать, так ли это было на самом деле, однако есть все основания полагать, что уроженцы Северной Африки издавна пересекали

<sup>31</sup> E. W. Bovill, Указ. раб., с. 17. Советский исследователь Северной Африки Ю. К. Поплинский отмечает, что «именно гараманты осуществляли непосредственные контакты глубинных районов континента со странами средиземноморского этнокультурного комплекса, являясь своего рода «подвижной связью» между негрскими культурами Африки и цивилизациями Средиземноморья» (Ю. К. Поплинский. Указ. раб., с. 56).

<sup>32</sup> «Античная география». Составитель М. С. Боднарский. М., 1953, 295, 235. По мнению Р. Хеннига, походы Матерна и Флакка состоялись вскоре после 100 г. н. э. (Р. Хенниг. Неведомые земли, т. 1, М., 1961, с. 418—419, 474).

<sup>33</sup> А. Д. Дридзе. Гараманты (к вопросу о реконструкции истории и культуры). — «Страны и народы Востока», вып. VIII, М., 1969, с. 277.

<sup>34</sup> Ch. Daniels. The Garamantes of Fezzan, Excavations on Zincera, 1965—67. — «Antiquarities Journal», 1970, pt 1, p. 38.

<sup>35</sup> Такого мнения придерживался, в частности, С. Серджи (см. A. Lèfèvre-Witier, R. Cabannes et A. Sendrial. Etudes hemotypologiques des populations du Tassili n'Adjer (Sahara Central). — «Bulletins et memoires de la Société d'anthropologie», 1967, XIX série, № 4, p. 426).

<sup>36</sup> H. Lhote, P. Huard. Gravures rupestres de l'Aïr. — «Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique Noire». Série B, 1965, t. 27, № 3—4, p. 452.

Сахару. Так, еще в IV в. до н. э. Геродот сообщал о смелом путешествии нескольких молодых насамонов (племя, обитавшее у берегов Большого Сырта), которые, судя по всему достигли Нигера в районе излу-  
чине<sup>37</sup>.

В конце I и начале II тысячелетия н. э. в Центральном Судане, по-видимому, вновь появились мигранты с севера. Вспомним легенду о «Семи хауса», согласно которой основателя городов-государств звали Абаяджида. В свое время было высказано предположение, что Абаяджида — это хаусанская интерпретация арабского имени Абу Язид<sup>38</sup>. Абу Язид Махлад б. Кайлад ал-Занати был предводителем мятежников-берберов, восставших против фатимидских халифов. После поражения восстания в 948 г. остатки его армии были вынуждены бежать на юг, в Сахару. По мнению Палмера и Хэллэма, берберы Абу Язида пересекли Сахару и, завоевав местное население, образовали правящий класс государств Борну и городов-государств хауса. Проблема возникновения у хауса государственности в данной статье не затрагивается. Поэтому отметим лишь, что подобные гипотезы в определенном смысле не лишены оснований, если оставить в стороне вопрос образования государства. Берберы, постоянно пересекавшие Сахару, действительно могли принимать на рубеже нашего тысячелетия участие в складывании центральносуданских народов. Арабское вторжение в Северную Африку и северные области Сахары в VII в., бывшее весьма кратковременным, не затронуло основных устоев жизни местного населения и тем более не могло вынудить его начать переселение в районы к югу от пустыни. Вторжение же крупных арабских племен в IX в. вызвало волну сопротивления арабской колонизации со стороны берберов; восстание Абу Язида было одним из актов такого сопротивления. Вполне вероятно поэтому, что на протяжении нескольких веков берберы действительно переселялись в Сахару и достигали в ряде случаев Центрального Судана, ассимилируясь с местными народами.

В пользу этого предположения говорят и данные хаусанских хроник, засвидетельствовавших приблизительно в XI в.<sup>39</sup> смену правящих династий в некоторых государственных образованиях хауса (Кано, Кацине, Заззау, Дауре); до этого здесь уже несколько веков правили местные династии. (В устной традиции эта смена и нашла отражение в легенде о «Семи хауса»). Подробно описываемой хронистами Кано борьбой между правителями новой династии и представителями старой знати заполнены девять первых царствований Хроники Кано. Для нас здесь особый интерес представляет то, что хронист-мусульманин (хроники составлялись, по-видимому, не ранее XVI в., когда верхушка хаусанского общества была уже исламизирована) называет противников правителей, защитников прежних порядков и верований, язычниками. Это заставляет думать, что члены правящей династии были для хрониста единоверцами (симпатии его, между прочим, всегда на их стороне), т. е. скорее всего сахарскими берберами, к тому времени уже принявшими ислам.

Первые предположения о связях Центрального и Западного Судана с африканским востоком возникли в результате того, что этногонические предания многих народов этих регионов повествуют об их восточном происхождении. Абаяджида у хауса был багдадским принцем; одно из

<sup>37</sup> Геродот, II, 32.

<sup>38</sup> H. R. Palmer. The Bornu Sahara and Sudan; W. K. R. Hallam. The Bayajida legend in Hausa folklore. — «Journal of African History», v. 7, 1966, № 1.

<sup>39</sup> Эта датировка определяется на основе царских списков (в ряде случаев с указанием срока царствования) некоторых городов-государств хауса. Большинство исследователей африканских устных источников (а хроники или царские списки — это лишь записанные в более позднее время устные исторические предания) едины во мнении, что средняя продолжительность одного правления «получается равной 13 годам, а одного поколения — 30 годам» (С. Я. Берзина. Проблемы хронологии африканской истории. — «Народы Азии и Африки», 1972, № 2, с. 167).

сонгайских преданий возводит происхождение этого народа к царю Йемена<sup>40</sup>. Согласно легендам канурй, первыми правителями Канема были светлокожие кочевники — потомки химьяритского правителя Ди Язана, сын которого Сейф подчинил себе теда, канембу и канури и основал новую династию (Сефава или Сайфува). В Северной Нигерии, особенно от Вукари на р. Бенуэ до Бусы на Нигере, распространена так называемая Легенда Кисры, главным сюжетом которой является приход из восточных стран принца Кисры и основание им ряда государств<sup>41</sup>. Эти примеры можно было бы умножить<sup>42</sup>. Однако, поскольку до сих пор речь шла о более или менее исламизированных народах, подобное стремление связать свое происхождение с востоком вполне объясняется политическими и престижными соображениями. Одно лишь это еще не дает достаточных оснований утверждать, что между районами к западу от озера Чад и долиной Нила существовали какие-либо виды этнических контактов.

Более весомые аргументы представляет в распоряжение исследователя археология. Так, археологические изыскания в чадской Сахаре показали, что железная металлургия распространялась здесь в западном направлении, по-видимому, из долины Нила<sup>43</sup>.

Было ли это связано с движением к оз. Чад населения Восточной Сахары и Нубии? В настоящее время на этот вопрос трудно ответить со всей определенностью. Необходимо отметить лишь, что наскальные изображения горных массивов Восточной и Чадской Сахары свидетельствуют о вытеснении племен охотников с луками (их рисунки датируются рубежом нашей эры) воинами с копьями, имеющими сходство с оружием народов долины Нила<sup>44</sup>.

Исследования в Северо-Восточной Нигерии показали, в частности, что в VIII в. н. э. автохтонное население подверглось нашествию народов, использовавших железо, культивировавших хлебные злаки и «имевших более широкие контакты с окружающим миром»<sup>45</sup>. С приходом нового населения прекратилось строительство из дерева и началось сооружение жилищ из глины. Последнее говорит о том, что средой обитания мигрантов, очевидно, прежде были области, лишенные всякого другого строительного материала. Есть все основания полагать, что это были либо саванны Восточного Судана, либо районы, непосредственно прилегающие к долине Нила, где в середине I тысячелетия н. э. существовало развитое земледелие и металлургия железа<sup>46</sup>.

На связи между Центральным Суданом и долиной Нила указывают и некоторые характерные особенности культуры сао — в первую очередь использование техники потерянного воска в обработке бронзы.

Следы контактов с Востоком прослеживаются и к северу от озера Чад. В двух поселениях Коро-Торо Р. Мони обнаружил фрагменты керамики с явной традицией христианской Нубии<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> H. R. Palmer. The Bornu Sahara and Sudan, p. 6, 7.

<sup>41</sup> S. N. Nwabara, T. A. Osae. A short history of Africa, A. D. 1000—1800, London, 1968, p. 19.

<sup>42</sup> См. L. Frobenius. The voice of Africa, London, 1913, v. II, p. 481.

<sup>43</sup> P. Huard, J. Leclant. Problèmes archéologiques entre le Nil et le Sahara. Le Cairo, 1972.

<sup>44</sup> P. Huard. Introduction du fer au Tchad.—«Journal of African History», v. VII, 1966, № 3, p. 378.

<sup>45</sup> G. Connah. Settlement mounds of the «Firki», the reconstruction of a lost society.—«Ibadan», 1969, № 26, p. 49.

<sup>46</sup> В предшествовавшую историческую эпоху «именно через Нильскую долину пришли в Африку производящие формы хозяйства — земледелие и скотоводство» (А. М. Хазанов (при участии Л. Е. Куббеля и С. А. Созиной). Первобытная периферия докапиталистических обществ.—«Первобытное общество», М., 1975, с. 175—176). Это, конечно, не исключает возможности возникновения локальных очагов производящего хозяйства в самой Тропической Африке.

<sup>47</sup> R. Mauny. Poteries engobées et peintes du tradition nilotique de la region Koro-Toro (Tchad).—«Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique Noire», série B, 1963, t. 25, № 1—2, p. 41.

Таким образом, можно считать, что на протяжении I тысячелетия н. э. народы района оз. Чад испытывали достаточно устойчивое влияние Восточного Судана и долины Нила. Это, несомненно, увеличивает вероятность существования этнических контактов между указанными ареалами. По-видимому, в течение всего этого периода в Центральном Судане шли сложные этнические процессы, и предки современных хауса не стояли от них в стороне.

Итак, попытка комплексного исследования этнической истории хауса, начиная с раннего неолита, дает основание утверждать, что складывание этого народа происходило в условиях постоянного смешивания различных этнических компонентов. Данные письменных исторических источников, археологии, этнографии и лингвистики свидетельствуют о том, что этногенез хауса занял длительный исторический срок и что представления об образовании этого народа в результате той или иной миграции явно несостоятельны.

Проблемы этногенеза хауса являются важной составной частью древней истории Африки. Учитывая постоянный рост интереса к прошлому Африканского континента, можно ожидать, что эта область африканистики будет обогащаться новыми открытиями.

#### **CERTAIN PROBLEMS OF HAUSA ETHNOGENESIS**

The paper deals with certain questions concerning the way in which the Hausa, one of the largest African peoples, took shape as an ethnic community. The author draws upon archaeological, ethnographical and linguistic data and attempts an integrated research into ethnogenetic processes in Central Sudan.

Migration theories on the origin of the Hausa are criticized as being oversimplified. The conclusion is reached that this ethnos became formed during a lengthy historical period in the course of interaction between various ethnic-cultural groups.

**В. Л. Сычев**

## **ИЗ ИСТОРИИ ПЛЕЧЕВОЙ ОДЕЖДЫ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ**

(К ПРОБЛЕМЕ КЛАССИФИКАЦИИ)

Постоянные и порой весьма существенные изменения, которые происходили в различных формах одежды, характерных для цивилизаций Центральной и Восточной Азии, были обусловлены как внутренней эволюцией, так и взаимным проникновением отдельных элементов и черт к тем или иным народам от их дальних и близких соседей, как в ходе непосредственных этнокультурных контактов, так и через посредников. Наиболее обширная литература имеется по истории китайского костюма<sup>1</sup>, но и в ней роль этнокультурных связей раскрывается, как правило, на примере второстепенных деталей, таких, например, как зауженность стана плечевой одежды или появление в ней стоячего воротника, что объясняется трудностью выделения главных черт, характеризующих одежду того или иного народа.

Цель настоящей статьи заключается в том, чтобы на примере плечевой одежды<sup>2</sup> китайцев, монголов, маньчжуров и других народов Центральной и Восточной Азии попытаться определить место восточно-азиатского костюма с точки зрения основных принципов его покроя среди одежды других народов и рассмотреть наиболее важные вопросы, связанные с его изменением под воздействием внешних факторов в процессе исторического развития. Понимая всю сложность таких затрагиваемых в статье широких и мало разработанных проблем, как принципы классификации одежды, соотношение влияний хозяйственной деятельности, культурных традиций и этнокультурных связей на формы покроя и т. д., автор не претендует на исчерпывающее их решение, а лишь надеется привлечь к ним внимание исследователей.

Осуществлению поставленной цели могла бы способствовать единая классификация одежды народов Азии, в основу которой были бы положены принципы покроя. К сожалению, общепринятой классификации такого рода еще нет. В дальнейшем она, видимо, будет создана совместными усилиями многих ученых, а пока каждый исследователь вносит свой посильный вклад в это большое дело.

<sup>1</sup> Книга Л. П. Сычева и В. Л. Сычева «Китайский костюм. Символика, история, трактовка в искусстве и литературе» (М., 1975) избавляет нас от необходимости характеризовать источники по изучению китайского костюма, равно как и работы предшественников, писавших о собственно китайской одежде, поскольку этому посвящена в книге специальная глава.

<sup>2</sup> В связи с указанным ограничением темы статьи дальше под словами «одежда» и «костюм» подразумевается лишь один, но, безусловно, один из главных компонентов плечевой одежды: халат (кафтан), кофта (куртка, рубашка) и т. п.

Следует признать, что приоритет в разработке проблем классификации одежды в связи со сравнительным изучением одежды разных народов принадлежит советским ученым.

Прежде всего следует назвать серьезное исследование Б. А. Куфтина<sup>3</sup>, чья классификация легла в основу многих последующих типологических схем. Ученый, в частности, говоря о рубашках, бытующих в Восточной Европе, выделил три типа покроя<sup>4</sup>. Один из них он назвал туникообразным, поскольку прием кроя с перекидыванием полотнищ ткани через плечи напоминает позднеримскую тунику, и разделил его на два подтипа. В I подтипе основу стана составляют два полотнища, переброшенные через плечи и сшитые вертикальными швами по центру спинки, грудки и по бокам. Во втором подтипе основу стана образует одно центральное полотнище с отверстием в центре для головы. В обоих подтипах могут существовать варианты — для расширения стана в бока вставляются разной формы клинья или боковые полотнища. Рукава, как правило, пришиваются к стану под прямым углом. Именно этот вариант покроя, как будет показано ниже, имеет непосредственное отношение к теме настоящей статьи.

Практическое воплощение разработка вопросов классификации нашла в монографиях В. Н. Белицер, Н. И. Гаген-Торн, И. В. Захаровой, Р. Д. Ходжаевой и Г. С. Масловой<sup>5</sup>. Наиболее полно нынешнее состояние классификации одежды представлено в трудах Н. Ф. Прытковой, Е. И. Маховой и С. П. Русайкиной, Н. И. Лебедевой и Г. С. Масловой<sup>6</sup>.

Во всех упомянутых работах в основу классификации положено деление одежды по назначению (мужская и женская, нательная и верхняя, обычная и специальная назначения и т. д.) и по видам (рубаха, халат, шуба и т. д.), а особенности покроя (основные принципы и детали) рассматриваются уже в рамках каждого вида. Такой же схемы придерживаются авторы общих этнографических очерков<sup>7</sup> и специальных статей по одежде<sup>8</sup>, которые пишущий эти строки широко привлекал для получения фактического материала.

Сложившийся традиционный подход к принципам классификации оправдан при общем описании комплекса одежды какого-либо народа.

<sup>3</sup> Б. А. Куфтин. Материальная культура Русской Мещеры, ч. I. М., 1926.

<sup>4</sup> Там же, с. 23.

<sup>5</sup> В. Н. Белицер. Народная одежда удмуртов. М., 1951; Н. И. Гаген-Торн. Женская одежда народов Поволжья. Чебоксары, 1960; И. В. Захарова, Р. Д. Ходжаева. Казахская национальная одежда. Алма-Ата, 1964; Г. С. Маслова. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. — «Восточнославянский этнографический сборник», «Труды Ин-та этнографии АН СССР» (далее — ТИЭ), т. XXXI, М., 1956.

<sup>6</sup> Н. Ф. Прыткова. Типы верхней одежды. — «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», вып. 15, М., 1952; *её же*. Верхняя одежда. — «Историко-этнографический атлас Сибири». М. — Л., 1961; Е. И. Махова, С. П. Русайкина. Программа сбора материала для атласа по народной одежде. — «Материалы к историко-этнографическому атласу Средней Азии и Казахстана». М. — Л., 1961; Н. И. Лебедева, Г. С. Маслова. Русская крестьянская одежда XIX — начала XX в. — «Русские. Историко-этнографический атлас». М., 1967.

<sup>7</sup> К. В. Вяткина. Монголы МНР. — «Востоочноазиатский этнографический сборник», ТИЭ, т. LX, М. — Л., 1960; Ю. В. ИONOBA. Корейская деревня в конце XIX — начале XX в. — Там же; С. А. Арутюнов. Современный быт японцев. М., 1968; В. С. Стариков. Предметы быта и орудия труда маньчжуров в собрании МАЭ. — «Культура народов зарубежной Азии и Океании». Л., 1969; С. И. Вайнштейн. Тувишцы-тоджинцы. М., 1961; Ю. А. Сем. Нагайцы. Материальная культура. Владивосток, 1973; В. Г. Ларькин. Ороочи. М., 1964; А. Смоляк. Ульчи. — «Народы Сибири» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М. — Л., 1956.

<sup>8</sup> Р. Ш. Джарылгасинова. Корейская национальная одежда в коллекциях МАЭ. — «Культура народов зарубежной Азии и Океании». Л., 1969; Р. Ф. Итс. Одежда мяо-яо (мань) Вьетнама в собраниях МАЭ. — «Сборник Музея антропологии и этнографии» (далее — «Сб. МАЭ»), т. XVII, Л., 1957; А. М. Решетов. Одежда тайских народов. — «Сб. МАЭ», т. XXIII, Л., 1966; А. С. Морозова. Туркменская одежда второй половины XIX — начала XX в. — «Занятия и быт народов Средней Азии». М. — Л., 1971; Ч. М. Таксами. Одежда нивхов. — «Одежда народов Сибири». Л., 1970; Л. П. Поганов. Одежда алтайцев. — «Сб. МАЭ», т. XIII, М. — Л., 1951, и др.

Однако представляется очевидным, что для решения определенных проблем могут оказаться полезнее классификации, основанные на других принципах. Скажем, при изучении роли географических и климатических факторов в истории развития одежды первостепенное значение приобретает деление одежды на сезонные разновидности, при социологическом подходе важнее обратить внимание на проявления в одежде социально-экономического неравенства различных слоев общества и т. д. Генезис тех или иных форм одежды, роль этнокультурных связей в их эволюции легче проследить, опираясь на классификацию, базирующуюся на формах покроя и позволяющую отделить главное от второстепенного. Конечно, и в рамках традиционной классификации многим авторам удалось проследить и генезис отдельных форм, и результаты этнокультурных контактов. Но все это достигнуто как бы на нижнем уровне классификационной пирамиды, на том уровне, где уже рассматриваются покрой и детали одежды, специфика ее декора. Подчиненность принципов покроя другим признакам в традиционной классификации сужает поле зрения исследователя, что приводит иногда к тому, что интересные, имеющие большое значение наблюдения и выводы связываются лишь с определенным видом одежды. Так случилось, например, с некоторыми важными заключениями Н. И. Гаген-Торн, которые, судя по монографии В. Н. Белицер<sup>9</sup>, остались незамеченными даже специалистами по мордовской одежде, на материалах которой они были сделаны.

Н. И. Гаген-Торн<sup>10</sup>, исследуя женскую одежду народов Поволжья, в рамках обычной классификации делит туникообразные рубахи, как это делал в свое время Б. А. Куфтин, на две группы. Но в отличие от последнего Н. И. Гаген-Торн придает особое значение различию в покрое рубах, относящихся к этим двум группам, и говорит поэтому о двух типах (а не подтипах) туникообразных рубах. Первый тип характеризуется тем, что основу стана составляют два полотнища, перекинутые через плечи, а второй тип — тем, что в основе кроя лежит одно центральное полотнище с отверстием для головы. Н. И. Гаген-Торн убедительно доказала, что рубашка первого типа связана с культурой земледельцев финно-угорской языковой группы, а рубашка второго восходит «к очень древним традициям степной, кочевой культуры»<sup>11</sup>. Так как Н. И. Гаген-Торн, как и многие другие исследователи, вслед за Б. А. Куфтиным деление на первый и второй типы провела только в отношении нераспашных рубах, то и указанные выводы она связала только с этим видом одежды. Другой хорошо аргументированный вывод Н. И. Гаген-Торн о том, что глухой рубахе первого типа в Поволжье предшествовала распашная одежда того же типа<sup>12</sup>, доказывает, что деление одежды на распашную и нераспашную с точки зрения генезиса ее форм не столь важно, сколько деление на типы покроя. К сожалению, сама Н. И. Гаген-Торн не заметила этого, ибо классификацию плечевой одежды фактически подменила классификацией комплекса одежды, включив в понятие типа не только покрой, но и способ ношения (с поясом или без него, в ансамбле со штанами и обмотками или без них). Сама идея классификации комплекса, или ансамбля, одежды, вероятно, плодотворна для показа различных влияний в материальной культуре того или иного народа, но этому этапу исследования, видимо, должно предшествовать выявление генетических связей отдельных компонентов комплекса. Если выводы Н. И. Гаген-Торн о связи форм одежды с хозяйственной деятельностью отнести не к ансамблю, а только к плечевой одежде, то они будут иметь более важное значение, чем это представлялось самому автору. Это станет ясно,

<sup>9</sup> В. Н. Белицер. Народная одежда мордвы. М., 1973.

<sup>10</sup> Н. И. Гаген-Торн. Указ. раб.

<sup>11</sup> Там же, с. 10 и 74.

<sup>12</sup> Там же, с. 14.

если принять в качестве рабочей гипотезы классификацию, основанную на принципах покроя.

С точки зрения общих конструктивных основ одежды огромная территория азиатского материка может быть разделена на три большие зоны.

В южной зоне у различных народов важную роль играют одежды драпирующегося типа — индийские сари и дхоти, индонезийские саронги и т. д., в древности бывшие основной одеждой. Для северной зоны наиболее характерны одежды очень сложного и разнообразного покроя. Между этими зонами на обширных пространствах от берегов Тихого океана до берегов Средиземного моря подавляющее большинство видов одежды у всех народов имеет так называемый туникообразный покррой. (Этот термин, введенный Б. А. Куфтиным и получивший широкое распространение в специальной литературе, несмотря на его неточность и условность, употребляется здесь и далее для обозначения нераспашной и распашной одежды перекидного типа, т. е. без продольных швов на плечах, поскольку он удобнее описательных способов обозначения такой одежды и не имеет столь ярко выраженной национальной окраски, как иногда встречающееся выражение одежда «типа кимоно»).

Проведенное выше деление на три зоны в известной мере условно, так как между ними не существует четких границ. Исчезновение с исторической сцены одних народов и появление на ней других, миграции, войны, торговые и культурные контакты и т. п. постоянно «размывают» эти границы. Тем не менее даже условное деление на зоны может быть весьма полезным. Предоставив детализацию классификации одежды южной и северной зон, равно как и выяснение причин, обусловивших те или иные ее особенности, специалистам по соответствующим регионам, обратимся к средней зоне, в которую входят Япония, Корея, Китай, советский Дальний Восток (Приморье), южная часть Сибири, Монголия, Центральная и Средняя Азия, Казахстан и Ближний Восток<sup>13</sup>.

Интересную попытку выделить крупные регионы в западной части указанной зоны по принципу сходства преобладающих видов одежды предпринял М. В. Горелик<sup>14</sup>. На материале ближневосточной книжной миниатюры XII—XIII вв. и некоторых других памятников изобразительного искусства он выделил три региональных варианта одежды народов Ближнего Востока.

Для западного региона (Сирия) М. В. Горелик считает характерным преобладание западной, или арабийско-египето-восточнохристианской традиции. Для восточного (северный Ирак, Иран и Азербайджан) — типична восточная, или ирано-тюркская, традиция. Третий регион (южный Иран) отмечен переплетением обеих традиций с преобладанием первой. Характеризуя каждую традицию бытованием определенного комплекса одежды, он отметил как наиболее характерную черту западного комплекса бытование рубахи, а восточного — сочетание рубахи с курткой и халатом<sup>15</sup>. С точки зрения покроя это означает соответственно глухую, нераспашную одежду и сочетание нераспашной одежды с распашной.

Если посмотреть шире, то можно распространить выводы М. В. Горелика и в пространстве и во времени.

Знаменитые барельефы Персеполя<sup>16</sup> (V в. до н. э.), изображающие представителей различных народов, этническая принадлежность каждого из которых удостоверена надписями того же времени, свидетельствуют о том, что более чем за полтора тысячелетия до эпохи, которую рассматривал М. В. Горелик, в Западной Азии преобладала нераспашная

<sup>13</sup> Эта зона не совпадает с агроклиматическими поясами и не соответствует никаким другим широко известным принципам районирования. Поэтому назовем ее условно «средней зоной Азии».

<sup>14</sup> М. В. Горелик. Ближневосточная миниатюра XII—XIII вв. как этнографический источник. — «Сов. этнография», 1972, № 2.

<sup>15</sup> Там же, с. 47.

<sup>16</sup> См. F. Sarre, E. Herzfeld. Iranische Felsreliefs. Berlin, 1910.

одежда. Мы видим ее на малоазиатских спартанцах, ассирийцах, мидийцах, парфянах и др. И только саки и хорезмийцы, тесно связанные с кочевым миром, простирающимся далеко на Восток, одеты в короткие распашные халаты. Подобное соотношение сохраняется до наших дней в традиционной одежде народов Востока: арабы предпочитают нераспашные одеяния, а у жителей Центральной Азии, как и в средневековье, широко бытуют распашные халаты в сочетании с нераспашной одеждой.

Если распространить аналогичные наблюдения дальше на восток и просмотреть материалы, начиная с рельефов и стенописи первых веков нашей эры в Китае и Корее и кончая этнографическими коллекциями одежды XIX — начала XX в. японцев, корейцев, китайцев, монголов, народов Приморья и Южной Сибири, то станет ясно, что для народов Дальнего Востока характерна только распашная одежда.

По-иному подошел к проблеме «западной» и «восточной» традиций в туникообразной одежде Л. П. Сычев. Он предложил всю одежду такого покроя разделить на два типа и, имея в виду их истоки (но не современное распространение), назвать восточноазиатским и западноазиатским<sup>17</sup>.

Восточноазиатский, или I, тип одежды характеризуется тем, что кроится из двух полотнищ ткани, перекинутых через плечи, которые сшиваются по бокам и по центру спинки, образуя распашную одежду (халат или кофту). Если сшить полотнища еще и впереди, то получилась бы нераспашная одежда (рубаша, платье).

Западноазиатский, или II, тип характеризуется тем, что основу кроя составляет целое центральное полотнище, в котором проделывают отверстие для головы (глухая рубаша). Если центральное полотнище разрезать спереди от ворота до подола, то получится распашной халат или кофта.

Легко заметить, что такая классификация плечевой одежды в сущности восходит к классификации рубашек по Б. А. Куфтину и по Н. И. Гаген-Торн.

Однако Л. П. Сычев обратил внимание на сходство своих заключений с выводами автора наиболее капитального труда по одежде народов Азии Н. Ф. Прытковой, которая тоже отнесла костюм Восточной и Западной Азии (ограничив, правда, последнюю территорией Советского Союза, а одежду — «верхней обычной») к разным типам — тип VII (восточноазиатский) и тип IV (западносибирский). По Н. Ф. Прытковой, оба типа характеризуются туникообразным покроем, однако VII тип отличается от IV наличием надставленной в ширину левой полы, которая запашивается, закрывая правую.

Как писала Н. Ф. Прыткова, одежду восточноазиатского типа носят тувинцы, южные алтайцы, ороки, орочи, нивхи, ульчи, нанайцы, удэгейцы и негидальцы, а за пределами Сибири — китайцы, монголы и кумарские эвенки<sup>18</sup>. Западносибирский тип характерен для шорцев, северных алтайцев, сургутских хантов, тобольских и томских татар, а за пределами Сибири — таджиков, туркмен, узбеков и других народов Средней Азии<sup>19</sup>.

В противоположность Н. Ф. Прытковой, которая считала, что отсутствие или наличие центрального вертикального шва в одежде восточноазиатского типа зависит лишь от ширины ткани и не имеет значения для классификации, Л. П. Сычев подчеркнул решающее значение именно этого признака для деления на два типа. При этом он привел серию примеров, свидетельствующих о том, что наличие центрального шва (т. е. крой из двух основных полотнищ) — устойчивое явление в костюме народов Китая, Кореи и Японии на протяжении их длительной истории

<sup>17</sup> Выступление на симпозиуме по этнической истории китайцев в Институте этнографии АН СССР, Москва, 1975.

<sup>18</sup> Н. Ф. Прыткова. Верхняя одежда, с. 238 и 239.

<sup>19</sup> Там же, с. 237 и 239.



Рис. 1. 1—3 — изображения китайского костюма в древности и в раннем средневековье (везде виден центральный шов на спинке): 1 — портрет Лао-цзы, рельеф из Улянцы, II в. н. э.; 2 — портрет Конфуция, рельеф из Инаньской гробницы, конец II в. н. э.; 3 — портрет Тайцзы Гуана по картине Гу Кай-чжи «Жизнеописание знаменитых женщин», IV в. н. э.; 4—7 — устройство ворота в средневековом среднеазиатском и китайском костюмах: 4 — изображение на серебряной чаше, VII в. н. э., Согд; 5 — фрагмент живописи из Пенджикента, VI—VII вв.; 6 — фигурка всадника из гробницы принцессы Юн-тай, начало VIII в., Китай; 7 — фрагмент картины неизвестного художника «Сломанная балюстрада», XII (?) в., Китай. Все рисунки — транскрипция Л. П. Сычева

(см. рис. 1, 1—3; 2, 1—3). Поэтому Л. П. Сычев предложил одежду народов Сибири и советского Дальнего Востока, в которой центральный шов не обязателен, включать в восточноазиатский тип лишь с оговоркой.

Н. Ф. Прыткова связывала западносибирский тип одежды с хозяйственной деятельностью оседлых земледельцев, а восточноазиатский — с культурой кочевников-скотоводов, не приводя, однако, достаточной аргументации<sup>20</sup>.

Л. П. Сычев предположил, что восточноазиатский тип туникообразной одежды восходит к культуре китайцев, корейцев и японцев с земле-

<sup>20</sup> Н. Ф. Прыткова. Верхняя одежда, с. 239.

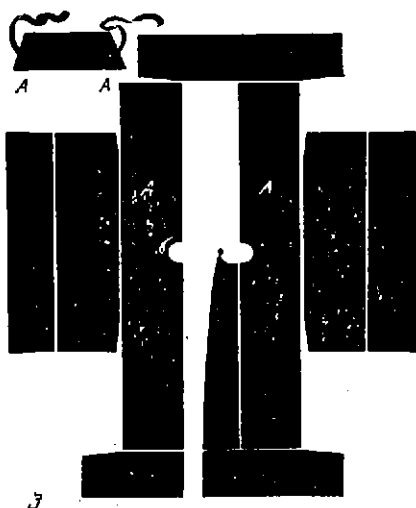
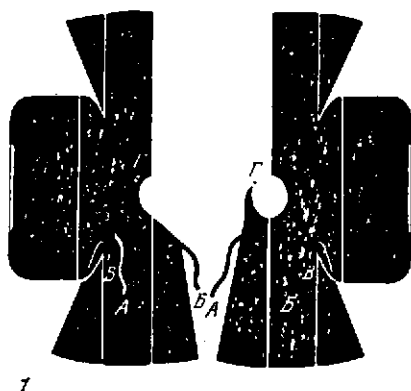
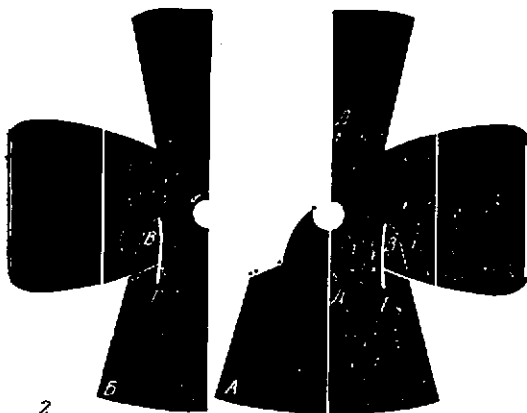


Рис. 2. Схема покроя официального облачения: 1 — корейского чиновника XIX в.; 2 — вьетнамского чиновника XIX в.; 3 — синтоистского жреца XX в. (такой же покроем имел официальный костюм аристократии и чиновничества Японии в VIII—XII вв.) Чертежи выполнены Л. П. Сычевым с реальных халатов, хранящихся в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого

дельческим укладом хозяйства. Исходная форма этого типа сохранилась в японском кимоно и китайской траурной (наиболее архаичной) одежде.

Западноазиатский тип туникообразной одежды восходит, по предположению Л. П. Сычева, к традиции изготовления войлочной одежды из целого куска с отверстием в центре для головы, т. е. связан с хозяйственной деятельностью скотоводов. Исходная форма такой одежды сохранилась до наших дней в виде валяных накидок пастухов, например в Лурдистане.

В целом такое соотношение типов одежды с хозяйственной деятельностью выглядит более убедительно, особенно если учесть, что контакты между различными этносами привели к тому, что порой скотоводы принимали земледельческий тип покроя одежды, а нередко и наоборот, земледельцы носили одежду западноазиатского типа. Особенно активно этому процессу способствовали гунны, сельджуки, турки, монголы и ряд других народов, чьи завоевательные походы, подобно гигантским волнам, то катились далеко на запад, то откатывались назад. Тем не менее различие типов покроя на западе и на востоке Азии чувствуется в традиционной одежде и поныне. Это обусловлено различными факторами — может быть, слишком длительным преобладанием в далеком прошлом шерсти в качестве основного материала для изготовления одежды на западе Азии и шелка и тканей из растительного волокна — на востоке.

Однако вряд ли следует различать типы туникообразной одежды всегда относить соответственно к «восточноазиатскому» и «западноазиатскому» типам, поскольку их особенности в первую очередь обусловле-

ны хозяйственной деятельностью исконных ее носителей, а не географическими факторами. Например, одежда, сходная по своим структурным принципам с одеждой «восточноазиатского» типа, была характерна для европейских народов финно-угорской языковой группы в Поволжье, а одежда, имеющая черты покроя западноазиатского, — для скотоводов Америки (пончо). Термины «земледельческий» и «скотоводческий», хотя и правильно отражают генезис исходных форм, неудобны при описании одежды тех народов, которые приняли тип покроя, не соответствующий их хозяйственной деятельности. Например, пришлось бы говорить о том, что для узбеков и таджиков характерна одежда «скотоводческого» типа. Тем более, думается, нельзя говорить о «покрое типа кимоно», что часто встречается в этнографической литературе<sup>21</sup>, поскольку кимоно представляет собой лишь один из вариантов кроя одежды из двух основных полотнищ. Видимо, лучше принять традиционное для классификации рубах обозначение типов, распространив его на всю одежду туникообразного покроя.

Если свести вместе предположения и выводы Н. И. Гаген-Торн, М. В. Горелика и Л. П. Сычева, сделанные каждым из них самостоятельно, и учесть уточнения, внесенные пишущим эти строки, то можно сказать как о реальном факте о существовании двух типов покроя туникообразной одежды.

I тип (в основе — два полотнища, перекинутые через плечи; см. рис. 3, 8—12) генетически связан с культурно-хозяйственными типами, в которых преобладало земледелие. Его ранняя форма — распашная, сохранившаяся в качестве единственной на крайнем востоке (Япония, Корея, Китай), в регионе, наиболее удаленном от влияния культуры скотоводов.

Можно предполагать, что еще более ранней, исходной формой одежды I типа были два куска ткани, которые не сшивая перебрасывали через плечи, скрепляя каким-нибудь самым простым способом. Можно также полагать, что нераспашная одежда I типа, которая, как показала Н. И. Гаген-Торн, развилась из распашной, появилась под влиянием нераспашной одежды II типа где-нибудь в районах Центральной, Средней или Западной Азии.

II тип (в основе — одно центральное полотнище с отверстием для головы) генетически связан с теми культурно-хозяйственными типами, где преобладало скотоводство. Его более ранняя форма — нераспашная, сохранившаяся в качестве основной на крайнем западе (арабский мир). Исходной формой был один большой кусок войлока с отверстием для головы в центре. Распашная одежда II типа, возможно, развилась из нераспашной под влиянием одежды I типа.

Обратимся теперь к китайскому костюму.

Еще в 1958 г. Л. П. Сычев выделил в истории китайского официального костюма три этапа<sup>22</sup>. Более последовательные и четкие формулировки, касающиеся этих этапов, содержатся в книге «Китайский костюм»<sup>23</sup>. Условно называемые древностью, средневековьем и новым временем три этапа эволюции китайского костюма представлены на рис. 4.

На протяжении более чем двухтысячелетнего существования, отраженного в дошедших до нас материалах, китайский костюм в качестве главного компонента включал распашную одежду туникообразного покроя I типа. По этнографическим коллекциям халатов и кофт, относящихся к новому времени, известно о бытовании двух подтипов такой одежды: симметричного и асимметричного покроя.

Симметричный покрой имеют кофты различной длины с бортами, сходящимися на груди (рис. 4, 6 верхн.). Асимметричный покрой —

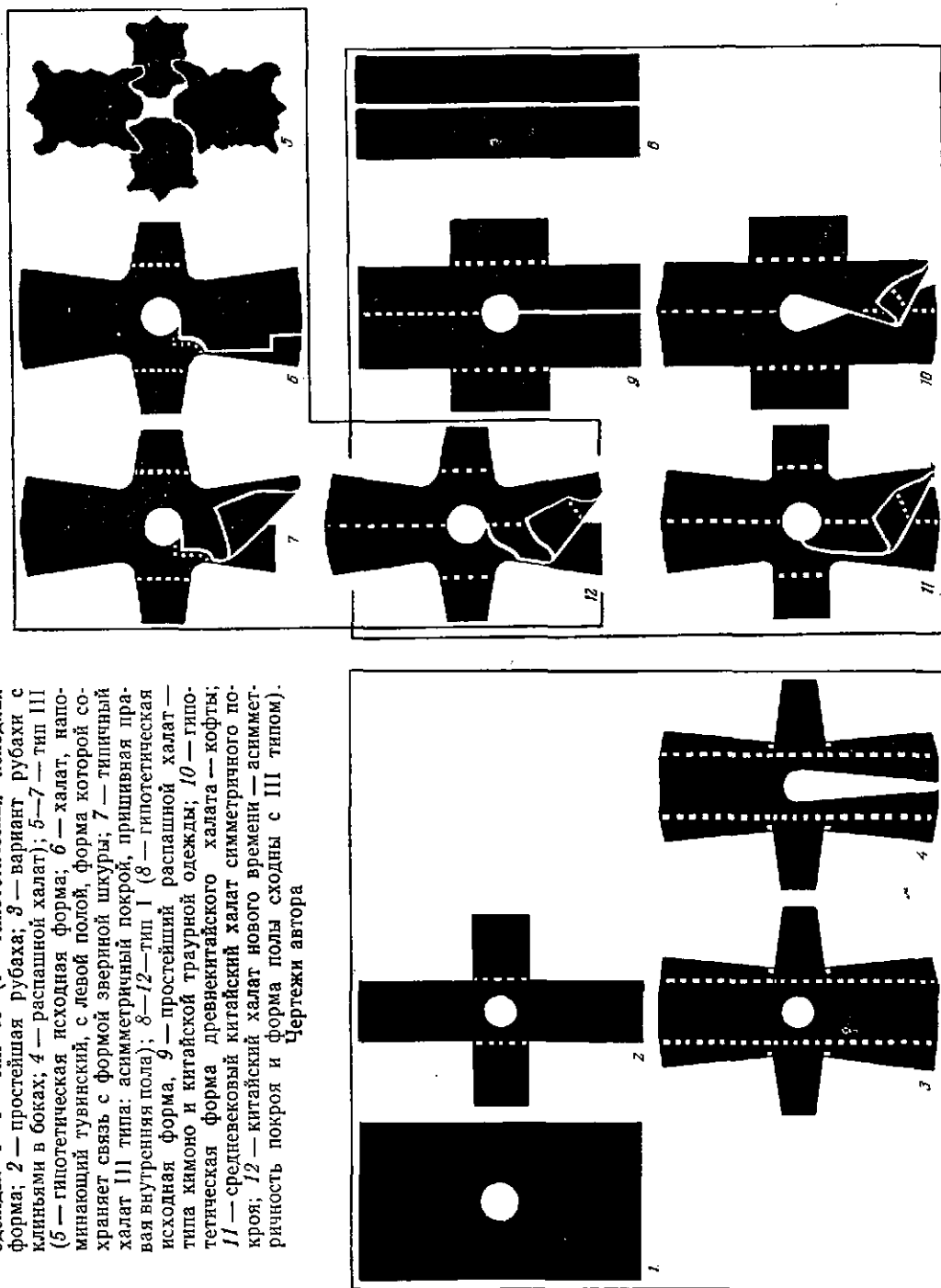
<sup>21</sup> См., например, Н. Ф. Прыткова. Верхняя одежда, с. 238.

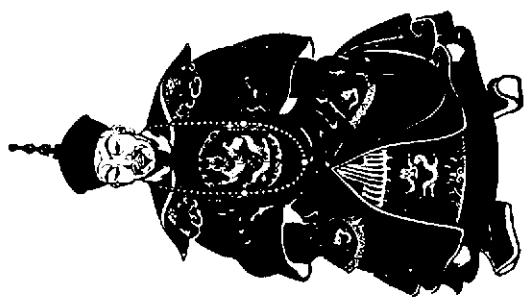
<sup>22</sup> Л. П. Сычев. Одежда древних китайцев. — «Сов. этнография», 1958, № 3.

<sup>23</sup> Л. П. Сычев, В. Л. Сычев. Указ. раб., с. 7—12.

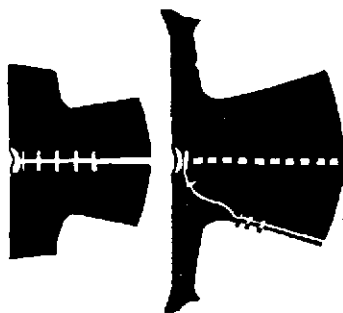
Рис. 3. Принципиальная схема покрой туникообразной одежды: 1—4—тип 11 (1—гипотетическая исходная форма; 2—простейшая рубаха; 3—вариант рубахи с клиньями в боках; 4—распашной халат); 5—7—тип 111 (5—гипотетическая исходная форма; 6—халат, напоминающий тувинский, с левой полкой, форма которой сохраняет связь с формой звериной шкуры; 7—типичный халат 111 типа: асимметричный покроя, пришитая правая внутренняя пола); 8—12—тип 1 (8—гипотетическая исходная форма; 9—простейший распашной халат — типа кимоно и китайской траурной одежды; 10—гипотетическая форма древнекитайского халата — кофты; 11—средневековый китайский халат симметричного покроя; 12—китайский халат нового времени — асимметричность покроя и форма полы сходны с III типом).

Чертежи автора

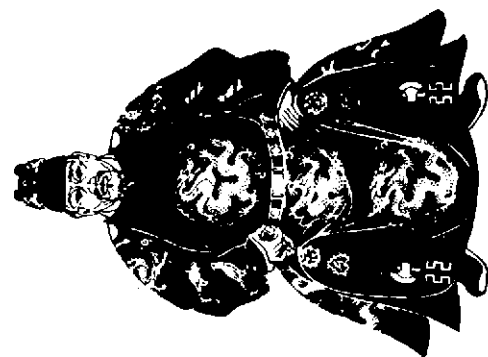




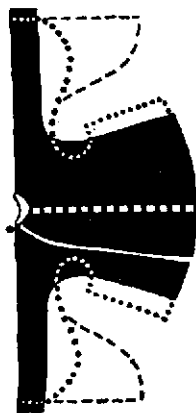
3



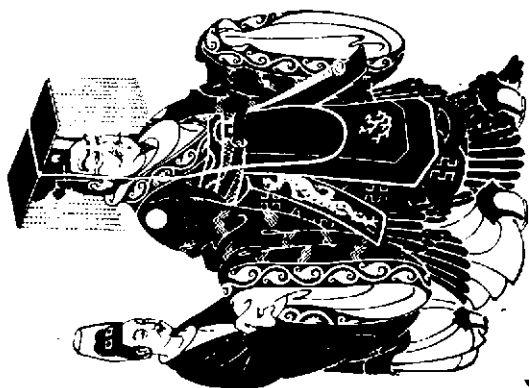
6



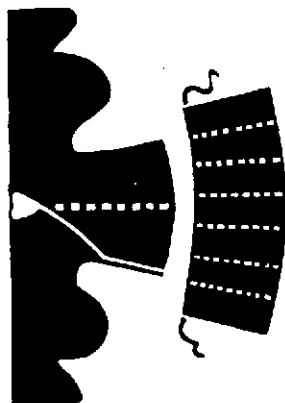
2



5



1



4

Рис. 4. Общий вид и силуэт основных элементов китайского костюма: 1 и 4—в древности; 2 и 5—в средние века (показаны варианты формы рукавов и стана); 3 и 6—в новое время. Реконструкция М. П. Сычева по настенной росписи Дуньхуана, дворцовым портретам императоров династии Мин и по иллюстрациям к законам династии Цин

халаты (и кофты в неофициальном и народном костюме), имеющие дополнительную полу, пришиваемую по всей длине левой полы, которая, став таким образом вдвое шире правой полы, при запахе закрывает ее сверху (рис. 3, 12).

Кофты с одинаковыми, сходящимися на груди полами появились в Китае не позже начала VIII в.<sup>24</sup> Совершенно естественно предполагать, что халаты в средневековье и в древности кроились так же, как и в новое время, — с одной дополнительной пришивной полкой, т. е. асимметрично<sup>25</sup>.

Однако если упомянутые кофты представляют собой естественно развившуюся из исходной формы I типа одежду, то асимметричность халатов (вступающая к тому же в противоречие с традиционной склонностью китайцев к симметрии в архитектуре, прикладном искусстве и в декоре костюма) натолкнула на поиски симметричных форм халата в более раннее время, с одной стороны, и неконвергентных факторов, обусловивших появление неравнополой одежды в Китае, — с другой.

К сожалению, реальные костюмы, созданные до XVII в., известны лишь по публикациям, которые не дают возможности судить об этой особенности покроя<sup>26</sup>. В произведениях искусства, как правило, халаты изображаются в застегнутом виде, так что внутренняя правая пола закрыта наружной левой, и ее форма не видна. Все же удалось найти несколько изображений (например, скульптура III в. до н. э. из погребального комплекса Цинь Ши-хуана), которые позволяют утверждать, что в древнем и средневековом Китае халат симметричного покроя, т. е. с обеими полами, одинаково надставленными в ширину, как минимум существовал, а скорее всего был типичной, если не единственной формой запахивающейся одежды. Об этом свидетельствуют также некоторые изображения VII—X вв. в погребальной пластике<sup>27</sup>. На картине неизвестного художника, относящейся, видимо, к XII в., — «Сломанная балюстрада»<sup>28</sup> — император одет в халат с расстегнутым воротом, образующим симметричные отвороты с пуговицами по углам. Эта иллюстрация помогает нам понять, почему широкая правая пола, как правило, не провисала и не выглядывала из-под левой: она закреплялась с помощью пуговицы на левом плече с внутренней стороны халата, подобно тому как левая пола закреплялась на правом плече, но уже сверху. Такая конструкция ворота распространилась в Китае с раннего средневековья.

Исследователи уже отмечали сходство формы отворотов ворота халатов в произведениях настенной живописи Дуньхуана и Средней Азии<sup>29</sup>.

Это сходство объясняется тем, что китайцы заимствовали форму закрытого с круглым вырезом ворота у жителей Средней Азии. Однако если в Средней Азии одежду обычно носили с расстегнутым воротом, то в Китае чаще ворот застегивали. Именно этой разницей объясняется тот факт, что исследователи применительно к одежде в живописи Средней Азии говорят о «лацканах», а не о расстегнутом вороте с отворотами<sup>30</sup>. Сравнение среднеазиатских материалов с китайскими позволяет предположить, что характерные отвороты, которые связывают с одеждой жителей Северного Тохаристана<sup>31</sup>, эфталитов<sup>32</sup> или с тюрко-согдийской

<sup>24</sup> См. резьбу на камне в гробнице 706 г. принцессы Юн-тай. — «Вэнью», 1964, № 1, илл. 65.

<sup>25</sup> Л. П. Сычев, В. Л. Сычев. Указ. раб., рис. на с. 35.

<sup>26</sup> «Вэнью», 1964, № 11, табл. 6—8.

<sup>27</sup> «Избранные произведения погребальной пластики периода Тан, найденные в Шэньси». Пекин, 1958, с. 96, 127 (на кит. яз.).

<sup>28</sup> J. Cahill. La Peinture Chinoise. Geneve, 1960, p. 60.

<sup>29</sup> С. И. Вайнштейн, М. В. Крюков. Об облике древних тюрков. — «Тюркологический сборник». М., 1966, с. 185.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Л. И. Альбаум. Балалык-Тепе. Ташкент, 1960, с. 169.

<sup>32</sup> Б. А. Литвинский, Т. И. Зеймаль. Аджина-Тепе. М., 1971, с. 165.

культурой<sup>33</sup>, представляют собой расстегнутый ворот или являются рулиментом некогда существовавшей формы закрытого ворота, который сохранился в Китае (рис. 1, 4—7).

Еще одна характерная черта китайского халата на втором этапе его развития, помимо закрытого ворота, пришедшего на смену скрещивающимся на груди бортам, — тенденция к зауженности стана и рукавов. Эту тенденцию сами китайцы объясняли влиянием одежды кочевников, которая, как они подчеркивали, значительно удобнее в военных походах<sup>34</sup>. Многочисленные завоевательные войны, которые вело китайское государство, особенно в период Тан, способствовали переходу китайцев на более узкие формы одежды.

Следует отметить, однако, что, хотя китайский костюм на втором этапе своего развития и принял некоторые черты одежды других народов, он сохранил крой из двух основных полотнищ (оставшись, таким образом, одеждой I типа), распашную форму и симметричность (обе полы надставлялись до одинаковой ширины), т. е. основные принципы покроя (рис. 3, 11).

В новое время китайский халат претерпевает более значительные изменения (рис. 4, 6 нижн.; 3, 12). Он становится еще уже, причем эта зауженность становится устойчивой, появляются специфического вида, располагающиеся в определенном порядке застёжки, своеобразной формы манжеты и необычный фигурный вырез в верхней части наружной левой полы и некоторые другие детали.

Обратив внимание на то, что халат, характеризующийся всеми этими признаками, получает распространение в Китае сразу же после завоевания его маньчжурами и бытует в официальном и народном костюме самих маньчжуров, В. С. Стариков пришел к выводу о его маньчжурском происхождении<sup>35</sup>. Вслед за ним эту же мысль высказывал в свое время и автор настоящей статьи<sup>36</sup>.

Классификация по основным принципам покроя одежды позволила по-новому взглянуть на эту проблему.

Одежда «маньчжурского» (по В. С. Старикову) покроя, т. е. с характерным вырезом в верхней части борта и более широкой левой полкой, запахивающейся на более узкую ненадставленную правую, встречается у нивхов, удэгейцев, орочей, нанайцев, бурят, монголов, тувинцев, алтайцев и у некоторых других народов юго-восточных и южных районов сибирской тайги и их соседей.

Однако при большом внешнем сходстве одежда этих народов принципиально отличается от «маньчжурского» халата — она не относится к I типу. Еще Н. Ф. Прыткова отмечала, что для одежды «восточноазиатского» типа наличие вертикальных швов не имеет принципиального значения<sup>37</sup>. И это замечание было бы совершенно справедливым, если бы она не распространяла его на костюм китайцев и других носителей одежды I типа. Более того, для народов Южной Сибири (перечисленных выше) наличие вертикального шва, т. е. крой из двух основных полотнищ, не только не обязателен, но и, наоборот, противоречит, как будет показано ниже, основным принципам покроя их одежды.

К сожалению, в работах по одежде народов Сибири не всегда уделяется должное внимание этому вопросу и порой наличие или отсутствие вертикальных швов спереди и на спинке фиксируется недостаточно чет-

<sup>33</sup> Г. А. Пугаченкова, Л. И. Ремпель. История искусств Узбекистана. М., 1965, с. 154.

<sup>34</sup> «Старая история Тан» (Цзю Тан шу), «Соинь Бона бэнь эрши ся ши». Шанхай, 1958, с. XII, с. 519.

<sup>35</sup> В. С. Стариков. Материальная культура китайцев северо-восточных провинций КНР. М., 1967, стр. 104.

<sup>36</sup> Л. П. Сычев, В. Л. Сычев. Указ. раб., с. 62.

<sup>37</sup> Н. Ф. Прыткова. Программа по изучению одежды народов Сибири. — «Одежда народов Сибири». Л., 1970, с. 212.

ко<sup>38</sup>. Однако то, что, например, Ч. М. Таксами для нивхов<sup>39</sup> и Л. П. Потапов для тувинцев и южных алтайцев<sup>40</sup> дает покроем без центрального шва, а в «Историко-этнографическом атласе Сибири» такой же покроем приводится для нанайцев и орочей в качестве преобладающего для рассматриваемой разновидности одежды<sup>41</sup>, подтверждает вывод о его характерности для одежды Южной Сибири. Это позволяет говорить о существовании особого, III типа покроя туникообразной одежды (рис. 3, 5—7).

Этот тип, совпадающий с «восточноазиатским», или VII по Н. Ф. Прытковой (если исключить из последнего одежду китайцев), сходен со II типом, поскольку характеризуется также одним центральным полотнищем. Однако распахной характер одежды III типа придает не вертикальный разрез спереди посредине, а криволинейный, идущий от ворота к правой подмышке. Для обеспечения запаха к верхней части правой полки, составляющей одно целое со всем станом, пришивают дополнительную правую внутреннюю полу большей или меньшей длины (рис. 3, 6, 7). Такую особенность покроя нельзя считать случайной или рассматривать как вариант II типа, поскольку генетически она связана с другим характером хозяйственной деятельности.

Л. П. Потапов убедительно доказал, что специфическая уступчатая форма правой полы в тувинской одежде связана с традицией изготовления ее из бараньих шкур и стремлением более экономно расходовать материал. При этом левая пола, как и спинка, выкраивается из отдельной целой шкуры, а правая внутренняя пола надставляется в длину небольшими кусочками шкур — отходами от кроя<sup>42</sup>. Шкура, шедшая на левую полу, обрезалась в тех местах, где сшивалась с соседними шкурами, а правый борт сохранял первоначальную форму. Совершенно ясно, что и у других народов в одежде с левой полкой, выкроенной без центрального шва и с характерным вырезом в ее верхней части, сохранились отзвуки этой же традиции. Только необходимо уточнить, что если у тувинцев преобладающим материалом были бараньи шкуры (что нашло отражение в терминологии, связанной с формой левой полы<sup>43</sup>), то у народов, у которых в хозяйстве охота занимала большее, нежели у тувинцев, место, таким материалом служили шкуры диких животных.

Часто покроем халатов III типа называют монгольским<sup>44</sup>, а его распространение у других народов объясняют монгольским влиянием. Однако хорошо известно, что в XIV—XVI вв. одежда монголов имела совсем иной характер и была близка к обычному I типу<sup>45</sup>. Трудно представить себе такую ее естественную эволюцию, которая привела бы к образованию одежды III типа. Гораздо логичнее предположить, что халат III типа появился у народов тайги и лесостепи, шивших одежду почти исключительно из шкур вплоть до XIX в.<sup>46</sup>

Появившиеся в XIX в. у народов Южной Сибири и Дальнего Востока привозные ткани первоначально, видимо, использовались для того, чтобы покрывать снаружи меховые шубы, как это до последнего времени делали богатые тувинцы<sup>47</sup>. Это привело к появлению различных вариантов, сближающих покроем одежды у этих народов с I и II типами.

<sup>38</sup> См., например, С. И. Вайнштейн. Указ. раб., с. 111, рис. 99б.

<sup>39</sup> Ч. М. Таксами. Указ. раб., с. 174, рис. 8.

<sup>40</sup> См. раздел «Одежда» (автор Л. П. Потапов) в кн. «Очерки пародного быта тувинцев», М., 1969; его же. Одежда алтайцев, с. 14, рис. 7.

<sup>41</sup> Н. Ф. Прыткова. Верхняя одежда, с. 237.

<sup>42</sup> Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, с. 207.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> См., например, С. И. Вайнштейн. Указ. раб., с. 106.

<sup>45</sup> Н. Goetz. The history of Persian costume.— «A study of Persian art», v. III, London—New York, 1939, p. 2239—2241.

<sup>46</sup> В. Г. Ларькин. Указ. раб., с. 57; А. Смоляк. Указ. раб., с. 78; Ю. А. Сем. Указ. раб., с. 178 и др.

<sup>47</sup> С. И. Вайнштейн. Указ. раб., с. 109.

Если ткань была достаточно широкой, то из одного полотнища выкраивали целиком спинку, плечи, верхнюю часть рукавов и широкую,ходящую до правого бока левую полу. Правую внутреннюю полу надставляли в длину остатками кроя или отдельным куском ткани. При этом покроем сближался со II типом.

Если ткань была узкой, то одно полотнище перекидывалось через левое плечо. Из него выкраивали левую половину спинки, плечо, часть рукава и половину (по ширине) левой полы. Другое полотнище соответственно перекидывали через правое плечо. При этом впереди оно покрывало правую внутреннюю полу, и тогда левую надставляли другим куском ткани. В этих случаях покроем приобретал характер I типа, но отличался от него асимметрией, т. е. разной шириной пол, и формой верхней части левой полы.

Таким образом, замечание Н. Ф. Прытковой о том, что наличие или отсутствие вертикальных швов в одежде III (по нашей классификации) типа не имеет принципиального значения, справедливо в том смысле, что действительно зависит от ширины ткани. Однако если отсутствие таких швов характеризует этот тип в, так сказать, «чистом» виде, то наличие в некоторых образцах одежды вертикальных швов является лишь иллюстрацией того, как новые факторы, в частности особенности материала, влияют на видоизменение типа кроя одежды, определявшегося первоначально спецификой хозяйственной деятельности. В тех же случаях, когда влияние таких факторов не приводит к изменению типа кроя, как, например, в Средней Азии, где даже из очень узкой ткани шьют одежду II типа, и в Китае, где даже из очень широкой ткани всегда шьют одежду с вертикальными швами, мы, видимо, сталкиваемся с особенной устойчивостью культурной традиции. В Китае эта устойчивость была нарушена лишь после завоевания страны маньчжурами.

У маньчжуров на раннем этапе их истории, видимо, тоже был строй одежды, характерный для охотников. В дальнейшем благодаря контактам с корейцами и китайцами их костюм все дальше отходил от исходных форм. Крой из двух основных полотнищ стал преобладающим, если не единственным<sup>48</sup>, а угловатая уступчатая форма левой полы сгладилась, превратившись в изогнутую<sup>49</sup>. Этот покроем, являющийся промежуточным между I и III типами, маньчжуры и принесли в Китай. Халат такой формы сначала был обязательным компонентом официального костюма, введенного маньчжурами законодательным путем, а затем, лишившись декора, имевшего иерархическое значение, и специфических манжет, получил распространение в качестве элемента простонародной одежды, превратившись в часть китайской национальной материальной культуры.

Каким образом сходный по крою халат стал национальной одеждой монголов, пока сказать трудно. То ли он был присущ какой-то части монголов, связанных больше с охотой, чем со скотоводством, то ли он пришел к ним тоже через маньчжуров, которые на раннем этапе своей истории выступали «в качестве посредников в торговле Кореи и Китая с монголами и северными племенами»<sup>50</sup>, то ли от других таяжных народов. Учитывая характерную для монголов особую способность впитывать достижения культуры иных народов<sup>51</sup>, любой из этих вариантов возможен.

<sup>48</sup> В. С. Стариков. Предметы быта и орудия труда маньчжуров в собрании МАЭ, с. 82.

<sup>49</sup> Угловатая форма борта видна на ранних изображениях маньчжуров в халатах с меховой оторочкой, долгие сохранявших черты исходной формы (см. «Oriental Art», 1973, XIX, № 4, р. 422). Позже сходный процесс сглаживания линии борта происходил и у других народов, особенно в Приморье, где помимо шкур для одежды использовали другие материалы — рыбью кожу, а затем и ткани.

<sup>50</sup> Г. В. Мелихов. Маньчжуры на Северо-Востоке. М., 1974, с. 33.

<sup>51</sup> Г. А. Федоров-Давыдов. Искусство кочевников и Золотой Орды. М., 1976, с. 114.

Так или иначе, но подобно тому, как многие общие элементы культуры алтайцев и монголов, по выражению Л. П. Потапова, «невозможно приписать только алтайским тюркам или, напротив, монголам»<sup>52</sup>, так и «изобретение» одежды III типа нельзя приписать только монголам или маньчжурам. Этот тип одежды, оказавший решающее влияние на формирование одежды китайцев нового времени, следует считать общим наследием материальной культуры охотников Южной Сибири и Дальнего Востока.

**FROM THE HISTORY OF SHOULDER-SUPPORTED APPAREL  
AMONG THE PEOPLES OF CENTRAL  
AND EASTERN ASIA**

(TOWARDS THE PROBLEMS OF ITS CLASSIFICATION)

An attempt is made in the paper to examine the essential features of the cut of shoulder-supported garments among certain peoples of Central and Eastern Asia. In this connection a working hypothesis is proposed according to which three regions are distinguished in the vast zone comprising Eastern, Central, Middle and Western Asia; in all of them the so-called tunic-shaped cut of shoulder-supported garments is prevalent. Each of these regions is characterized by one of the three main types of such a cut. On the base of this outline the types of cut are each bound up with a particular type of cultural and economic activity: it is assumed that the first type originates in the clothing of early cultivators, the second in that of pastoral peoples, the third in that of hunters in the southern taiga and the forest-steppe zone.

The history of changes in the cut of the Chinese robe (belonging to the first type) is adduced as an example for tracing the influence over Chinese clothing of the material culture of Central Asian peoples in the early Middle Ages and of the northern neighbours of the Chinese in modern times. In this connection the problem is posed of the role played by economic activity, by cultural tradition and by ethnocultural contacts in influencing the cut of garments.

---

<sup>52</sup> Л. П. Потапов. Одежда алтайцев, с. 54.

Н. А. Бутинов

## О СПЕЦИФИКЕ ПРОИЗВОДСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ ОБЩИННО-РОДОВОЙ ФОРМАЦИИ

Ю. И. Семенов поставил перед собой задачу — раскрыть специфику производственных отношений первобытного общества<sup>1</sup>. Эта проблема оживленно обсуждалась советскими археологами и этнографами в 1930-х годах<sup>2</sup>. Дискуссия выявила сложность проблемы.

«Чтобы не усложнять задачи, — пишет Ю. И. Семенов, — возьмем последнее (т. е. первобытное общество. — Н. Б.) таким, каким оно было на ранних ступенях первой фазы своего развития» (с. 103). Нам кажется, что при таком подходе к проблеме, и без того очень сложной, она становится еще сложнее по двум причинам. Во-первых, эту проблему нельзя решать, не привлекая материалы этнографии, а этнография застаёт даже наименее развитые племена все же на более поздней ступени развития. Во-вторых, специфика любой социально-экономической формации ярче всего проявляется не на ранних ее ступенях. К. Маркс исследовал капитализм на материале Англии, промышленно развитой страны, потому что в ней капитализм выступал «в наиболее отчетливой форме»<sup>3</sup>. Ф. Энгельс изучал родовое общество на материале ирокезов, у которых род полностью проявил свои качества<sup>4</sup>.

Ирокезы в середине XIX в. жили, однако, в резервациях, и Л. Г. Моргану пришлось не столько наблюдать, сколько реконструировать их родоплеменной строй. Между тем на земном шаре есть места, где общинно-родовые институты могут быть предметом прямого и непосредственного наблюдения. Таковы, в частности, о. Новая Гвинея и острова северо-западной Меланезии.

Мотыжное (ручное, палочное) клубневое земледелие, оседлость, гончарство, межобщинное разделение труда (между земледельцами и рыбаками), сравнительно развитый обмен свидетельствуют о том, что перед нами не ранняя ступень общинно-родового строя. С другой стороны, отсутствие выделившегося ремесла, наследственных вождей, сословий и каст означает, что общинно-родовой строй в основном еще не вступил в стадию зарождения в нем раннеклассовых институтов. На большей части региона жизнь людей определяют такие институты и обычаи, как совместный труд и взаимная помощь, коллективная собственность на землю, экзогамия, род, классификационное родство.

Последние 90 лет — период контактов папуасов и меланезийцев с европейцами. Но общинно-родовой строй — это не картонный домик; он перенес условия колониального режима. В этом советские этнографы убедились, постив в 1971 г. Берег Маклая на Новой Гвинее.

<sup>1</sup> Ю. И. Семенов. О специфике производственных (социально-экономических) отношений первобытного общества. — «Сов. этнография», 1976, № 4. В дальнейшем ссылки на эту работу даются в тексте.

<sup>2</sup> С. П. Толстов. Проблемы родового общества. — «Сов. этнография», 1931, № 2; В. И. Равдоникас. О сущности развития доклассового общества. — «Сообщения Государственной академии истории материальной культуры», 1932, № 5—6.

<sup>3</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 9.

<sup>4</sup> Там же, т. 21, с. 49, 99, 150.

Сто лет назад Н. Н. Миклухо-Маклай застал в этом районе папуасов «на такой стадии развития культуры, когда все орудия и оружие изготовляются из камня, кости и дерева». Он не нашел среди папуасов ни богатых, ни бедных, ни начальников, ни подчиненных<sup>5</sup>. В те годы папуасы были совершенно обособлены от сношений с другими народами. Сейчас у них есть железные орудия, европейская одежда, начальные школы, небольшой товарный сектор в собственном хозяйстве; на плантациях применяется наемный труд. Но экономический базис самобытного уклада папуасов существенно не изменился. «Общинно-родовые коллективистские нормы и традиции все еще пронизывают все стороны жизни обитателей Бонгу»<sup>6</sup>. Не изменился сколько-нибудь значительно и образ жизни. «Быт в Бонгу в наши дни в основном остался прежним: тот же распорядок дня, те же занятия, то же распределение функций»<sup>7</sup>. Общинно-родовые институты на Берегу Маклая продолжают функционировать.

В горных районах крупных островов живут племена, которые до сих пор почти изолированы от внешних влияний. Таково, например, племя дани в Ириан Джая: здесь железные топоры начали заменять каменные лишь в 1960-х годах<sup>8</sup>.

Большой сравнительный материал, имеющийся по этому региону, позволяет не только заполнять пробелы, но и отделять самобытное от инородного, общее — от частного и единичного.

Общинно-родовой строй в целом нередко называют «первобытным обществом»; здесь необходимо внести уточнение в терминологию. Оно первобытное, когда речь идет об археологических культурах. Но оно не первобытное, когда речь идет о современных народах. Вряд ли можно его называть и «доклассовым», так как некоторые народы избирают некапиталистический путь развития, минуя классовое общество. Поэтому мы предпочитаем термины «общинно-родовая формация», «общинно-родовой строй».

Социально-экономические структуры Новой Гвинеи и северо-западной Меланезии весьма разнообразны, но существует такая ячейка, которая лежит в основе их всех и которая не разлагается на части, не теряя своих социально-экономических качеств. В дни нашего пребывания среди папуасов Берега Маклая на Новой Гвинее мы искали такой «социон» и нашли его: им оказался *вемун* — так называют жители деревни Бонгу людей, живущих в обособленной группе хижин<sup>9</sup>. Вемун — основная хозяйственная единица. Аналогичную ячейку мы найдем у полинезийцев, микронезийцев, ирокезов, минангкабау, у многих народов Сибири. Одни исследователи называют эту ячейку «малым родом» или «частью рода», другие — «большой семьей». Однако это не род, так как в вемун входят члены других родов, пришедшие сюда по браку. От большой же семьи типа задруги вемун отличается тем, что имеет родовое ядро.

В деревне Бонгу сто лет назад было девять вемунов. В деревнях Горенду, Теньгум-Мана, Энглам-Мана, Колику-Мана — по три вемуна в каждой. В деревнях племени дани сейчас от двух до пяти вемунов (К. Хайдер называет их компаундами), но есть и такие вемуны, каждый из которых составляет отдельный поселок<sup>10</sup>. Было предложение различать квартал (*ward*), составляющий часть деревни, и хутор (*hamlet*), стоящий особняком, на том основании, что кварталы теснее связаны друг с другом, а хутора друг от друга более изолированы<sup>11</sup>. Однако

<sup>5</sup> Н. Н. Миклухо-Маклай. Соч., т. III, ч. I, с. 24, 467.

<sup>6</sup> Д. Д. Тумаркин. Хозяйство папуасов Бонгу. — В сб.: «На Берегу Маклая», М., 1975, с. 88.

<sup>7</sup> В. Н. Басилов. Материальная культура бонгуанцев. — Там же, с. 163.

<sup>8</sup> K. Heider. The Dugum Dani. N. Y., 1970, p. 8.

<sup>9</sup> Н. А. Бугинов. Вемуны в деревне Бонгу. — В сб.: «На Берегу Маклая», с. 165.

<sup>10</sup> K. Heider. Указ. раб., с. 83, 84.

<sup>11</sup> H. Jan Hogbin and C. H. Wedgwood. Local grouping in Melanesia. — «Oceania», v. 23, № 4, 1953, p. 267—269.

большинство исследователей не проводит этих различий и употребляет во всех случаях один и тот же термин. Отмечают, например, что между компаундами в одной деревне не больше контактов, чем между компаундами разных деревень<sup>12</sup>. Наиболее часто встречается в литературе термин *hamlet*. Мы тоже будем употреблять один термин — вемун<sup>13</sup>.

Колониальная администрация пыталась создать компактные «линейные» деревни там, где их не было, и кое-где ей это удалось. Но вемуны и в этих деревнях сохраняли свою территориальную и хозяйственную обособленность. К тому же люди нередко продолжали жить в прежних поселках, и лишь в редкие посещения *kiapa* (колонийного чиновника) переселялись на день-два в «линейную» деревню.

С приходом колониальной администрации шел, однако, и обратный процесс: исчезали компактные деревни там, где они были. Дело в том, что межплеменные войны — один из факторов, способствовавших формированию компактных деревень, прекратились, и люди стали селиться небольшими поселками, поближе к огородам.

Вемун во всех случаях сохранил свои качества и является основой социально-экономических структур на большей части региона<sup>14</sup>.

Возьмем типичный вемун. Он состоит из мужского дома и пяти-шести семейных хижин. В мужском доме живет 10—12 мужчин. В семейных хижинах — жены и юные сестры мужчин, дети и старики. Всего в вемуне три-четыре десятка жителей. Если это отдельный хутор, то от него до другого хутора расстояние 100 м и более. Если это квартал деревни, то он отделен от других кварталов забором, группой деревьев. Вемуны соединены между собой тропинками.

Жизнь в вемуне, на первый взгляд, весьма проста и не содержит в себе противоречий. В обычные дни она течет по семейным каналам. Сутра муж, жена и дети — на огороде, где проводят весь день. К вечеру возвращаются домой, вместе готовят пищу, едят; жена кормит свиней, смотрит за домом и детьми. Муж кладет в свою сумку табак, арековый орех, лист бетеля, немного извести и идет в мужской дом, куда сходятся и другие мужчины. В мужском кругу курят, жуют бетель, обмениваются новостями. Часть мужчин остается на ночь в мужском доме, остальные поздно вечером расходятся по семейным хижинам; женщины, старики и дети к этому времени уже спят.

Бывают, однако, и довольно часто, такие дни, когда жизнь мужчин течет по другому каналу. Дело в том, что большое число трудовых операций семье не под силу, для их выполнения требуется группа в 10—12 человек, а характер этих операций предполагает применение мужского труда. Надо, например, расчистить в лесу место для огорода — это дело группы мужчин: сначала они рубят большие деревья, потом подлесок, складывают стволы и ветки в кучи, сжигают их, обносят участок забором (выше метра, для защиты огорода от диких свиней), потом вскапывают землю деревянными колыями. Лишь после этого огород делят на семейные участки. У каждой семьи — пять-шесть огородов в разных местах. На одном — посадка (таро, ямса, сладкого картофеля); на другом — уход за участком, прополка; на третьем, — сбор урожая. Женщины ежедневно выкапывают те клубни, которые созрели и столько, сколько необходимо семье на сутки. В ловле рыбы также участвуют 10—12 мужчин. Чтобы построить хижину или лодку, связать большую сеть — требуется до полусотни человек. Нередко мужчины трудятся совместно

<sup>12</sup> K. Heider. Указ. раб., с. 84.

<sup>13</sup> Термин «хутор» не подходит для групп хижин в компактной деревне; термин «квартал» — для групп хижин, стоящих особняком.

<sup>14</sup> M. Mead. The rights of primitive peoples. — «Australian Territories», v. 7, № 1—3, 1967, p. 50; R. M. Berndt and P. Lawrence (eds.). Politics in New Guinea. Perth, 1971, p. 8.

даже тогда, когда они могли бы работать в одиночку. Состав рабочей группы меняется: кто-то болен, кто-то в этот день занят другим делом, кто-то ушел в другую деревню. Но ядро такой группы неизменно, постоянно. Ее члены — жители мужского дома. К ним, в порядке взаимной помощи, присоединяются, когда это необходимо, жители других вемунов, а иногда и других деревень, но их участие в труде основано на добровольных началах. Что касается жителей мужского дома, то для них участие в труде обязательно. Если кто-либо попытается уклониться, то его заставят. Лишь после работы в группе мужчин он может заняться сбором таро, бананов, сахарного тростника для семьи<sup>15</sup>.

Таким образом, один хозяйственный сектор в вемуне — это группа из 10—12 мужчин, живущих в мужском доме. Когда это необходимо (например, при постройке хижины), приходят люди из других вемунов, в порядке взаимной помощи. В разных случаях состав помощников может быть разным, но и здесь изменения, как правило, незначительны.

Второй хозяйственный сектор в вемуне — это семья, состоящая из главы семьи, его жены и их детей. Семья ежедневно работает на огороде, выращивает свиней, готовит пищу, изготавливает одежду и утварь, чинит хижину, содержит ее в порядке и т. д. Ловля рыбы и охота — также в какой-то мере дело семьи. По существу ни одна область хозяйственной жизни не обходится без ее участия. Члены семьи объединены, конечно, не только производственными отношениями (в частности, половозрастным разделением труда), но и семейно-брачными узами. Наличие двух хозяйственных секторов в вемуне, разделение труда между ними вызывает необходимость вести хозяйство рационально, смотреть подчас на годы вперед. Глава семьи в племени толаи должен подсчитать, сколько земли ему надо обработать, чтобы прокормить семью; распределить работу так, чтобы время посадки на одном огороде не совпадало с временем прополки на другом или временем сбора урожая на третьем; продумать вопрос о помощниках при возведении забора и сборе урожая; предусмотреть возможные капризы погоды; предусмотреть возможные свадьбы и похороны и связанные с ними расходы (свиней надо начинать выращивать за несколько лет до свадьбы)<sup>16</sup>. Поэтому вряд ли прав Ю. И. Семенов полагая, что «тщательный расчет, постоянное рациональное калькулирование» являются объективной необходимостью лишь в условиях капитализма (с. 102).

Специфика общинно-родовой формации состоит в том, что в каждом трудовом коллективе, в данном случае в вемуне, одновременно и бок о бок, точнее — переплетаясь один с другим, протекают два процесса: 1) производство материальных благ и 2) семейно-брачная жизнь. Все жители вемуна родственны между собой, одни — по крови, другие — по браку.

Люди племени лакалаи характеризуют вемун как «группу родственников, которые совместно трудятся, помогают во всех делах друг другу, делят между собой пищу и судьбу»<sup>17</sup>. Родство играет важную роль — оно определяет положение человека в вемуне и в племени. При этом жители мужского дома в отличие от обитателей семейных хижин состоят между собой в двойном родстве: они называют друг друга терминами семейного родства: «отец», «брат», «сын» и, помимо этого, называют друг друга одним общим термином «родич». Все они находятся в равном родственном отношении друг к другу и составляют вместе локализованный род, а каждый из них отдельно — член этого рода, родич. Быть родичем важнее, чем просто «отцом», «братом» или «сыном»; человек — «отец» для одних, «брат» — для других, «сын» — для третьих, а «родич» — для всех

<sup>15</sup> M. Reay. The Kuma. Melbourne, 1959, p. 14, 16.

<sup>16</sup> R. F. Salisbury. Vunamami. Berkeley and Los Angeles, 1970, p. 3.

<sup>17</sup> W. H. Goodenough. Kindred and hamlet in Lakalai, New Britain.— «Ethnology», v. 1, № 1, 1962, p. 9.

них, вместе взятых. Термин семейного родства оттеняет индивидуальное. Термин кланового родства подчеркивает единство, равенство, общность.

Далеко не все жители вемуна связаны между собой клановым родством. Только мужчины, по существу, являются полноправными членами рода. Сестры мужчин входят в род, но они очень рано выходят замуж и переселяются к своим мужьям, в их вемуны. Что касается жен мужчин, то они пришли сюда из других вемунов и принадлежат к другим родам.

Причина столь своеобразной структуры вемуна — противоречие между родом и семьей.

Учение о противоречии между родом и семьей — важный вклад марксистско-ленинской теории в познание общинно-родовой формации. Это противоречие ярко проявляет себя на поздних стадиях этой формации, когда семья, хозяйственно окрепнув, противопоставляет себя роду, и противоречие решается в пользу семьи<sup>18</sup>. Но оно существует и на более ранних стадиях, там, где есть род и семья, только там оно решается в пользу рода.

В основе противоречия между родом и семьей лежит противоречие между коллективным и индивидуальным трудом в производстве материальных благ. Коллективный труд — дело рода, в первую очередь — группы мужчин, живущих в мужском доме. Индивидуальный труд — дело семьи, т. е. мужчины, его жены и их детей.

Семья у папуасов и меланезийцев имеет свои огороды, свою хижину, свое домашнее хозяйство. На о. Манус (о-ва Адмиралтейства) семья выполняет около половины хозяйственных функций<sup>19</sup>. Семья стремится и к дальнейшему хозяйственному обособлению от рода, и временами имеет для этого известные, хотя и ограниченные, возможности. Дело в том, что рабочая группа из 10—12 мужчин может состоять: 1) из родичей мужчины, притом только по одной линии, мужской или женской, и 2) из родичей мужчины и его жены, притом по обеим линиям, и мужской и женской. В первом случае перед нами — совместный труд рода, во втором — взаимная помощь родни.

Разницу между совместным трудом и взаимной помощью можно проиллюстрировать на таком примере, как постройка мужского дома, с одной стороны, и семейной хижины — с другой. И в том и в другом случае требуется объединение усилий группы мужчин. Но при постройке мужского дома действуют нормы совместного труда: 1) участие в труде обязательно для каждого, кто будет жить в нем; 2) построенный дом — общая собственность всех, кто его строил. При постройке же семейной хижины действуют нормы взаимной помощи: 1) участие в труде для всех, кроме членов семьи, необязательно; 2) построенная хижина принадлежит семье.

Ю. И. Семенов не видит разницы между совместным трудом и взаимной помощью. Для него не имеет значения и то, «трудились ли члены коллектива совместно или в одиночку» (с. 108). В том и другом случае добытая ими пища делилась между всеми, «причем совершенно независимо от того, участвовали они в ее добывании или не участвовали» (там же). У папуасов и меланезийцев собственность основана на труде, и тот же дележ пищи может происходить по-разному: без последующей отдачи (если пища добыта совместно), и с последующей отдачей (если она добыта не совместно).

Соотношение между совместным трудом и взаимной помощью в разных племенах различно. В одних племенах рабочие группы чаще состоят из родичей, в других — из родни<sup>20</sup>. Соответственно этому по-разному

<sup>18</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 58, 160, 162.

<sup>19</sup> М. Mead (ed.). Cooperation and competition among primitive peoples. N. Y., 1937, p. 231.

<sup>20</sup> C. S. Belshaw. In search of wealth. Menasha, 1955, p. 15.

складывается соотношение между родом и семьей. Но всюду оно — результат противоречия между ними, и всюду на почве этого противоречия возникают конфликты. В центре конфликтов — мужчина, так как он является одновременно и членом рода, и главой семьи. Он несет «двойную ответственность»: 1) связан с группой мужчин и обязан защищать общую землю, мстить за смерть члена этой группы и т. д. и 2) связан с семьей и обязан содержать детей, готовить их к самостоятельной жизни, обязан помочь им вступить в брак<sup>21</sup>. Часть своих сил и времени мужчина отдает роду и часть — семье. Подчас он и живет на два дома — одну ночь спит в мужском доме, а другую — в семейной хижине. И тут и там он слышит в свой адрес много упреков. Жена упрекает его в том, что он много думает о мужском доме и мало о семье. В мужском доме мужчину упрекают в обратном — он много думает о семье и мало о мужском доме. Достается, конечно, и женам. Мужчины часто критикуют женщин за их попытки подорвать мужскую солидарность<sup>22</sup>. Исследователи пишут об антагонизме между полами. Но это не антагонизм, а противоречие, и не между полами, а между родом и семьей. Братья и сестры в вемуне живут мирно. Внешне противоречие между родом и семьей выступает, однако, как противоречие между полами. Женщина слабо связана с родом и тесно — с семьей, поэтому она представляет семейное начало. Мужчина, напротив, слабо связан с семьей и тесно — с родом, поэтому он представляет родовое начало. Вемун не может существовать без рода. Род олицетворяет единство вемуна, совместный труд, общую собственность, руководство хозяйственной жизнью, защиту родовых земель. Связь мужчины с родом сильнее его связи с семьей.

Многие социальные институты в вемуне имеют своей целью усиление связей мужчины с родом, с мужским домом (фактически это родовой дом), и ослабление его связей с семьей:

1. Родичи живут в мужском доме, они обособлены от своих семей. Женщинам и детям под страхом смерти запрещено входить в мужской дом.

Тот факт, что мужчины сосредоточены в мужском доме, облегчает их мобилизацию на совместный труд. Наоборот, расселение мужчин по семейным хижинам (что, под нажимом со стороны миссионеров, произошло в ряде мест) затрудняет комплектование рабочих групп из родичей. Один старик из Новой Ирландии жаловался: «Все женатые мужчины предпочитают спать в хижинах своих жен, и поэтому трудно собрать группу для ловли рыбы»<sup>23</sup>.

2. Подростки мужского пола проходят обряды инициации, смысл которых в том, что их отнимают, в социальном смысле, от родителей<sup>24</sup> и «делают из них мужчин», т. е. из членов семьи превращают в членов рода, после чего они из семейных хижин переселяются в мужской дом.

3. Важную роль в вемуне играет моральный фактор, на это справедливо указывает в своей статье Ю. И. Семенов (но он слишком переоценивает его значение): детям с раннего возраста внушают, что они родичи и должны помогать друг другу; став взрослыми, они воспринимают это как истину, не подлежащую обсуждению<sup>25</sup>.

С другой стороны, вемун не может существовать без семьи, он вынужден допустить наличие в трудовом коллективе супружеских пар и не может лишить семью хозяйственных функций. Он может только регулировать семейно-брачную жизнь с тем, чтобы ослабить узы, связывающие родичей с их семьями.

<sup>21</sup> A. Chowning and W. H. Goodenough. Lakalai political organization.— In: K. E. Read (ed). New Guinea political systems. Seattle, 1961, p. 119.

<sup>22</sup> Jan Hogbin. The island of menstruating men. Seranton, 1970, p. 87.

<sup>23</sup> P. H. Lewis. The social context of art in Northern New Ireland. Chicago, 1969, p. 30.

<sup>24</sup> Jan Hogbin. Kinship and marriage in a New Guinea village, London, 1963, p. 21.

<sup>25</sup> Там же, с. 29.

Казалось бы, нет ничего естественнее, чем браки между лицами, родившимися в одном вемуна, где неразрывно слиты производственная и семейно-брачная жизнь. Между тем такие браки строго запрещены: нарушители этого запрета карались смертью. Запрет распространяется на всех лиц, принадлежащих к одному и тому же роду (а род, разрастаясь, расселяется, и члены его могут жить в десятках вемунов), и даже на членов других родов, если эти люди входят в состав близкой родни. Брак — дело вемуна, точнее — рода. Родичи выбирают для юноши невесту; жениха и невесту ни о чем не спрашивают; родителей жениха лишь ставят в известность; родичи вносят плату за невесту; родичи стыдят мужа, проводящего много времени в семейной хижине<sup>26</sup>.

Мы оставляем в стороне вопрос о возникновении экзогамии; нас интересует лишь ее смысл. Нам важно выяснить, почему вемун не ограничивает свои функции производством материальных благ, но активно вмешивается в семейно-брачную жизнь и жестко регулирует ее.

При экзогамном браке муж — член одного рода, жена — другого. Экзогамия воздвигает между мужем и женой родовой барьер. Родство между ними по другим линиям также не является близким. В обществах, где родству придают большой вес, это означает очень многое. С такой семьей мужчина связан гораздо слабее, чем с родом<sup>27</sup>. Тем не менее разводы очень редки, внебрачные связи сурово наказываются. Колониальная администрация на острове Малаита назначила мягкое наказание — полгода тюрьмы. Местные жители выразили несогласие с этим и просили продлить тюремное заключение до пяти лет<sup>28</sup>.

Экзогамия ставит перед вемуном проблему локальности брака. На Новой Гвинее и в северо-западной Меланезии эта проблема решается в пользу вирилокального брака (женщина покидает свой вемун и переходит в вемун мужа)<sup>29</sup>.

Женщина, пришедшая из другого вемуна, а часто и из другой деревни, и принадлежащая к другому роду, не внушает жителям мужского дома никаких опасений. Она в их вемуна чужая, в том числе и для своего мужа. Семейная хижина и огород, где она работает, ей не принадлежат. В случае смерти мужа она должна вернуться в тот вемун, откуда пришла; хижина и вещи ее мужа останутся его родичам, а она не получит ничего.

Вирилокальный брак у одних племен сочетается с патрилинейным родом, у других — с матрилинейным. Во втором случае семья особенно слаба, поскольку дети живут в вемунах и в семье отца (до определенного возраста), но принадлежат к роду матери. Таким образом для мужчины они — чужие, равно как и его жена. Даже став взрослыми, подростки не перейдут жить в мужской дом отца и не получат прав собственности на землю. Состав мужского дома, где могут жить только родичи, пополняется за счет детей «сестер мужчин». В возрасте 10—12 лет дети мужского пола покидают тот вемун, где они родились, и переходят жить в тот вемун, откуда пришла их мать, к «братьям матери». Это обычно переход из одной части деревни в другую, и для подростков он мало заметен — все равно в этом возрасте они уходят из семейных хижин и переселяются в мужской дом. Теперь они — на своей родовой земле.

<sup>26</sup> Н. А. Бутин. Папуасы Новой Гвинеи. М., 1968, с. 148—167.

<sup>27</sup> На экзогамию обычно смотрят как на институт, связанный с общинно-родовым строем. Между тем, как справедливо отмечает Ю. И. Семенов, «и в современном обществе в брак чаще всего вступают лица, не состоящие между собой в родстве» (с. 111). Можно отметить и другую характерную черту — муж и жена редко работают в одном трудовом коллективе (особенно небольшом).

<sup>28</sup> Jan Hogbin. Cultural change in the Solomon Islands.—«Oceania», v. IV, № 3, 1934, p. 258.

<sup>29</sup> Только в двух местах отмечены частые случаи уксорилокальных браков (переход мужчины из своего вемуна в вемун жены, в пределах одной деревни) — на севере Новой Ирландии и на севере Бугенвиля.

Люди племени сиуан различают в вемуне две части: 1) *уконопо* (букв. «собственники земли»), в нее входят родичи; 2) *хотунопо* (букв. «связанные с уконопо»), в нее входят жены мужчин, а также мужчины, пришедшие из других вемунов<sup>30</sup>. В племени толаи среди родичей (*вуна тарай*) особо выделяют группу мужчин (*апик тарай*)<sup>31</sup>. Таким образом вемун делится на три различных части: 1) группа мужчин-родичей, жителей мужского дома; 2) сестры мужчин, которые уйдут из вемуна после замужества; 3) жены мужчин, они пришли в вемун после замужества. Различать эти части в вемуне необходимо — без этого не понять отношений собственности на землю.

Земля — особый вид материального богатства. В отличие от хижины и лодки, даже от урожая, выращенного на огородах, землю заново не сделаешь и не вырастишь. А это означает, что вемун и его земля связаны неразрывно. Ни о какой продаже земли, конечно, не может быть и речи. Некоторые исследователи, которые видят собственность лишь там, где есть купля-продажа, отрицают поэтому наличие у папуасов и меланезийцев собственности на землю. Более того, полагая, что экономикой можно считать лишь то, что связано с рынком, они заодно отрицают и наличие здесь экономики как особой, определяющей все другие, сферы жизни. На почве «рыночной экономики» и разгорелся спор между формалистами и субстантивистами: первые говорят, что поскольку в племенных и архаических обществах имеется купля-продажа, там существует и экономика; вторые отрицают наличие в племенных и архаических обществах настоящих рынков, а тем самым и наличие экономики. В связи с этим первые говорят, что можно применять понятия «рыночной экономики» при анализе экономики этих обществ, другие такую возможность отрицают. Мы в этот спор не вмешиваемся, потому что исходная предпосылка для нас неприемлема: главное в капитализме — не рынок (прибавочная стоимость создается не на рынке).

Общинно-родовая формация, как и любая другая, имеет, конечно, свою экономику, свои производственные отношения, и они находятся в том же самом, а не «в несколько ином», как полагает Ю. И. Семенов (с. 98), отношении к прочим общественным связям. Имеется и собственность на землю, носящая коллективный характер.

В вемуне резко выделяются два субъекта собственности на землю (включая в понятие «собственность» распоряжение, владение и пользование): род и семья. Люди племени толаи говорят: «А пиа кай ра вуна тарай», что означает: «Земля принадлежит роду»<sup>32</sup>. При этом имеются в виду вся земля вемуна и род как нечто вечное, берущее начало от предков, которые первыми заняли эту землю и обработали ее. Нередко название рода — это название принадлежащей ему земли. В данное же время этот род представлен группой мужчин-родичей, живущих в мужском доме. В их руках сосредоточены основные права на землю. Мужчина как член рода распоряжается вместе с другими родичами землею в целом, а как глава семьи он владеет теми участками, которые его семья возделывает. Его жена и остальные члены семьи наделены правом пользования.

Каждая семья имеет на родовой земле свои огороды, возделывает их, собирает урожай. Ни одна из семей не претендует на огороды, принадлежащие другим семьям. Стоит семье перестать возделывать участок, как она теряет на него все права, и любая другая семья, живущая в вемуне, может разбить на нем свой огород.

Между родом и семьей существуют противоречия и в земельных делах. Владение участком включает в себя право передачи его по наслед-

<sup>30</sup> D. L. Oliver. A Solomon Island society. Cambridge, 1955, p. 239.

<sup>31</sup> I. W. Trevitt. Notes on the social organization of N. E. Gazelle Peninsula.— «Oceania», v. 10, № 3, 1940, p. 352.

<sup>32</sup> A. L. Epstein. Variation and social structure: local organization on the island Matupit, New Britain.— «Oceania», v. 35, № 1, 1964, p. 5.

ству в рамках рода. Глава семьи передает участок сыну, если род патрилинейный, тот — своему сыну, и в результате участок становится чуть ли не наследственным в семье, что противоречит нормам коллективной собственности. На этой почве, естественно, возникают конфликты, но решаются они всегда в пользу рода. При матрилинейном наследовании землю наследует «сын сестры», и земля уходит из семьи; но мужчина все же стремится передать землю сыну и нередко делает это, что, естественно, вызывает недовольство его родичей, от имени которых выступает «сын сестры»<sup>33</sup>.

Положение женщин в роде трудно назвать полноправным: они не имеют равных с мужчинами прав на землю, отстранены от участия в родовых обрядах и т. д. Но вемун — это не только мужской дом и не только род. В вемуне женщины пользуются уважением, а труд их — признанием.

С другой стороны, тот факт, что мужчина вошел в мужской дом отца (если род патрилинейный) или в мужской дом брата матери (если род матрилинейный) еще мало о чем говорит. Чтобы стать полноправным членом рода, мужчина должен активно участвовать в общих делах вемуна, помогать родичам, мстить за убийство родича, защищать родовую землю. Можно быть членом рода, не имея в нем ни отца, ни брата матери. «Человек, проявивший свое лояльное отношение к группе соответствующими действиями и участием в общих делах, становится полноправным членом этой группы»<sup>34</sup>. Напротив, если этого нет, то не помогут ни связь с отцом и братом матери, ни общий предок, ни длинные генеалогии.

На Берегу Маклая мы столкнулись с полным безразличием к вопросу о том, есть у рода общий предок или нет. Папуас помнит отца, деда, а на вопрос о прадеде обычно отвечает «тотал» («не знаю»). Генеалогическую связь современных жителей с теми главами семей, которые жили всего сто лет назад и имена которых известны по дневникам Миклухо-Маклая, далеко не всегда удавалось проследить<sup>35</sup>.

По мнению некоторых этнографов, папуасы и меланезийцы чуть ли не умышленно забывают о своих близких предках — это дает им возможность считать родичами людей, генеалогически с родом не связанных<sup>36</sup>.

Суть же дела в том, что клановое родство в своей основе — это родство особое. Его первооснова — совместный труд, взаимная помощь, коллективная собственность, т. е. общинно-родовой коллективизм.

Тот факт, что клановое родство генеалогически не прослеживается, признают все. Но то, что оно часто в принципе не генеалогическое, не хотят признать даже опытные полевые этнографы, несмотря на свидетельства местных жителей. Хогбин, например, не признает никакого другого родства, кроме генеалогического. Связь с предком генеалогически не прослеживается — что ж, пусть будет хотя бы память о предке; нет представления о предке — значит, забыли о нем, но он все же, по Хогбину, был. Если нет общего предка, то это вообще не род. Хогбин отказался считать «братьями» двух папуасов, один из которых недавно пришел в род. Ему пытались объяснить: эти люди живут вместе, совместно трудятся, поэтому они «братья». Это неправильно, возразил им Хогбин. Это — не родство, пишет он, хотя папуасы и настаивают на обратном<sup>37</sup>. Р. Глесси пишет, что у папуасов племени форе кроме генеалогического есть еще другое родство, называемое *кагиса*, в основе которого лежат «солидарность и взаимность», но называет это родство «фиктивным», добавляя при этом: «Для самих форе нет, конечно ничего „фиктивного“ в родстве *кагиса*, оно для них столь же реально, как и то, которое осно-

<sup>33</sup> G. Bogesi. Santa Isabel, Solomon Islands.— «Oceania», v. 18, № 3, 1948, p. 218, 219.

<sup>34</sup> R. M. Glasse. Marriage in South Fore.— In: R. M. Glasse and M. J. Meggitt (eds.). Pigs, pearls and women. New Jersey, 1969, p. 37.

<sup>35</sup> Н. А. Бутинов. Вемуны в деревне Бонгу, с. 173 сл.

<sup>36</sup> M. Reay. Указ. раб., с. 34—36.

<sup>37</sup> Jan Hogbin. Cultural change in the Solomon Islands, p. 242.

вано на генеалогических связях»<sup>38</sup>. О «фиктивном» родстве пишут и другие этнографы.

Папуасы и меланезийцы считают клановое родство реальным, и с их взглядами необходимо считаться. Однако не всегда легко понять их точку зрения. Дело в том, что клановое родство они обозначают часто теми же терминами, что и генеалогическое. «Нет надобности в особой номенклатуре», — полагает Р. Глесси<sup>38</sup>. Если бы это было так, нам вряд ли удалось бы отличить клановое родство от генеалогического. Но это не так — надобность в особой номенклатуре есть, и такая номенклатура существует. Сиуан называют родича, независимо от его возраста и пола, термином *имо*; каока — термином *таутаува*; гариа — термином *сиваибо*. Каждый из них может назвать родича по названию рода («орел», «крыса» и т. д.). Но каждый из них может назвать родича, в зависимости от возраста и пола, и «братом матери», и «отцом», и «братом», и «сестрой», вкладывая в эти термины совсем другое, клановое значение. Например, люди племени дани говорят о своем тотеме: «Это мой брат»<sup>40</sup>, хотя термин «брат» выражает генеалогическое родство («брат» — для одних, «отец» — для других), а тотем — один, общий для всех родичей. «Мужчины и женщины считают себя братьями и сестрами, — говорят папуасы, — потому что они совместно трудятся и вместе едят»<sup>41</sup>. Термины «брат» и «сестра» употреблены здесь в клановом значении. В принципе же клановое родство может быть и не связано с генеалогическим. Папуас, перейдя в другую деревню, скоро становится членом другого рода<sup>42</sup>. Меланезиец устанавливает принадлежность к роду по связи с земельным участком<sup>43</sup>. Термин *доогум* на языке племени кума означает: 1) родичи и 2) люди, которые трудятся совместно<sup>44</sup>. Для нас это — два значения, для папуасов — одно.

Различие между генеалогическим и клановым родством можно выразить следующим образом:

|  |  |
|--|--|
| Генеалогическое родство<br>в основе — брак и рождение                                    | Клановое родство<br>в основе — общинно-родовой коллективизм                    |
| термины родства индивидуализируют, дифференцируют  | термины родства группируют, уравнивают   |
| точка отсчета — конкретное лицо (Эго)  | точка отсчета — тотем, предок, земельный участок                               |
| учитываются связи по обеим линиям, мужской и женской                                     | признается только одна линия — либо мужская, либо женская                      |
| учитываются родственники по крови и по браку   | приравнивается к родству по крови и несовместимо со свойством                  |
| применяемый к одному и тому же человеку термин зависит от того, кто выступает в роли Эго | применяемый к группе людей термин не зависит от того, кто выступает в роли Эго |
| круг лиц, охватываемых родством (родня), имеет у каждого индивида особый состав          | круг лиц, охватываемых родством (род), для всех один и тот же                  |

Вопрос о том, почему клановое родство (типа *доогум*, *кагиса*) часто передается не клановыми терминами (*имо*, *сиваибо*, *таутаува*), а гене-

<sup>38</sup> R. M. Glasse. Указ. раб., с. 31.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> K. Heider. Указ. раб., с. 70.

<sup>41</sup> Jan Hogbin. Cultural change in the Solomon Islands, p. 134.

<sup>42</sup> C. S. Belshaw. Указ. раб., с. 14.

<sup>43</sup> A. L. Epstein. Matupit. Canberra, 1969, p. 198.

<sup>44</sup> M. Reay. Указ. раб., с. 41.

алогическими («брат», «сестра») — это, по существу, вопрос о происхождении классификационной терминологии родства. Эта терминология трактуется либо как результат «растяжения» значения терминов семейного родства, либо как результат «сужения» и придания терминам, имевшим первоначально широкое неродственное значение, генеалогического смысла. Сторонники теории «растяжения» не могут, однако, объяснить, как могла одна и та же основа (малая семья) породить столь большое разнообразие классификационных терминологий родства. Сторонники же теории «сужения», противореча себе, воспринимают эти терминологии, исходя из тех родственных основ, которые заложены в малой семье. В действительности же классификационная терминология — это результат и растяжения и сужения: растяжения семейного родства и сужения кланового. Эти два вида родства существуют в тесной взаимосвязи. Подросток, войдя в мужской дом, находит там родичей, среди которых — члены его семьи, отец и братья. Но теперь они выступают в новом качестве: в семье отец — глава, здесь он — родич, такой же, как и все остальные родичи его поколения. То, что он — отец, выделяет его из всех; то, что он — родич, уравнивает его со всеми. В условиях, когда непрерывно воздействует родовое начало, которое группирует и уравнивает, термины семейного родства утрачивают свое индивидуализирующее, дифференцирующее качество. Термины семейного родства приобретают классификационное значение: мои «отцы» — все родичи — мужчины старшего поколения; мои «сестры отцов» — все родичи — женщины старшего поколения; мои «братья» и «сестры» — все родичи моего поколения. Клановое и семейное родство сочетаются весьма своеобразно: родич считает от себя (от Эго) — это принцип семейного родства; он учитывает всех родичей (по тотему, земельному участку) — это принцип кланового родства; он обозначает всех родичей одного пола и поколения одним термином — это классификационное родство.

Термины классификационного родства, если их правильно записать, содержат в себе два первичных значения (клановое и семейное) и третье, которое улавливается с помощью генеалогического метода записи систем родства. Так, на языке кума термин *ангнан* означает: «родич моего пола и поколения» (клановое значение); «брат» (семейное значение); «ортокузен». Термин *амбинан* означает: «жёны моих ангнан» (клановое значение); «моя жена» (семейное значение); «жена брата»<sup>45</sup>.

В классификационной терминологии отчетливо прослеживается наличие принципов кланового родства. Папуасы деревни Бусам различают родственников (*нгаленг*) и чужаков (*лаудунг*) по принципу: нгаленг совместно трудятся и помогают друг другу; но если они перестали совместно трудиться и помогать друг другу, они становятся лаудунг. Среди родственников (нгаленг) различают близких (*да-тигенг*, «одна кровь») и дальних (ху-тигенг, «от одного ствола») <sup>46</sup>. На о. Шуазель тоже различают близких и дальних родственников и добавок к этому «родство, не имеющее значения», руководствуясь при этом не только генеалогическими критериями: для близкого родства надо, чтобы люди вместе жили и часто помогали друг другу. Родные братья могут попасть в разряд дальних родственников, а двоюродные — близких <sup>47</sup>. В племени насиои, отмечает Э. Оган, в терминах родства учитываются, помимо генеалогического, следующие факторы: 1) резиденция, 2) возраст, 3) родовая принадлежность, 4) ситуация. В результате кросскузены, живущие вместе, относят себя к ортокузенам; люди заменяют один термин родства другим, если возрастное соотношение не соответствует генеалогическому родству; при возможности использовать два термина выбирают тот, в котором подчеркивается связь с родом; заменяют термин родства более близким,

<sup>45</sup> M. Reay. Указ. раб., с. XV—XVI.

<sup>46</sup> Jan Hogbin. Kinship and marriage in a New Guinea village, p. 14.

<sup>47</sup> H. W. Scheffler. Choiseul Island social structure. Los Angeles, 1965, p. 64, 87.

если хотят подчеркнуть дружественное отношение, и более дальним, если недружественное<sup>48</sup>.

Поэтому трудно согласиться с Ю. И. Семеновым, будто «мораль в первобытном обществе определяла все действия людей, не исключая экономических» (с. 106); будто главным в экономике было то, что люди в пределах узкой группы делились пищей друг с другом (с. 108); будто принадлежность к этой группе носила пожизненный характер (с. 111); будто круг лиц, внутри которого дележ был обязательным, определяло родство (с. 113). В действительности же, как мы показали на примере папуасов и меланезийцев, решающими факторами в экономике были совместный труд и общая собственность на землю, а не дележ пищи (хотя он тоже играл немалую роль); размеры хозяйственных коллективов определялись характером трудовых операций, потребностью в совместном труде, а не родством; само родство, наоборот, зависело от степени участия в коллективном производстве и потреблении и имело пластичный и отнюдь не пожизненный характер.

### ON THE SPECIFICITY OF PRODUCTION RELATIONS IN THE COMMUNAL-CLAN SOCIETY

Yu. I. Semenov has raised an important question, that of the specificity of communal-clan production relations. In describing these relations he has advanced the distribution of food, genealogical kinship and ethics as determinative factors. In contradistinction to this the present author attaches paramount importance to collective production and consumption, the contradiction between the clan and the family in material production, and clan kinship.

Relations of production in communal-clan society are relations of associated labour, mutual aid and collective ownership. These relations give birth to clan kinship (which differs fundamentally from genealogical kinship). At the same time, however, not only productive labour but also marriage and family life takes place within the jointly working group (*vemun*); hence its members are also linked by family relationships. The contradiction between the clan and the family that exists in the *vemun* is decided in favour of the clan by segregating the male group in men's houses, by initiation rites for boys, exogamy and virilocal marriage; this leads to greater complexity in the structure of the *vemun* and in relations connected with land ownership. Clan kinship and family kinship in combination form classificatory kinship. Relations of production superficially appear in the form of kinship relations. However relations between clan members are not reducible to genealogical links and are not determined by them. They are based upon communal-clan collectivism.

---

<sup>48</sup> E. Ogan. Nasioi land tenure: an extended case study.— «Oceania», v. 42, № 2, 1971, p. 83.

**И. И. Козодоев**

## **О НЕОБХОДИМОМ И ПРИБАВОЧНОМ ПРОДУКТЕ В ПЕРВОБЫТНОЙ ЭКОНОМИКЕ**

В статье Ю. И. Семенова говорится: «Для понимания социально-экономических отношений классового общества большое значение имеют понятия необходимого и прибавочного продукта. Полезны они и при анализе перехода от доклассового общества к классовому. Но в отношении собственно первобытного общества они во многом лишены смысла, поэтому когда эти термины применяются по отношению к нему, то в них с неизбежностью вкладывается иное содержание. Говоря о необходимом и прибавочном продукте, исследователи имеют в виду то, что можно было бы назвать жизнеобеспечивающим и избыточным продуктом.

Жизнеобеспечивающим является общественный продукт, абсолютно необходимый для поддержания физического существования членов первобытного коллектива, причем такого, при котором их организмы функционируют более или менее нормально, не претерпевая необратимых патологических изменений. Это, выражаясь словами К. Маркса, „физически необходимый минимум жизненных средств“. Весь общественный продукт, превышающий этот минимум, является избыточным. Избыточен он вовсе не в том смысле, что не может быть потреблен членами коллектива, а лишь в том, что и без него возможно их нормальное физическое, а тем самым и социальное существование»<sup>1</sup>.

В связи с этим высказыванием нам хотелось бы сделать некоторые замечания. Во-первых, понятия необходимого и прибавочного продукта для «понимания... классового общества» имеют решающее, а не «большое значение», как пишет автор, и не только для классового общества, но и для первобытнообщинного строя и тем более для коммунистической формации. Во-вторых, нельзя также согласиться с автором в том, что понятия «необходимый и прибавочный продукт» «в отношении собственно первобытного общества» «во многом лишены смысла». Ведь их генезис К. Маркс открыл в крестьянской трудящейся парцелле и даже в коллективных первобытных хозяйствах.

В-третьих, у К. Маркса в III томе «Капитала» в 47-й главе («Генезис капиталистической земельной ренты»), которую цитирует Ю. И. Семенов, понятия «необходимый продукт» и «физически необходимый минимум жизненных средств» суть тождественны, тогда как автор между этими понятиями усматривает принципиальное различие.

Перехожу теперь к краткому рассмотрению общетеоретических положений К. Маркса о необходимом и прибавочном продукте. Как известно,

<sup>1</sup> Ю. И. Семенов. О специфике производственных социально-экономических отношений первобытного общества, — «Сов. этнография», 1976, № 4, с. 107.

при исследовании способа производства любой формации общетеоретические положения классиков марксизма имеют огромное значения для распознавания специфики данного способа производства.

Начнем с того, что разделение чистого продукта на необходимый и прибавочный есть «главное разделение продукта»<sup>2</sup> и является самой глубинной основой человеческой жизни. Необходимый продукт как общее понятие — это мера данных потребностей работника, его «рабочий фонд», его «физически необходимый минимум жизненных средств» (К. Маркс). Слово же «данных» означает, что речь идет не об удовлетворении всех здоровых потребностей работника (что будет иметь место при полном коммунизме и слово «данных» исчезнет из определения необходимого продукта), а речь идет о таком удовлетворении потребностей, которое дает возможность работнику так работать, чтобы живой труд разделялся на необходимый и прибавочный, соответственно и чистый продукт — на необходимый продукт и прибавочный продукт.

Прибавочный продукт как общее понятие — излишек над необходимым продуктом, поэтому К. Маркс и дал ему название «прибавочный». В отличие от необходимого продукта прибавочный продукт предназначается для других членов общества и для удовлетворения общественных потребностей.

Необходимый продукт и прибавочный продукт взаимно обусловлены и оба несут на себе социальную нагрузку, адекватную природе каждого из них: необходимый продукт предназначен для производителей и только для них; непродуцирующая сфера не может на него претендовать; прибавочный же продукт предназначен для других<sup>3</sup>, для работников непродуцирующей сферы в качестве источников их доходов, для нетрудоспособных, для резервов и расширения производства, для удовлетворения общественных потребностей; работники-производители могут претендовать лишь на определенную долю из прироста прибавочного продукта; только растущие возможности производительных сил являются материальной предпосылкой для раздвижения рамок необходимого продукта и улучшения жизни всех других членов общества. Необходимый продукт ограничен рамками производственной сферы, тогда как прибавочный продукт в силу постоянного своего прироста в известном смысле расширяет свои рамки до границ всего общества. В силу такой роли и такого места прибавочного продукта в глубинной основе человеческой жизни его социальная форма вместе с ним, как материальным объектом этой формы, выполняет, по выражению Ф. Энгельса, функцию «кристаллизационного ядра»<sup>4</sup> в системе любого типа производственных отношений.

Меры необходимого продукта и меры прибавочного продукта при капитализме и в первобытном обществе отличаются друг от друга, как небо от земли, но отсюда не следует, как это предлагает Ю. И. Семенов, что для первобытных коллективов надо понятие «необходимый продукт» заменить понятием «физически необходимый минимум жизненных средств», а понятие «прибавочный продукт» заменить понятием «избыточный продукт». Такая замена неправомерна, ибо понятия «необходимый и прибавочный продукт» и социально взаимно обусловлены, тогда как понятия, рекомендуемые Ю. И. Семеновым, в социальном смысле взаимно не обусловлены.

Однако социальное содержание формы прибавочного продукта и его соотношение с необходимым продуктом в каждой формации определяется способом производства. При капитализме прибавочный продукт создается наемными рабочими, а присваивается такими «другими», ко-

<sup>2</sup> См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 7, с. 113.

<sup>3</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 214.

<sup>4</sup> Там же, с. 211.

которые являются классом собственников средств производства, и значительная доля прибавочного продукта предназначается для «праздной жизни» (К. Маркс) эксплуататоров. Эту капиталистическую социальную форму прибавочного продукта К. Маркс обозначил термином «прибавочная стоимость». Но капиталисты не ограничиваются присвоением прибавочного продукта и расширяют его рамки за счет урезки необходимого продукта. Таким образом, социальные нагрузки необходимого и прибавочного продукта в буржуазном обществе (да и в любой другой антагонистической формации) претерпевают принципиальные изменения. При социализме и вообще в коммунистической формации, как подчеркивал В. И. Ленин, «прибавочный продукт идет всем трудящимся и только им»<sup>5</sup>, рамки необходимого продукта не только не урезаются, но, наоборот, раздвигаются. Таким образом, социализм тоже вносит принципиальные изменения как в общие социальные нагрузки необходимого и прибавочного продукта, так и в их соотношение, но в плане диаметрально противоположном капитализму.

Терминологическое обозначение коммунистической социальной формы необходимого продукта, одобренное В. И. Лениным, следующее: «общественно-трудовой пай»<sup>6</sup>. Коммунистическая же социальная форма прибавочного продукта ни в науке, ни в практике названия пока не имеет. Поскольку в обществе ассоциированных производителей прибавочный продукт «идет всем трудящимся и только им», социальную форму прибавочного продукта можно назвать «ассоциированным прибавочным продуктом».

Кратко рассмотрев общую теорию необходимого и прибавочного продукта, а также их специфические социальные формы в буржуазном обществе и в обществе ассоциированных производителей, мы переходим к генезису прибавочного продукта.

Поскольку изначальная возможность создания прибавочного продукта заложена в биологическом процессе и поскольку земля является первоначальным источником всякого богатства, всеобщим предметом труда и главным средством производства в сельском хозяйстве, то исторически и логически устойчивый прибавочный продукт сначала возникает в земледелии. Земледельческий прибавочный продукт, называемый физиократами Тюрго, Анн Робер Жак «чистым даром земли», Маркс назвал «подарком природы труду»<sup>7</sup>; именно труд извлекает из земли даровую природную производительную силу. Земледельческий прибавочный продукт внутри всей массы прибавочного продукта навечно остается естественным базисом, какого бы высокого уровня ни достигли искусственные средства труда. Если социальная форма прибавочного продукта является «кристаллизационным ядром» системы производственных отношений, то земельная собственность и, следовательно, социальная форма земледельческого прибавочного продукта образуют фундамент в системе производственных отношений.

На ранней ступени первобытнообщинного строя в силу весьма примитивных орудий труда даровая природная производительная сила труда служила источником не прибавочного продукта, а необходимого продукта. Первоначально «подарок природы труду» является единственным источником поддержания и воспроизводства жизни людей. Создание прибавочного продукта, обусловленное только природными средствами жизни и природными средствами труда, существовало лишь как возможность, и прибавочный продукт был потенциальным. Здесь мы имеем дело с соотношением между таким реальным необходимым продуктом и таким потенциальным прибавочным продуктом. Это соотношение осуществляется лишь в рамках «подарка природы

<sup>5</sup> «Ленинский сборник», 1931, XI, с. 381, 382.

<sup>6</sup> Там же, с. 389.

<sup>7</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 26, ч. I, с. 28.

труду», причем реальный прибавочный продукт в силу необходимости удовлетворения общих потребностей все же образуется, но по сравнению с необходимым продуктом в крайне мизерных размерах; он даже несколько увеличивается в коллективах, в которых природные условия более благоприятные. Такова специфика первобытной экономики.

Застойному, самодовлеющему, саморегенерирующему древнему типу хозяйства, при котором средства к жизни приобретаются в обмене людей с природой, свойствен очень длительный период. Но в конце концов все большее значение начинают приобретать средства труда, создаваемые людьми. Развивающаяся социальная сфера, численное возрастание «других», необходимость удовлетворения растущих общих потребностей первобытных коллективов все настойчивее диктуют образование необходимого продукта только за счет источника, обусловленного искусственными орудиями труда и «превращения» всего потенциального прибавочного продукта в реальный прибавочный продукт. В этой связи подарок природы труду все в большей мере перестает быть источником потенциального прибавочного продукта, а следовательно необходимого продукта, и становится источником реального прибавочного продукта. Подобное перемещение вполне логично, так как даровая природная производительная сила, став компонентом производительной силы труда, не может быть достоянием только непосредственного производителя, хотя он и извлекает эту даровую силу своим трудом.

Нам остается выяснить еще один вопрос, имеющий прямое отношение к статье Ю. И. Семенова. В результате длительного технического прогресса и в условиях развитого товарного производства, как это показано К. Марксом в первом томе «Капитала», в производстве сформировалась сложная структура прибавочного продукта: абсолютный прибавочный продукт, создаваемый при типичных условиях хозяйствования при одинаковых затратах и в равных размерах во всех предприятиях данной отрасли; избыточный прибавочный продукт первого вида, создаваемый при относительно более благоприятных природных условиях хозяйствования; избыточный прибавочный продукт второго вида, создаваемый при более благоприятных экономических условиях хозяйствования; первичный избыточный прибавочный продукт, создаваемый при культивировании главного пищевого продукта (пшеницы, риса, кукурузы); вторичный (производный) избыточный прибавочный продукт, создаваемый на выращивании более эффективной культуры по сравнению с главным пищевым продуктом. И вот возникает вопрос: в плане предвосхищения структуры прибавочного продукта генезисом какой структурной части прибавочного продукта является потенциальный прибавочный продукт первобытной экономики? Ответ заключается в марксовом анализе парцеллы методом «ложной антиципации» для выяснения генезиса капиталистической дифференциальной ренты. Анализируя некапиталистическую, трудовую, парцеллярную, крестьянскую собственность, К. Маркс оперирует капиталистическими категориями: капитал, прибавочная стоимость, прибыль, заработная плата, дифференциальная земельная рента, тем самым «предвосхищая капиталистический способ выражения»<sup>8</sup>, используя при этом «ложную антиципацию»<sup>9</sup>. Слово «ложная» означает, что термины «капитал», «прибавочная стоимость», «рента» и т. п. не только не выражают производственных отношений парцеллы, но и являются ложными по отношению к последним. Применив метод ложной антиципации, К. Маркс выяснил, что генезисом капиталистической дифференциальной земельной ренты является не рентное

<sup>8</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 25, ч. II, с. 356.

<sup>9</sup> Там же, с. 360.

отношение, предшествующее капиталистической и феодальной рентам, а генезисом является такой материальный объект, который образуется и в крестьянской парцелле, и в капиталистическом производстве, причем с точки зрения предвосхищения и для капиталистической дифференциальной ренты, и для парцеллы он является избыточным прибавочным продуктом первого вида, т. е. образуемым при более благоприятных условиях и освобождаемым в обоих случаях (и в капиталистическом обществе, и в парцелле) от социальной формы. Отсюда нетрудно сделать вывод, что в первобытной экономике в свете предвосхищения структуры прибавочного продукта потенциальный прибавочный продукт является не чем иным, как потенциальным прибавочным продуктом первого вида.

Генезис других частей прибавочного продукта не является предметом данной заметки, так как этот вопрос выходит за рамки первобытной экономики.

#### **ON THE SUBSISTENCE PRODUCT AND THE SURPLUS PRODUCT IN PRIMITIVE ECONOMY**

Proceeding from the Marxist concept of «surplus product» common to all forms of society the author interprets the specificity of primitive economy as a false anticipation of the modern surplus product structure. The author considers that the potential surplus product of the first kind is (according to K. Marx) a present from nature to labour.

**Н. Б. Тер-Акопян**

## **О СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЯХ В ПЕРВОБЫТНОМ ОБЩЕСТВЕ**

Проблема экономической структуры первобытного общества, изучение процесса ее становления и характеристика последовательных стадий ее развития — одна из наиболее сложных задач, стоящих перед наукой. Трудность заключается не только в том, что наука (прежде всего, этнография и археология) располагает лишь косвенными данными о предмете исследования, но и в необходимости конкретизации метода исследования применительно к первобытному обществу. Именно такого рода попытка и была предпринята в статье Ю. И. Семенова «О специфике производственных (социально-экономических) отношений первобытного общества» («Сов. этнография», 1976, № 4, стр. 71—84). Следует заметить, что эта попытка подготовлена всеми предшествующими исследованиями автора, в которых именно труду и производству, в широком смысле этого слова, уделяется внимание как главным факторам, определявшим становление человека в обществе. В концепции Ю. И. Семенова процесс антропо- и социогенеза рассматривается и как становление нового, и как преодоление прошлого — общество становилось таковым путем обуздания «зоологического индивидуализма». Среди инстинктов, которые необходимо было преодолеть и подчинить контролю коллектива, пищевой инстинкт был важнейшим фактором после полового инстинкта<sup>1</sup>.

Но преодоление пищевого инстинкта означало вместе с тем и появление некоего порядка распределения пищи. В противоположность прежнему господству силы этот порядок должен был в равной мере учитывать потребности всех членов коллектива; в условиях ограниченного количества пищи, которым располагали обычно первобытные люди, этот порядок мог быть только уравнительным.

Вместе с установлением распределения в жизни первобытного общества возник один из существенных элементов экономической структуры, один из основных моментов производства. В какой мере на его возникновении отразилось существование кооперации при добывании пищи, например, при охоте, судить трудно. Такого рода кооперация могла прямо развиваться из стадной формы охоты у предлюдей. Заметим при этом, что на пути развития кооперации не было таких препятствий, как пищевой инстинкт, и ее развитие скорее всего не могло прямо вести к возникновению распределения.

Еще труднее раскрыть какое влияние на распределение могло оказать производство в узком смысле слова, в частности каменная индустрия. Поскольку она в целом способствовала формированию человека, разви-

<sup>1</sup> Ю. И. Семенов. Как возникло человечество. М., 1966, с. 310—311.

тию мышления и языка, и, вероятно, также складыванию кооперации, такое влияние скорее всего имело место. Но изготовление орудий могло оказать лишь косвенное, точнее опосредованное влияние на характер распределения и никак не могло быть причиной его непосредственного возникновения. Более того, в данном случае скорее приходится говорить об обратном — ведь подавляющая масса дошедших до нас изделий каменной индустрии предназначалась именно для добывания, а чаще обработки пищи, которая была основным условием существования человека. Итак, ни охота (соответственно рыболовство или собирательство), ни изготовление орудий, которые (с известными оговорками, ибо основной продукт — пища не была в строгом смысле результатом производства) можно рассматривать как производство в узком смысле слова, не могли иметь определяющего влияния на характер распределения. Все эти моменты производства в широком смысле слова возникли самостоятельно и постепенно складывались в определенную систему.

При этом распределение на начальных этапах было специфически экономическим моментом в этой пока еще складывавшейся системе и оно, естественно, оказывало в свою очередь влияние на другие ее моменты<sup>2</sup>.

Поэтому выбор именно распределения как исходного момента для анализа экономической структуры первобытного общества на ранних этапах его развития представляется вполне целесообразным. Экономическую структуру, или систему производственных отношений первобытного общества на «ранних ступенях первой фазы» («Сов. этнография», 1976, № 4, стр. 100) Ю. И. Семенов считает объективной, не зависящей от сознания и воли людей. Ее проявление, однако, носит, как впрочем и в других формациях, субъективный характер, т. е. выражается в деятельности людей. «Производственные отношения есть то прочное, повторяющееся, необходимое, что проявляется во всех волевых отношениях с экономической функцией, воплощается во всем их многообразии» (там же, стр. 103). Отличительной особенностью первобытных отношений с экономической функцией по сравнению с капитализмом является специфика его детерминации: она здесь не носила прямо экономического характера, здесь непосредственно определяющим фактором была мораль. В статье Ю. И. Семенова в этой связи специально рассматриваются категории, которые, по его мнению, наиболее эффективно можно применять при исследовании социально-экономических отношений в первобытном обществе. Наряду с понятием собственности, охватывающим как сами производственные отношения, так и их правовое выражение, автор вводит понятие имущественных отношений для обозначения волевых отношений, связанных с экономической деятельностью людей. Ю. И. Семенов определяет мораль как «волю первобытного социального организма» (стр. 106). Она определяется интересами всего общества в целом, носит нерасчлененный характер, обладая отчасти и свойствами права, и этикета. Закрепленная традицией мораль определяет не только действия членов первобытного коллектива в сфере имущественных отношений, но и все прочие их действия, не обладающие экономической функцией. Именно мораль, а не родственные отношения, побуждала первобытного человека делиться пищей с другими членами коллектива. Связи по родству лишь определяли тот круг лиц, в котором производилось уравнильное распределение пищи (стр. 112—113).

<sup>2</sup> Разумеется иначе обстоит дело в уже сложившихся обществах, на более высоких ступенях развития. Рассматривая во Введении к экономическим рукописям 1857—1859 гг. вопрос о соотношении различных моментов в процессе материального производства, Маркс имел в виду уже сложившееся производство, по преимуществу в его капиталистической форме; Маркс особенно подчеркивал при этом их диалектическое взаимодействие при определяющей роли производства. — См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, с. 36.

В этой попытке теоретического осмысления экономических отношений в первобытном обществе, разумеется, не все пока ясно, и не со всеми положениями автора можно безоговорочно согласиться. Неясен, например, вопрос о том, в какой мере волевые отношения с экономической функцией были отграничены от других отношений. Из рассуждений автора вытекает, что такую грань провести нельзя, во всяком случае для рассматриваемой в статье ступени развития первобытного общества. «Экономическая функция имущественного отношения — пишет Ю. И. Семенов, — не просто сосуществовала с моральной функцией, а была неразрывно с ней связана» (стр. 109). Развивая свою мысль, автор пишет в другом месте, что «в первобытном обществе на определенных этапах его развития материальные производственные отношения воплощались в таких имущественных отношениях, которые одновременно были не только моральными, но также обязательно и родственными» (стр. 113).

Ввиду признания автором нерасчлененности моральной и экономической функций сомнение, высказанное им в другой связи относительно возможности создания теории первобытной экономики, отличной, например, от теории морали (стр. 96) оборачивается против него самого. Мне кажется, что создание специальной теории возможно даже в этом случае, только сама теория будет носить иной характер.

Может быть, правильнее было бы говорить не об экономической функции, а об экономической стороне деятельности первобытных людей, ибо сам термин «функция» свидетельствует о расчленении целого.

Не безразличными по отношению к экономической деятельности людей были их родовые и родственные связи. Они не просто определяли круг, в котором производилось распределение пищи или орудий, — эти отношения были объективной социальной структурой, порожденной в ходе преодоления не пищевого, а полового инстинкта, и не просто сосуществовавшей с экономической структурой общества, а как-то взаимодействовавшей с ней.

Но все эти замечания не касаются существа концепции Ю. И. Семенова, глубоко продуманной в основных своих звеньях и представляющей собой творческое применение материалистической диалектики.

О том, насколько сложна поставленная в статье Ю. И. Семенова проблема, свидетельствуют отклики, уже опубликованные на страницах «Советской этнографии». Д. В. Гурьев, например, полагает, что статья отражает «недостатки, присущие многим советским работам, посвященным изучению первобытной экономики» («Сов. этнография», 1977, № 1, стр. 72). Он, в частности, считает, неверным «расчленение первобытного производства на пищевое и не пищевое» (стр. 71), рассмотрение первобытной экономики под углом зрения распределения («абсолютизация Ю. И. Семенова отношений распределения», стр. 75), и видит «ключ к пониманию первобытного производства в применении при исследовании принципа расчленения его на I и II подразделения» (стр. 80).

Д. В. Гурьев приводит при этом высказывания К. Маркса и В. И. Ленина, в которых характеризуется соотношение различных моментов производства, не учитывая при этом исторического подхода основоположников марксизма-ленинизма к категориям политической экономики, их требования величайшей конкретности в применении этих абстрактных категорий к различным эпохам. Так, разбирая во введении к экономическим рукописям 1857—1859 гг. категорию труда, Маркс приходит к следующему выводу: «Этот пример... убедительно показывает, что даже самые абстрактные категории, несмотря на то, что они — именно благодаря своей абстрактности — имеют силу для всех эпох, в самой определенности этой абстракции представляют собой в такой же мере и продукт исторических условий и обладают полной значимостью только для этих условий и в их пределах»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. 1, с. 42.

Д. В. Гурьев, отмечая эти требования Маркса (стр. 83), тем не менее предлагает такой подход к проблеме, который не может привести к ее решению. Так, вряд ли плодотворным оказалось бы поэтому исследование экономики первобытности, в особенности в первой фазе ее развития, с точки зрения I и II подразделений производства; для подобного подхода скорее всего нет объективных оснований. Между тем анализ экономических связей под углом зрения распределения безусловно позволяет исследовать всю природу первобытного производства, показать соотношение различных его моментов и раскрыть существо дела. Ну а то, что следует рассматривать в первую очередь именно распределение пищи, вряд ли вызовет у кого-либо сомнение,— на особое значение добычи пищи для первобытной эпохи обращали внимание и Морган и Маркс<sup>4</sup>.

В целом замечания Д. В. Гурьева основаны на общих положениях политической экономии без их достаточного соотнесения с конкретным материалом наук, изучающих первобытную эпоху. Теория первобытной экономики не может быть разработана без интенсивного обмена мнениями по частным и общим вопросам, связанным с этой проблемой. Надо надеяться, что статья Ю. И. Семенова и ее обсуждение на страницах журнала «Советская этнография» будут способствовать решению этой важной задачи.

#### ON SOCIAL-ECONOMIC RELATIONS IN PRIMITIVE SOCIETY

The author expresses his agreement with Yu. I. Semenov's approach to developing an economic theory of primitive society; he stresses the importance of distribution as the initial specifically economic feature that played a major part in shaping social-economic relations in primitive society. The author opposes an uncritical application to the analysis of primitive economy of methods that are only adequate for investigating more highly developed societies. Certain critical remarks about Yu. I. Semenov's concept are also made in the paper, e. g. about the way he represents the role of clan and kinship relations.

---

<sup>4</sup> Там же, Соч., т. 45, с. 229.

**В. М. Грусман, Э. С. Яглинская**

## **СОВРЕМЕННЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ НАРОДОВ СССР**

(К СОЗДАНИЮ ЭКСПОЗИЦИИ В ГМЭ)

Государственный музей этнографии народов СССР ведет постоянную работу по изучению, сбору материалов и отражению в экспозициях тех коренных изменений, которые произошли в жизни народов нашей страны за годы Советской власти.

Занимаясь планомерным исследованием и комплектованием материалов по современности в настоящее время музей вплотную подошел к необходимости отражения в экспозиции изменений в духовной культуре народов СССР.

Однако показать музейными средствами духовную жизнь человека чрезвычайно сложно. Музейная экспозиция может отразить лишь ее отдельные аспекты. Темой экспозиции решено было избрать современные праздники и обряды народов СССР.

Понятие «национальные праздники и обычаи» приобрело у нас сегодня новое содержание. Оно отражает не только то, что было в прошлом, но и то новое, что рождается и формируется сейчас.

Прогрессивные традиции отдельных народов, обогащаясь новым идейным содержанием, превращаются в общесоветские традиции и обычаи, составляя тем самым часть процесса сложения новой общесоветской культуры.

«...Формирование предпосылок для дальнейшего сближения народов СССР,— указывает Л. И. Брежнев,— происходит и в материальной и в духовной сферах. Могучим объединяющим началом стали общность исторических судеб всего советского народа, всех составляющих его наций и национальных групп, совместные традиции, взгляды, жизненный опыт, рожденные полувековой совместной борьбой и совместным трудом»<sup>1</sup>.

Праздники и обряды, являясь, как правило, синтетическим действием, объединяют в себе самые разнообразные явления народной культуры. В них сосуществуют песня и танец, драма и музыка, спортивные состязания и манифестации. Ритуалы народных празднеств включают ряд совершенно самобытных в этническом отношении обрядов и их атрибутов. Здесь наиболее широко могут быть представлены в едином комплексе бытующие в настоящее время традиционные национальные костюмы, маски, музыкальные инструменты, утварь, ритуальные предметы, произведения народного искусства, максимально передающие нацио-

<sup>1</sup> Л. И. Брежнев. О пятидесятилетии Союза Советских Социалистических Республик. М., 1972, с. 22.

нальную самобытность и отвечающие задачам экспозиционного выражения этих явлений в этнографическом музее.

Разрабатывая структуру экспозиции, авторы столкнулись с необходимостью провести обширную исследовательскую и собирательскую работу, рассматривая материал под следующим углом зрения:

1. Сохранение традиционности явлений и предметов и причины этого.
2. Взаимосвязь нового с наиболее прогрессивным в традиционном и сохранение последнего в новом.

3. Взаимовлияние и распространение национальных особенностей за границы этносов.

4. Возникновение новых полиэтнических явлений.

Анализ и сопоставление нового и традиционного материала позволят отразить в данной экспозиции один из аспектов развития современной духовной культуры народов СССР. Специфика экспозиционного выражения материала потребовала детальной систематизации всех существующих праздников и обрядов.

Коллектив авторов экспозиции, основываясь на литературных источниках, полевых исследованиях сотрудников музея, научных консультациях со специалистами в Институте этнографии АН СССР, провел отбор и рабочую классификацию материалов, на основе которой была создана примерная структурная схема выставки. Схема отражает наиболее общие закономерности взаимодействия отдельных групп современной обрядности, естественно, что при этом она не претендует на отражение всей сложности и глубины этих связей.

Институт современной советской обрядности включает в себя три группы генетически взаимосвязанных между собой праздников, обычаев и обрядов: общественные, гражданские, семейные (см. схему). Однако

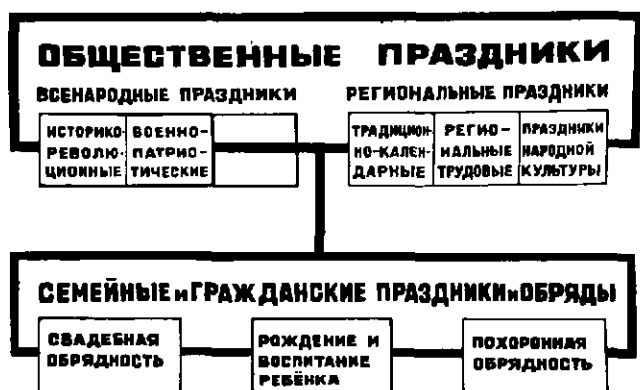


Схема расположения материала в экспозиции «Современные праздники и обряды народов СССР»

в каждой из групп существуют праздники и обряды, не равнозначные по своей распространенности и общественному звучанию. Так, например, в группе общественных праздников, наряду со всенародными историко-революционными и военно-патриотическими праздниками и ритуалами, отмечаемыми одновременно по всей стране, существуют традиционно-календарные, региональные трудовые, которые празднуются только в отдельных районах или отдельными народами. Они выделены нами в самостоятельную подгруппу — региональные праздники. В нее входят также и традиционные региональные праздники, названные нами условно праздниками народной культуры, так как они родились и развились как один из моментов становления национальной культуры (например, праздники песни у народов Прибалтики, Шотаоба в Грузии и т. п.).

При детальном рассмотрении двух других групп праздников и обрядов (гражданских и семейных) авторы пришли к выводу, что правильное их рассматривать вместе. Такие сугубо семейные в прошлом события, как свадьба, рождение ребенка, выход на пенсию обрели в наши дни гражданскую значимость, стали событиями общественной жизни. Часто они проходят при широком участии государственных и общественных организаций.

Естественная взаимосвязь, обусловленная всем укладом социалистического быта, объединяет гражданские и семейные праздники и обряды в единый комплекс, в который входит свадебная обрядность, традиции и ритуалы, связанные с рождением и воспитанием ребенка, совершеннолетие, похоронная обрядность, т. е. практически весь жизненный цикл человека.

Представленная схема позволяет установить наглядную связь между отдельными группами праздников и обрядов. Она рассматривается нами как графическое выражение логического построения экспозиции.

Выставку предполагается построить по следующему плану.

Вводный раздел, включающий главным образом краткую историю становления советской обрядности по документам советского правительства, фотоиллюстративным и текстовым архивным материалам. Здесь намечено показать протоколы заседаний специальных правительственных комиссий по организации празднеств, подлинные фотографии, материалы периодической печати.

Далее предполагается показать те современные праздники и обряды, которые имеют устоявшиеся ритуалы и достаточно яркое материальное и этническое выражение.

Последовательное распределение экспозиционных тем основано на принципе показа явлений от частного к общему. Следуя этому принципу, экспозиция начинается с семейных и гражданских праздников и обрядов. Раздел охватывает свадебные ритуалы, включая серебряную и золотую свадьбы, торжественную регистрацию новорожденных, детские праздники, совершеннолетие и вручение паспорта, торжественную церемонию начала и окончания учебного года.

Жизнь советского человека неразрывно связана с трудовой деятельностью. Воспитание нового отношения к труду породило новые формы трудовых праздников и традиций.

Тема следующего раздела—трудовые праздники и обряды. Он открывается праздниками профессий и ритуалами посвящения в профессию.

Отдельно будут показаны традиционные календарные праздники, часть которых непосредственно смыкается с трудовыми. Большинство этих праздников родилось в глубокой древности и тесно связано с земледельческим и скотоводческим годовыми циклами, с хозяйственной деятельностью народов.

Многие календарные праздники (Новый год, проводы зимы и другие), присущие ранее одному или нескольким народам, сейчас стали отмечаться в большинстве районов страны. Это связано как с изменением самого содержания и смысла праздника, так и с непосредственным изменением всего уклада жизни народов СССР. Сохраняя традиционную специфику в оформлении народного гуляния, они наполняются элементами национальной культуры и тесно связаны с сегодняшней действительностью, что явно отражается в костюмах и атрибутах праздника.

Основное внимание в разделе уделяется показу национальных трудовых праздников, сохраняющих до сих пор свою этническую специфику. Мы имеем в виду такие традиционные праздники, как сабантуй, исях, сурхарбан и др.

Столь же яркую этническую специфику имеют и праздники народной культуры, составляющие содержание еще одного раздела экспозиции. В праздниках песни в Литве, Латвии, Эстонии, поэзии в РСФСР, Грузии

и Латвии, танца в Молдавии и других сочетаются элементы народного песенного и танцевального искусства, фольклора, древних обычаев. Праздники эти традиционны. Вошло в обычай участие в них не только местных художественных коллективов, но делегаций, фольклорных и танцевальных ансамблей других народов с включением в программу праздника их национальных произведений.

Завершающая часть экспозиции посвящена всенародным праздникам и обрядам. Это историко-революционные и военно-патриотические ритуалы, День конституции. Они празднуются миллионами людей по всей стране.

Тематическая близость этого материала в экспозиции обусловлена его политическим значением, массовостью, тем, что в обеих группах выражается интернациональная идея советского патриотизма.

Различные категории современной обрядности найдут в экспозиции разнообразное материальное выражение. Наряду с традиционно-этнографическими материалами (национальными костюмами, утварью, украшениями, обрядовой пищей, масками, музыкальными инструментами, ритуальными предметами), показанными как самостоятельно, так и в условных сценах, экспозиция будет включать большое количество плоскостных материалов — цветные слайды, крупноформатные фотографии, афиши, плакаты, документы, медали, значки. В тематико-экспозиционном плане предусматривается использование в экспозиции таких современных технических установок, как озвученное кино или диапроектор, магнитофон, которые дадут возможность посетителю более образно воспринять материалы выставки.

В заключение хотелось бы отметить, что работа, ведущаяся по подготовке экспозиции о праздниках и обрядах народов СССР, является первым опытом систематизации и экспозиционного выражения чрезвычайно сложного и разнообразного материала. Коллектив авторов с большим интересом и благодарностью воспримет все деловые замечания и критику изложенных здесь положений и использует их в дальнейшей работе над экспозицией.

**Т. А. Николаева**

## **НАРОДНОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ ЖЕНСКОЙ ОДЕЖДЫ И ПРИМЕНЕНИЕ ЕГО ТРАДИЦИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ПРАКТИКЕ**

(НА МАТЕРИАЛАХ УКРАИНЫ)

Традиционный костюм как элемент материальной и духовной культуры народа уже давно привлекает внимание этнографов, искусствоведов, художников. Народный опыт, передаваемый из поколения в поколение, имеет не только историческое значение. Он может оказаться важным источником для рационального и художественного моделирования одежды. Однако использование народного опыта в практике профессионального моделирования носило непоследовательный характер и часто сводилось либо к излишней этнографичности, либо к искусственному привнесению в современные модели отдельных декоративных элементов. В основе научного подхода к изучению народного опыта лежит ленинское положение о бережном отношении к духовному богатству, накопленному человечеством, сохранении и «развитии лучших образцов, традиций, результатов существующей культуры с точки зрения мирозерцания марксизма...»<sup>1</sup>.

Исследование факторов, способствующих формированию традиционного костюма, поможет раскрыть саму суть процесса народного моделирования, а также «с одной стороны, выявить положительные этнокультурные традиции и тем самым способствовать их развитию, а с другой — показать недопустимость идеализации отрицательных, псевдонациональных традиций и тем самым помогать их скорейшему преодолению»<sup>2</sup>.

Главная задача данной статьи — анализ творчества украинского народа в процессе создания традиционного женского костюма и поиска экономических и удобных приемов народного моделирования, приводящих к определенному эстетическому эффекту, и выявление возможностей использования положительного опыта в современной практике. Исследователи неоднократно подчеркивали, что среди традиционных форм народной одежды есть немало таких, вытеснение которых европейским городским костюмом далеко не всегда можно считать прогрессивным явлением, и что тут непочатый край и исследовательской и практической работы для этнографа<sup>3</sup>. Народный опыт в разных районах в силу ряда специфических условий реализовался по-разному, что

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 41, с. 462.

<sup>2</sup> Ю. Бромлей. Этнография на современном этапе. — «Коммунист», 1974, № 16, с. 70.

<sup>3</sup> С. А. Токарев. К методике этнографического изучения материальной культуры. — «Сов. этнография», 1970, № 4, с. 11; М. Н. Мерцалова. Поэзия народного костюма. М., 1975, с. 138.



Рис. 1. Комплекс традиционной украинской одежды: а — Полтавская область (реконструкция автора); б — Черниговское Полесье

проявилось в многообразии локальных вариантов отдельных элементов украинской традиционной одежды и комплексов в целом.

Автором в период с 1969 по 1975 гг. были предприняты экспедиции в различные области Украины с целью изучения и зарисовок народной одежды. В исследуемых районах традиционный костюм наиболее полно сохранился (хотя в основном в законсервированном виде в сундуках) в с. Блыстова Черниговской обл., с. Лыхолиты и с. Витязево Черкасской обл., с. Мирча Киевской обл., с. Петриковка Днепропетровской обл. и некоторых других. Бытующий еще и сегодня традиционный народный костюм был зафиксирован в с. Лыбохоры Львовской обл. и с. Долишний Шепот Черновицкой обл.

Собранные автором полевые материалы, наряду с архивными, литературными и музейными источниками, позволили выделить некоторые особенности основных частей украинской народной одежды, реконструировать ряд забытых комплексов (рис. 1). Кроме того, проанализирован опыт использования традиций украинского костюма художниками Киевского, Львовского и Днепропетровского домов моделей одежды и ряда промышленных предприятий, что позволило дать некоторые рекомендации по дальнейшему развитию лучших традиций украинского народного костюма.

На формирование различных видов современного костюма отдельные элементы традиционной одежды влияли по-разному. Остановимся на трех наиболее важных составных частях женской народной одежды — сорочке, поясной и нагрудной (безрукавной) одежде. В эволюции рассматриваемых элементов одежды проявилась и наиболее полно получила свое отражение одна из важнейших черт народного моделирования — рациональность, определяемая функциональной значимостью, социальными факторами, техническими возможностями, преемственностью традиций. В частности, восточнославянская сорочка, будучи натуральной и одновременно верхней формой одежды, имела множество локальных вариантов и отвечала одному или сразу нескольким целевым назначениям. Это колоритно оформленные праздничные, более сдержанные «поживные», повседневные сорочки, которые еще в XIX в. часто были единственной одеждой девушек до определенного возраста<sup>4</sup>.

Украинские народные сорочки выполнялись в основном из полотна домашней работы, изготавливаемого из льняного или конопляного волокна различного качества. Наиболее тонкое, сотканное из пряжи высшего качества, старательно отбеленное полотно, требующее много времени и сил на изготовление, использовалось более зажиточной частью крестьянства. Основная масса населения употребляла его для изготовления праздничной или отдельных деталей повседневной сорочки. Примером рационального подхода может служить выбор тонкого полотна высокого качества вначале для неприкрытых другой одеждой частей сорочки — рукавов, плечевых вставок, воротника и манжет, а со временем и для всей ее верхней части — *станка*. Быстро изнашиваемые и прикрытые части сорочки (*ластовиця, підтичка* и др.) выполнялись из грубого полотна.

Ширина полотна зависела от возможностей ткацкого станка и в свою очередь в значительной мере определяла крой сорочки: количество полотен стана, ширину рукава и плечевых вставок. В XIX — начале XX в. на Украине было распространено несколько типов кроя сорочки (рис. 2): туникообразная (наиболее ранняя форма — *а, б*), с плечевыми вставками (*в, г, д, е*), с цельнокроенным рукавом (*ж, и, к, л, м*), на кокетке (*з*). Локальная специфика основных указанных типов кроя проявляется в способе соединения рукава со станом, в изменении размеров плечевой вставки, рукавов, ластовицы; характере сборок верхней части рукава и стана сорочки, в оформлении горловины (воротника) и низа рукавов (манжет). Рассмотренные ниже типы и локальные варианты кроя, разнообразные конструктивные решения плечевой части, горловины, низа рукавов, горизонтальное и вертикальное членение стана сорочек являются хорошим материалом для творческого использования в современных условиях.

В сорочках с плечевыми вставками (*уставки, плічки, полики*), пришедших на смену туникообразным, прямоугольные куски полотна вшивались между передней и задней полками по основе или утку стана сорочки. Хотя на значительной территории бытовали оба указанных способа, сорочка с плечевыми вставками, пришитыми по основе стана, считается более древней и получила название «украинская».

В процессе полевых исследований было выявлено, что на территории нынешних Киевской, Житомирской (кроме их северной части), Полтавской, Черкасской областей бытовала плечевая вставка, пришитая по основе во всю ширину крестьянского полотна. Соответственно рукав делали в полтора полотнища, присобирая его у плечевой вставки в *пухлі*, что создавало объемность верхней части сорочки (рис. 2, *д*). В Подольи же плечевая вставка выполнялась из половины ширины полотна и

<sup>4</sup> Г. С. Маслова. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. — «Восточнославянский этнографический сборник», «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XXXI, М., 1956, с. 601.

была довольно длинная, рукав пришивался к ней неприсобраным (рис. 2, е). Такая конструкция делала сорочку менее объемной в плечах. Форма верхней части этих сорочек определялась размерами плечевой вставки.

Сорочки с пришитыми по утку плечевыми вставками, к которым гладко присоединены рукава, образующие со станом, подобно туникообразным, прямой угол, были распространены на территории украинского Полесья (рис. 2, в). На Полтавщине и центральной Киевщине такой рукав присобирался в густые сборки (рис. 2, г). Форма этих сорочек в значительной мере определялась размерами ластовицы.

Цельнокроенный рукав в украинских сорочках известен двух видов. В одном случае верхняя часть выкраивалась по форме плечевой вставки (рис. 2, ж, и) и рукав пришивался либо по основе (и), либо по утку (ж). Область распространения его совпадала с ареалом бытования сорочек с плечевыми вставками, пришитыми соответственно по основе или по утку.

В другом случае рукав собирался по всей ширине у горловины вместе с полками стана и пришивался только по основе, под мышку вставлялась ластовица (рис. 2, к, л). В Закарпатье был обнаружен рукав этого типа, который существенно менял форму верхней части сорочки. Ластовица (*вилка*) подрезалась на самом рукаве и пришивалась вместе с ним по основе стана. Рукав в плечевой части становился значительно меньше, вверху стан сорочки (*опліччя*) закладывался в мелкие сборки (*рями*), что также уменьшало объем (рис. 2, м). Этот способ не отличался практичностью (сорочка быстро изнашивалась в месте ластовицы), однако он представляет интерес как конструктивный прием, стремление найти форму, отвечающую эстетическим представлениям местного населения.

Сорочка на кокетке — позднее явление для Украины — получила распространение сначала в южных, а в конце XIX — начале XX в. и в центральных областях (рис. 2, з). Этот тип сорочек как бы продолжает традиции народного кроя сорочек с плечевыми вставками, пришитыми по утку.

По сравнению с плечевой частью конструктивное решение стана сорочки (см. рис. 2) было проще и определялось количеством полотнищ (в зависимости от ширины их могло быть от трех до шести) и их расположением (симметричное и несимметричное относительно центра фигуры). Сорочка могла быть цельной (*суцільна, додільна*) либо разделенной горизонтальным швом на верхнюю часть (*станок*) и нижнюю (*підтичка*), выполняемую из более грубого полотна, которую иногда делали поперечной.

Локальная специфика украинских традиционных сорочек подчеркивалась орнаментом, его размещением, колоритом, техникой выполнения и используемыми для орнаментации материалами.

В узорном ткачестве, которым украшались сорочки, был обязателен геометрический орнамент. Многие композиции узорного ткачества легли в основу вышивок на сорочках (*низь, натігання, настилування, завоління*). Геометрический рисунок дольше всего сохранился в районе Полесья и западных областях Украины (рис. 2, в, е). В XIX в. на Украине широко распространились мотивы растительного орнамента, иногда встречались стилизованные изображения насекомых (мотыльки, шмели — рис. 2, д, з, и). Такая вышивка выполнялась различными видами техники счетной глади, а также крестом. Геометрические, растительные, зооморфные мотивы могли образовывать отдельные композиции, иногда они объединялись (рис. 2, г).

Размещение орнамента определялось либо традициями, либо кроем. Зависело оно и от того, какие части сорочки закрывались другими элементами костюма. Количество декора было связано с назначением

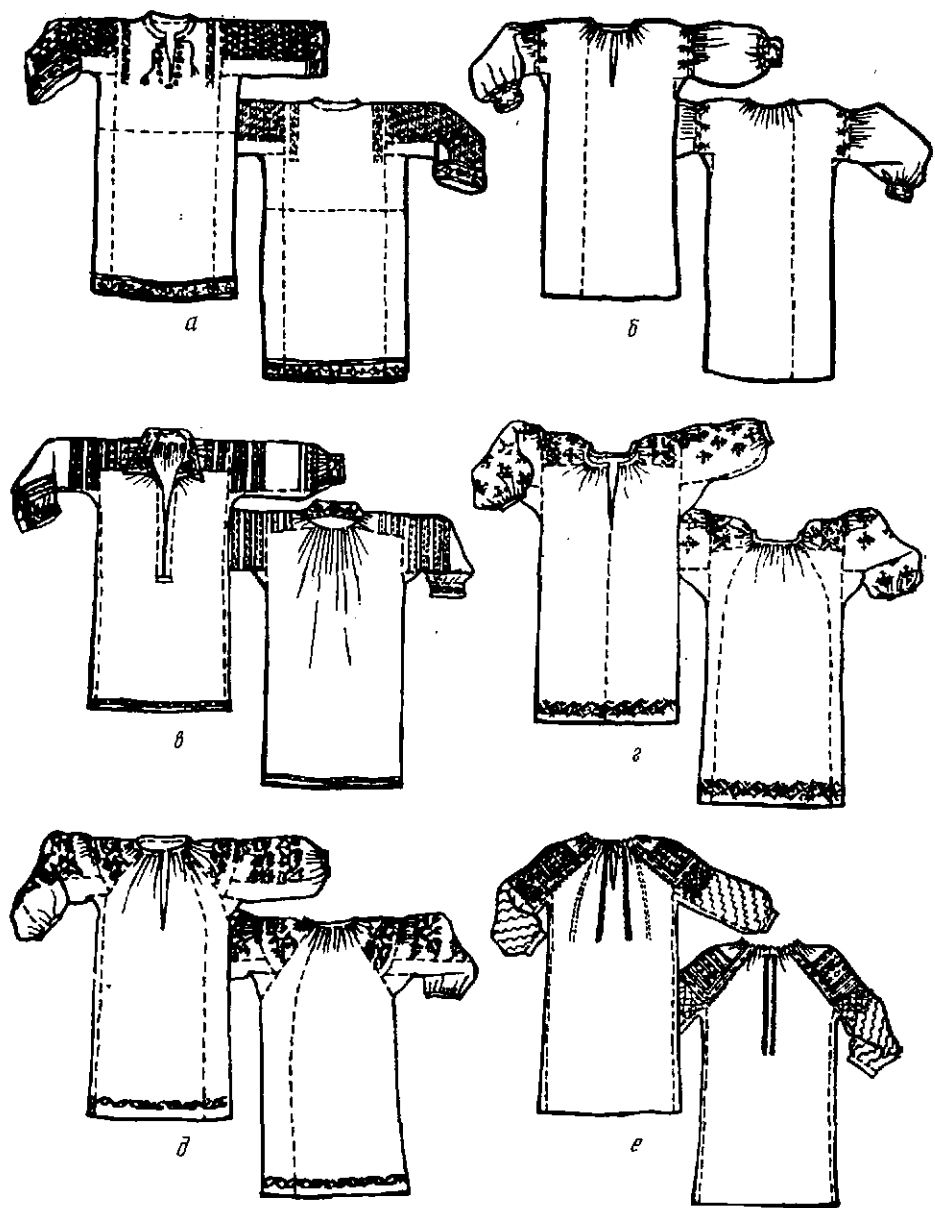
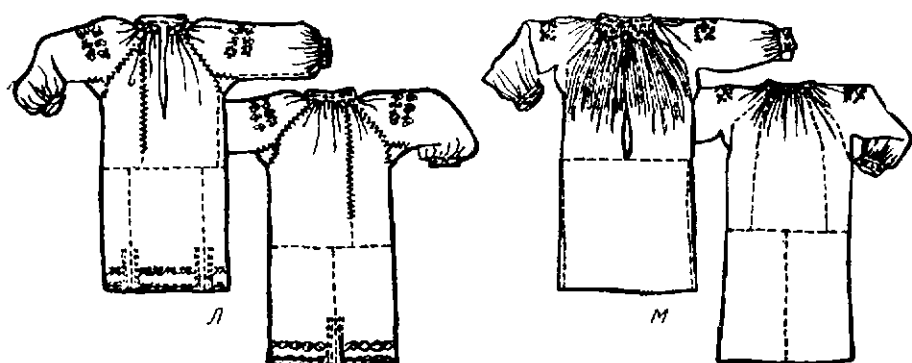
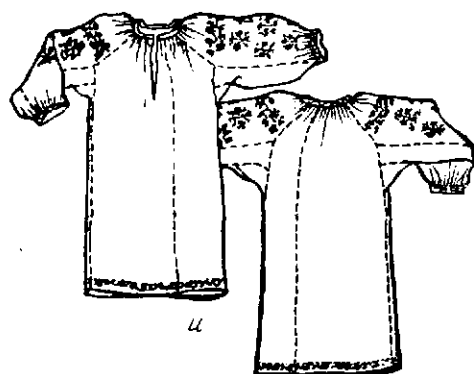
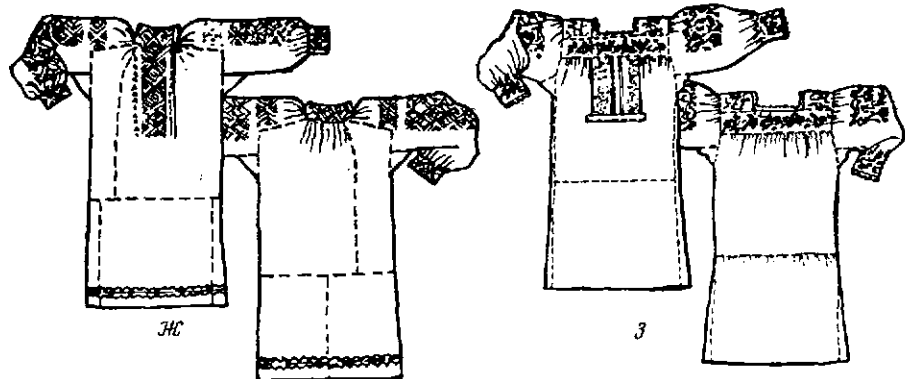


Рис. 2. Украинские народные сорочки (различные типы кроя): а — туникообразные, Черновицкая обл., XX в. (Г. С. Маслова. Указ. раб., стр. 606); б — туникообразные, Закарпатская обл., конец XIX — начало XX в.; в — с плечевыми вставками, пришитыми по утку стана и гладкоприсоединенным рукавом, с. Яполоть, Ровенской обл., XX в.; г — с плечевыми вставками, пришитыми по утку, и присобранным рукавом, Полтавская обл., конец XIX — начало XX в.; д — с плечевыми вставками, пришитыми по основе, присобранным в «пухлі» рукавом, шириной в полторы полки, Черкасская обл., Чернобаевский р-н, с. Лыхолиты, начало XX в.; е — с плечевыми вставками, пришитыми по основе, Тернопольская обл., XIX — начало XX в.;

сорочки, возрастом и степенью достатка крестьянки. В праздничных сорочках тканый орнамент заполнял весь рукав, вышивка же располагалась на верхней части и вдоль цельнокроенного рукава или на плечевой вставке, предплечье, воротнике, манжетах и подоле (рис. 2, е, ж, и). На территории Полесья украшалась и передняя часть сорочки (*пазушка*); к вертикальной полосе здесь иногда добавлялись еще две полоски орнамента (*погрудки* — рис. 2, ж, з).



ж — с цельнокроенным рукавом, пришитым по утку, Киевская обл., Бородинский р-н, вторая половина XIX в.; з — с кокеткой, Житомирская обл., с. Недашки, XX в.; и — с цельнокроенным рукавом в полторы полки, пришитым по основе, Черкасская обл., Чернобаевский р-н, с. Лыхолиты; к — с цельнокроенным рукавом, пришитым во всю ширину по основе стана сорочки, Закарпатская обл., конец XIX — начало XX в.; л — с цельнокроенным рукавом, пришитым во всю ширину по основе стана сорочки, Черкасская обл., Звенигородский р-н, с. Шевченко, начало XX в.; м — с цельнокроенным рукавом и ластовицей, пришитыми по основе стана

Колорит орнамента сорочек обуславливался традициями, зависел от вида используемых нитей, наличия природных или привозных красителей. Из природных красителей использовались местные растения, плоды деревьев, насекомые (кошениль, червецы), минералы. На территории Полесья и на значительной части левобережья Днепра использовались льняные (конопляные) нитки, в центральных областях — хлопчатобумажные (*заполоч*), в западных областях — шерстяные, металлические, шелковые нити.

На Украине одновременно бытовали монохромный, двухцветный и полихромный орнамент народных сорочек. Для значительной части Полесья характерна монохромная красная орнаментация, к которой добавлялся синий, позже черный цвет. На севере Черниговской области была распространена и белая орнаментация с добавлением красного цвета. Белый орнамент, неотбеленный серый иногда с оттенком бежевого, голубого цветов украшал сорочки Полтавщины. В центральных районах Украины бытовал красно-черный орнамент, в котором оба цвета находились в относительном равновесии. Преобладание того или иного цвета могло зависеть от назначения сорочки и от возраста владелицы. С продвижением на запад к двум цветам добавляется третий — чаще желтый, и, наконец, для гуцульских сорочек (Ивано-Франковская обл.) характерен многоцветный орнамент.

В конце XIX — начале XX в. народная сорочка чаще выполняется из фабричной ткани, что способствует изменению ее кроя и характера орнаментации, а в дальнейшем приводит к замене в повседневном употреблении одеждой городского типа. Сохраняется традиционная сорочка только для особых случаев (на праздники, на свадьбу, на смерть).

В послереволюционный период, когда на основе народного опыта формировалось советское профессиональное моделирование, орнаментация и крой традиционных сорочек явились источником творческих поисков при создании новых форм одежды, получивших в дальнейшем широкое признание в нашей стране и за рубежом. С развитием легкой промышленности и сближением культуры города и села традиции народной сорочки используются для пошива блуз, платьев, платьев-пальто и др. В этой связи представляет интерес работа известного советского художника-модельера Н. П. Ламановой, которая на основе изучения народной одежды первая ввела в обиход такой тип современной одежды, как платье-рубашку<sup>5</sup>. Ее опыт получил развитие в работах художников следующих поколений<sup>6</sup>.

В настоящее время по народному костюму этнографами накоплен и систематизирован значительный материал, который находит применение в работе художников-модельеров. В традиционной сорочке художников привлекали конструктивно-декоративные приемы народного моделирования. Однако способы формообразования и орнаментации часто рассматривались изолированно, механически привносились в современную одежду в отрыве от ее назначения и функций. Такой подход, как и копирование устаревших образцов, неоднократно подвергался критике и рассматривался как непрофессиональный.

Творческое освоение народного опыта является одним из источников улучшения качества современной одежды. Использование украинских традиционных сорочек художниками Киевского, Львовского и Днепропетровского домов моделей подчинено общей задаче — поиску и созданию красивых и удобных форм одежды, отвечающих запросам советского человека.

Среди образцов современной одежды, разработанных художниками Киева, большой популярностью пользуются модели В. И. Григорьевой, которая успешно трансформирует народную вышивку и на основе этнографического материала творчески использует лучшие конструктивно-декоративные приемы моделирования украинских традиционных сорочек. Художница разработала большую серию выставочных и специальных моделей, в которых отражены локальные особенности сорочек Киевщины, Полтавщины, Черниговщины, Закарпатья; она создала образцы праздничной одежды (рис. 3) и одежды для сцены на основе

<sup>5</sup> Т. К. Стриженова. Из истории советского костюма. М., 1972, с. 43—47.

<sup>6</sup> М. Н. Шмелева, Е. В. Семенова. Народные традиции в моделировании современной одежды. — «Сов. этнография», 1952, № 4.

сорочек Полесья и Подолии<sup>7</sup>. Знание народного кроя, ритмики орнаментальных построений, колорита и использование этого в современном костюме характерно для моделей Т. Н. Забанновой. Положительным примером интерпретации сорочки с сохранением пропорций элементов ее конструктивного членения могут служить модели Л. В. Авдеевой. Дальнейшее развитие этого направления в работе киевских художников предполагает использование лучших традиций не только в выставочных образцах, но и в изделиях массового производства.

Для моделей, разработанных львовскими художниками, характерен сдержанный колорит, присущий наиболее давним комплексам народной одежды (гамма цветов: зелено-желто-горчично-коричневая). Представляют интерес примеры использования тканого рисунка и вышивок народных сорочек в современных орнаментированных тканях, трикотаже и машинной вышивке (рис. 4). Успешному созданию интересных образцов сопутствует постоянная творческая связь с Львовским государственным музеем этнографии и художественного промысла АН УССР с известными мастерами Косова.

Накоплен положительный опыт в использовании народных традиций художниками Днепропетровского дома моделей одежды. При художественном оформлении одежды они используют широкоизвестные народные росписи с. Петриковки Днепропетровской области и этнографические данные по одежде центрального Приднепровья. Так, например, художник Л. Н. Писемская на основе местных вариантов сорочек разработывает широкий ассортимент моделей и в том числе серию блуз из джинсовой ткани, украшенных машинной вышивкой по петриковским мотивам. Применительно к современным условиям массового производства коллективом художников используется такой прием народного моделирования сорочек, как чередование гладкокрашеных и орнаментальных плоскостей, выполненных не только с помощью машинной вышивки, но и путем использования орнаментированных тканей и отделочных материалов, выпускаемых легкой промышленностью (кружева, шитья, тесьмы). Приведенные примеры далеко не исчерпывают всех возможностей использования в современной одежде приемов моделирования народной сорочки.

В народном костюме непосредственно на сорочку, прикрывая нижнюю часть фигуры, надевалась поясная одежда<sup>8</sup>, что объясняет простоту конструкции нижней половины сорочки. Связь нательной и поясной одежды требовала строгого соответствия их формы и художественного решения. Пышная горловина и рукава сорочки сдерживались строгостью поясной одежды или уравнивались дополнительной объемностью, которая создавалась разными способами «подтыкания» ее нижней части.

В украинском народном женском костюме во второй половине XIX — начале XX в. наблюдается несколько способов создания поясной одежды с помощью несшитых, частично сшитых и сшитых прямоугольных деталей (рис. 5).

Наиболее древней формой является несшитая одежда — две запаски, которые бытовали почти на всей территории Украины. Двуплатовые запаски описаны еще П. П. Чубинским<sup>9</sup>. Они представляли собой два куска довольно толстого сукна разной ширины, чаще черного и синего цветов. В праздник молодые женщины (*молодиці*) носили зеленые

<sup>7</sup> См.: «Украинские народные традиции в современной одежде. Альбом». Киев, 1970, с. 21.

<sup>8</sup> К. І. Матейко. Український народний одяг. Київ, 1977, с. 73.

<sup>9</sup> П. П. Чубинский. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западнорусском крае, т. VII, вып. 2. СПб., 1877, с. 42.



Рис. 3. Костюм с вышивкой, разработанной на основе орнаментаций западноукраинской сорочки; автор В. Григорьева, Киевский дом моделей одежды (1963 г.)

опинка, обгортка в западных областях Украины, как и запаски, украшались многоцветным полосатым рисунком, создававшим сложную цветовую гамму.

Характерным элементом праздничного костюма в Среднем Приднепровье на протяжении всего XIX в. была плахта, относящаяся к частично сшитому виду набедренной одежды (рис. 5, а). Она упоминалась в документах XVI в.<sup>11</sup>, изображения ее можно найти на рисунках А. Ригельмана<sup>12</sup>. Орнаментальная ткань для запасок и опенок создавалась чередованием разноцветной уточной нити, а для плахты — нитей основы и утка<sup>13</sup>. Рассмотренные виды несшитой и частично сшитой одежды близки русской поневе.

Сшитая юбка (*спідниця*) — более поздняя по происхождению (распространяется с конца XVIII в.<sup>14</sup>). Шилась она из двух, трех, четырех и более (чаще расположенных вдоль) полотен, число их зависело от достатка хозяйки, назначения юбки, местных традиций. В XIX — начале XX в. юбка бытовала одновременно с несшитыми видами поясной одежды, постепенно вытесняя их.

<sup>10</sup> Рукописный архив РГО, разр. 31, оп. 1 (№ 9). Сведения о жителях Полтавской губ., с. Сары, Гадячского уезда, 1851 г.

<sup>11</sup> Я. Головацкий. Черты домашнего быта русских на Подлясье. Вильна, 1888, с. 20; Г. Ю. Стельмах. Одяг. — «Українці. Історико-етнографічна монографія». Київ, 1959.

<sup>12</sup> А. Ригельман. Летописное повествование о малой России. М., 1847.

<sup>13</sup> І. М. Кравец. Розвиток українського художнього ткацтва у дожовтневий період. Київ, 1969, с. 67.

<sup>14</sup> А. Шафонский. Черниговского наместничества топографическое описание. Киев, 1851, с. 33.

и красные покупные запаски<sup>10</sup>. Сначала надевали, завязывая на талии, заднюю, более широкую и длинную запаску черного цвета (*позадниця, сіряк, плахта*), спереди закрепляли вторую — более узкую и короткую, более плотную, выкрашенную в синий цвет (*поне-редницю*). Затем подпоясывались (однотонным или же с тканым рисунком) поясом (*крайкою*), концы которого свисали по бокам или сзади. Сорочка подтягивалась так, чтобы внизу был виден вышитый подол (*лиштва*). Запаски западных районов были затканы поперечным или продольным полосатым многоцветным рисунком с добавлением нарядной металлической нити. Передняя часть запасок Центральной Украины и Подолии часто украшалась тканым орнаментом, а позднее вышивкой (рис. 5, а, б).

Одноплатовая запахивающаяся одежда состояла из поперечного или же из нескольких продольно соединенных кусков сукна и имела свои локальные варианты: *дерга, обгортка, опинка*. Дерга в XIX в. в центральных районах Украины использовалась для повседневной работы и была чаще черного цвета. Дерга на Подолии,

На севере Черниговщины была распространена юбка *андарак* из красной шерстяной или полушерстяной ткани домашнего производства шириной в три-четыре полотнища (*пілки*) с заложенными складками по спинке. Внизу андарака широкой полосой располагался тканый рисунок или вышивка (рис. 5, г).

Для севера Киевской и Житомирской областей характерна юбка (*літник*) из грубой шерстяной или полотняной самодельной ткани с рисунком в вертикальную или горизонтальную полосу (рис. 5, д). Часть юбки, закрываемая передником — запаской, часто выполнялась из ткани другого качества и цвета. На территории нынешней Львовской области юбка из домотканины в вертикальную яркую полосу с густо присобранными мелкими складками называлась *шорц* (рис. 5, е). На территории Волынской и Ровенской областей традиционная юбка (рис. 5, ж) выполнялась из белого полотна, в 5—6 полотнищ. Вся юбка, кроме переднего полотнища, часто сделанного из ткани другого качества, гофрировалась — собиралась в густые мелкие складочки. По низу широкой полосой размещался тканый рисунок или вышивка красного цвета (*рисовано до лістви*). В ряде районов нынешних Львовской и Закарпатской областей бытовала юбка из белого полотна аналогичного кроя, однако иначе оформленная (*фартух*, рис. 5, з). Эта юбка была составной частью костюма бойков. Украшалась она по низу белой вышивкой (*циркой*), напоминающей полтавскую (*вирізування*). У лемков гофрированная юбка (*сукня*) рассмотренного кроя выполнялась из яркой набивной ткани (рис. 5, и).

Кроме узорного ткачества и вышивки, в качестве художественной отделки поясной одежды на Украине в XVIII—XIX вв. широко использовалась ручная набойка<sup>15</sup>. Из набивных тканей шили женские юбки (*димки*, *мальованки*, *друкованиці*, *фартухи*, *запаски* — рис. 5, к). На эти ткани рисунок наносился масляной краской. Особенности орнаментальных мотивов отразились в местных названиях рисунка: *полосатка*, *зернятка*, *горошок*, *вовчі зуби* и т. д.<sup>16</sup>

В XIX в. с развитием мануфактурного производства фабричные ткани все больше проникают в село, постепенно вытесняя домотканые,



Рис. 4. Модели, разработанные художниками Львовского дома моделей (1972 г.)

<sup>15</sup> С. Г. Колос. Традиції, стан і потреби художніх промислів України. — «Народна творчість та етнографія», 1957, № 4, с. 114.

<sup>16</sup> Н. Сумцов. Очерки народного быта. Харьков, 1902, с. 33—34; «Орнамент української вибійки». Київ, 1960, с. 5—7.

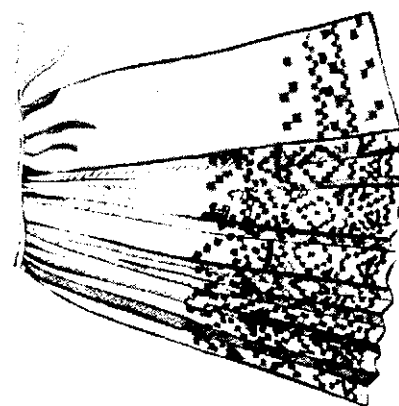
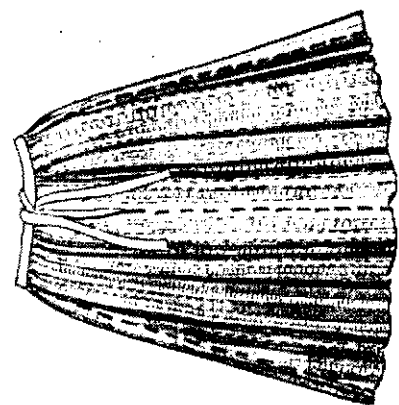
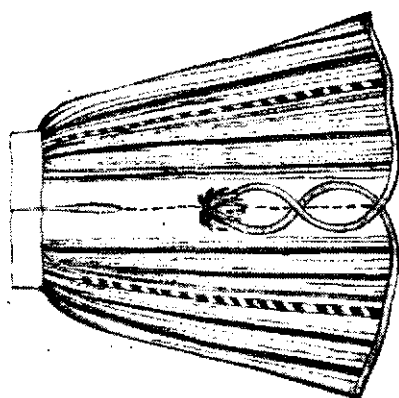
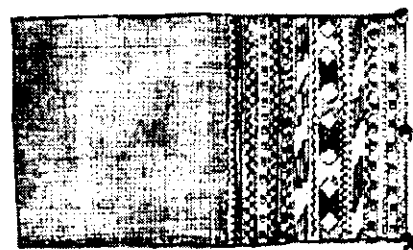
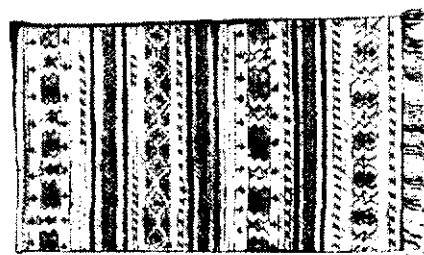
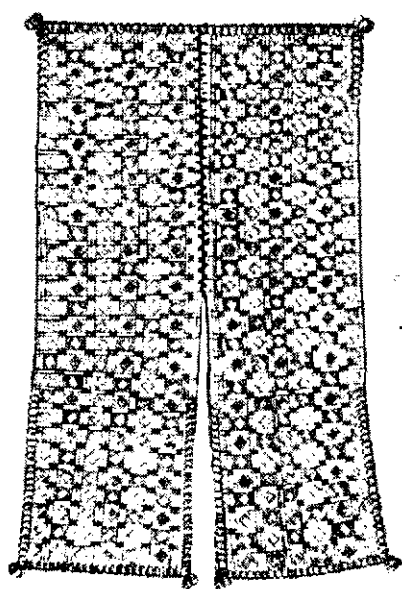
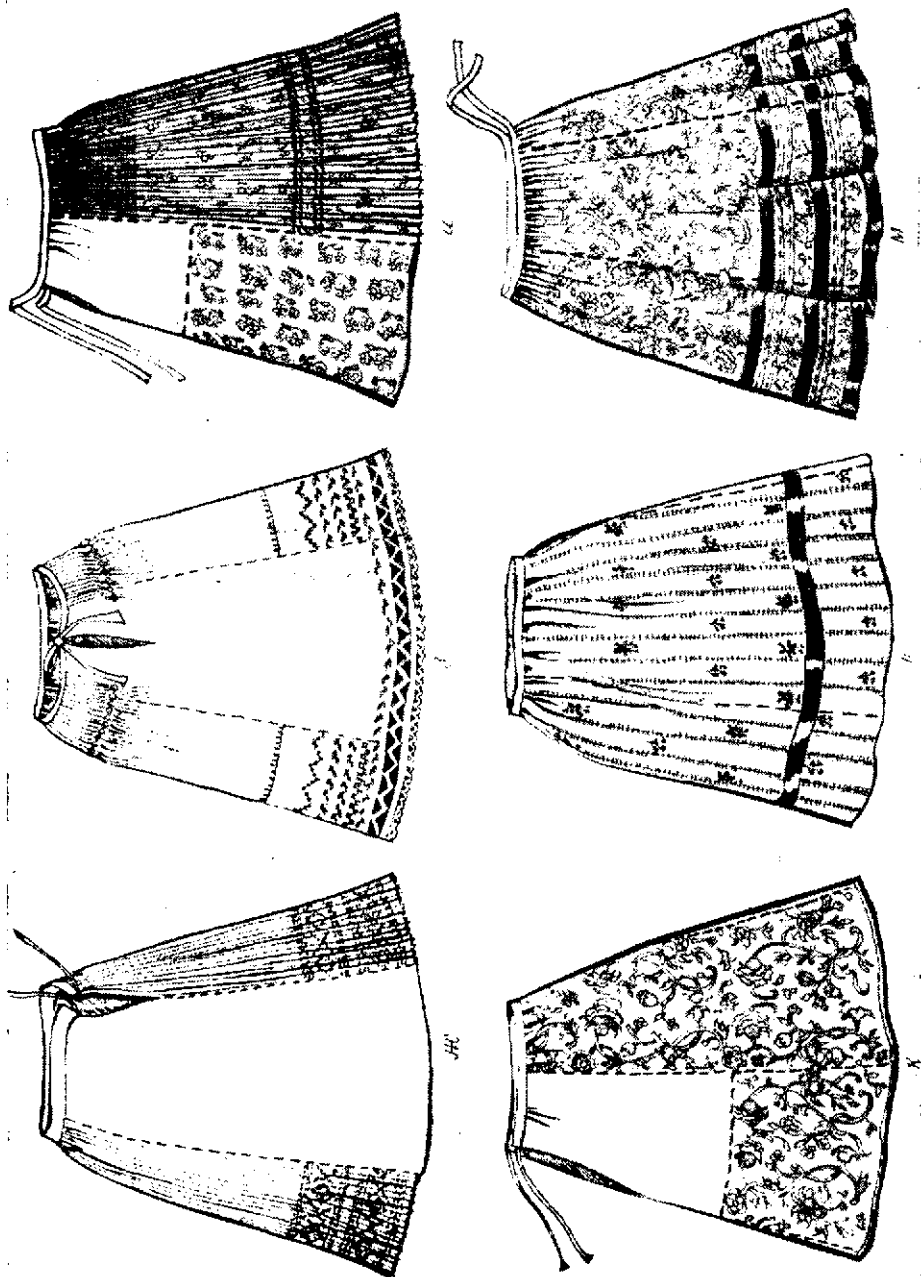


Рис. 5. Различные типы народной поясной одежды: а — *запаса*, украшенная тканым орнаментом, Киевская обл., вторая половина XIX в.; б — *запаса*, украшенная тканым орнаментом, Тернопольская обл., конец XIX — начало XX в.; в — *плахта*, Черниговская обл., с. Мрын, вторая половина XIX в. (на рис. плахта — в расположена поперек, длина ее полотнища 1,5—2 м); г — *андарак*, Черниговская обл., конец XIX — начало XX в.; д — *литник* из домотканых в вертикальную полоску, Киевская обл., Боролянский р-н, вторая половина XIX в.; е — *шорц* из домотканых, Львовская обл., вторая половина XIX в.

Рис. 5. *ж* — *спідниця* из белого полотна, украшенная тканым орнаментом, Волянская обл., Старовыжвинский р-н, вторая половина XIX в.; *з* — *фартух* из белого полотна, украшенный вышивкой, Львовская обл., Турковский р-н, с. Лыбохора, конец XIX — начало XX в.; *и* — *сукня* из набивной фабричной ткани, Закарпатская обл., Межгородский р-н, с. Верхнее Студеное, конец XIX — начало XX в.; *к* — *дилка* из набивной самодельной ткани, Черниговская обл., XIX в.; *л* — *спідниця* из фабричной ткани с тканым рисунком, Днепропетровская обл., Царицинский р-н, с. Петриковка, конец XIX — начало XX в.; *м* — *спідниця* из фабричной набивной ткани, Черкасская обл., Чернобаевский р-н, с. Лыхолиты, конец XIX — начало XX в.



влияя на изменение форм и отделки, сглаживая локальные особенности юбок<sup>17</sup>. Юбки становятся более объемными (*рясницами*) и украшаются различного рода нашивками, реже вышивкой<sup>18</sup>. Подбираемые народными мастерами фабричные ткани по цвету и рисунку соответствовали местным традициям (рис. 5, л, м). Эволюция этого вида одежды в большей степени, нежели сорочки, зависела от развития народного ткачества, а затем мануфактурного производства. Распространение и устойчивость форм поясной одежды обуславливались простотой и удобством ее конструкции, отвечающей характеру хозяйственной деятельности и естественно-географическим условиям.

В 1920-е годы юбки наряду с сорочками (блузами) получили широкое распространение в сельском и городском костюме<sup>19</sup>. Этот период, несмотря на известные трудности, характеризуется поиском народными мастерами и художниками-модельерами новых конструктивных решений одежды, отвечающей изменившемуся социальному положению женщин. Одним из примеров может служить использование народного способа орнаментации как средства устранения «монотонности» тканей первых лет Советской власти с целью обогащения их фактуры, усиления цветового звучания, распределения ритмических плоскостей. Орнамент рассматривают как элемент, объединяющий материал, крой, форму в строгом соответствии с назначением (праздничная, повседневная) создаваемой одежды, помогающей формировать новый быт<sup>20</sup>.

В дальнейшем, с развитием текстильной промышленности, в крестьянской одежде для пошива юбок используются имеющиеся в продаже красочные набивные ситцы. Чтобы подчеркнуть достаток одновременно носили несколько густоприсборенных юбок.

На базе лучших традиций узорного народного ткачества разработано множество образцов современных тканей промышленного производства. Однако предпочтение отдается декоративно-бытовому направлению, в тканях же для одежды рассматриваемые традиции не получили должного развития. А между тем народное ткачество может служить образцом пластического сочетания фактуры ткани и орнаментально-колористического решения декора, ритмического чередования элементов орнамента, гармонического соотношения его величины с шириной полотна и назначением ткани и представляет прекрасную основу для дальнейшего развития лучших приемов декорирования.

Художники Киевского дома моделей одежды в разработанных образцах неоднократно использовали народный способ художественного оформления поясной одежды, рассматривая декор как элемент, разбивающий большие однотонные плоскости, подчеркивающий конструктивные членения, объединяющий форму, цвет и материал всех составных частей костюма. Из-за отсутствия соответствующих тканей имитация народного узорного ткачества достигалась вышивкой, из-за чего модель нельзя было пустить в массовое производство (рис. 6). Иногда художники для воплощения своего замысла использовали декоративные ткани, выпускаемые промышленностью для других целей.

Львовские художники также широко используют в современном костюме традиции узорного ткачества, привлекая народных мастеров для разработки образцов орнаментированных тканей.

Значительные возможности для дальнейшего развития принципов узорного народного ткачества заложены в трикотажном производстве. Создавая модель, художник начинает здесь с выбора пряжи и разработ-

<sup>17</sup> В. И. Наулко. Развитие межэтнических связей на Украине. Киев, 1975, с. 224.

<sup>18</sup> В. Миронов. Развитие украинского народного костюма за радянського часу.— «Народна творчість та етнографія», 1972, № 2.

<sup>19</sup> М. Н. Мерцалова. История костюма. М., 1972, с. 112.

<sup>20</sup> Е. И. Прибыльская. Вышивка в настоящем производстве.— Ж. «Ателье». М., 1923, № 1, с. 7.



Рис. 6. Платья, в отделке которых использованы традиции узорного народного ткачества; авторы Т. Забаннова, О. Ирискина, Киевский дом моделей одежды (1963 г.)

ки полотна в форме необходимых деталей кроя (фанговый трикотаж), из которых затем выполняет задуманный образец, т. е. весь процесс во многом переключается с последовательностью создания одежды народными мастерами. Художники Киевского дома моделей трикотажных изделий Т. А. Щедрина, Г. С. Митрохина, Н. П. Попова и др. постоянно разрабатывают на основе образцов поясной украинской одежды оригинальные современные модели, создавая для каждой из них конкретное фактурно-орнаментально-колористическое решение. Привлекает внимание работа члена Союза художников УССР Н. Б. Ройтер (трикотажная фабрика «Киянка»), которая в своих моделях использует локальные особенности орнаментального и цветного украинского народного ткачества (рис. 7). На основе ее моделей созданы серии фабричных образцов. Интересны также работы члена Союза художников УССР В. И. Верес. Она, освоив навыки народного ткачества, создает модели современной одежды, являющиеся поистине произведениями искусства. Они не раз экспонировались в музеях, но пока не внедрены в производство.



Рис. 7. Юбка и блузка, в отделке которых использованы традиции узорного ткачества; автор Н. Ройтер, фабрика «Книжка»

Народные способы формообразования несшитой, частично сшитой и сшитой украинской поясной одежды, как и русской поневы, практически находили применение всегда в виде так называемой юбки с запахом и легли в основу нового наиболее модного в 1976 г. силуэта<sup>21</sup>.

В украинской традиционной одежде непосредственно на сорочку, прикрывая верхнюю часть фигуры и выразительно влияя на общий силуэт, надевалась нагрудная одежда, которую можно разделить на безрукавную и с рукавами. Безрукавная нагрудная одежда представлена на Украине разнообразными типами, отличающимися использованием различных материалов, кроем и художественным оформлением и раскрывающими в определенной мере эволюцию этого вида одежды (рис. 8). Это — *катанка*, *керсетка* (Среднее Приднепровье, Восточная Украина), *лейбик*, *бруслик*, *кептар*, *бунда* (Западная Украина) и др.

Наиболее ранней является так называемая прямоспинная форма, сохранившаяся до настоящего времени в меховых и суконных безрукавках западных областей Украины. Самые древние — прямоспинные глухие со швом или распашные с застежкой на боку овчинные безрукавки характерны для горных районов Западной Украины (*бунда*, *камизоля*, рис. 8, а). Распашная овчинная безрукавка (*кептарь*, рис. 8, б) также сохраняет прямоспинный крой. Локальное своеобразие придают ей дли-

<sup>21</sup> А. Ф. Бланк, Г. С. Горина, В. М. Зайцев, Народные традиции в современном костюме. — «Журнал мод», М., 1975, № 4.

на и характер отделки, достигающей высочайшего мастерства. В качестве исходного материала для отделки используются разноцветные шерстяные нитки, кожа, мех, металлические украшения, применяется множество приемов декорирования. Гуцульские кептари (Ивано-Франковская обл.), бытующие и в настоящее время, украшаются вышивкой шерстяными или шелковыми нитками; шнурами, косичками, кистями, сплетенными из этих ниток; аппликацией из цветной кожи; узконарезанными полосками кожи, продетыми через равномерно расположенные прорези. Обязательными были металлические пестоны и меховая (овчинная, лисья, реже кунья) обшивка. Короткий кептарь (*бунда*, Закарпатская область) густо зашивался мелким цветочным орнаментом, выполненным разноцветными шерстяными нитками<sup>22</sup>. Использовалась и техника надрезания кожи по рисунку.

В коротких суконных безрукавках предгорья Карпат, наряду с прямоспинными (рис. 8, а, з), бытовали прилегающие укороченные — до талии (рис. 8, д) или же отрезные по талии (рис. 8, е) формы. Локальное своеобразие безрукавкам придавали и цвет сукна, и оформление, которое могло быть строгим (обшивка шнуром контрастного цвета) или же более нарядным — вышивка.

Для центральных областей Украины характерна безрукавная нагрудная одежда из фабричных тканей — керсетка, более удлиненная и расширенная книзу. У молодых женщин эта одежда была более длинной и с двумя, а то и с тремя клиньями (*вусиками*). На Черниговщине, по данным А. Г. Сластона, еще в начале XX в. пожилые женщины носили прямую белую суконную безрукавку, называемую катанкой<sup>23</sup>. Это подтверждает предположение, что получившей распространение во второй половине XIX в. керсетке предшествовала прямоспинная безрукавка из дмотканого сукна.

Использование для керсетки разнообразных покупных тканей и большая, по сравнению с другими элементами костюма, подверженность изменениям способствовали совершенствованию ее кроя<sup>24</sup>. Увеличивался объем нижней части керсетки — постепенно добавлялись клинья (от 2 до 15), превращавшиеся в бантовые складки (при неотрезной спинке), или же расширялась и присборивалась ее подрезная нижняя часть (рис. 8, ж—о). В разных местностях этот вид одежды имел свои пропорции, особенности кроя. Локальные варианты различались расположением начала расширения нижней части керсетки (от линии груди или от талии), формой, количеством и способом вшивания клиньев, общей длиной. Например, для северной Черниговщины характерна достаточно короткая керсетка, расширенная от линии талии (что зрительно делило керсетку как бы на две равные части), со значительным количеством швов и бантовых (накладных) складок (до 15—17) на спинке (рис. 8, з). Керсетка центральной Киевщины была плотно затянута по линии груди, талия завышена, длина достигала середины бедра (рис. 8, и, к). На левобережной Киевщине и Черкашине она делалась длиннее, линия талии завывалась (рис. 8, л, м). Максимальной длины (до колен и ниже) керсетка достигала на Полтавщине (рис. 8, н, о). Завышенная линия талии создавала впечатление небольшой верхней части и значительно большей, выразительно расширенной нижней, композиционное равновесие вносили рукава сорочки.

Художественным своеобразием отличалась отделка керсеток. Материалом для отделки служили нитки, тесьма, ленты, шнуры, бархат. Размещалась орнаментация вдоль правой полки, с акцентом в нижнем

<sup>22</sup> «Українське народне мистецтво. Вбрання». Київ, 1961, с. XXXIII.

<sup>23</sup> Ф. Волков, «Этнографические особенности украинского народа. — Украинский народ в его прошлом и настоящем», т. II, Пг., 1916, с. 562.

<sup>24</sup> Т. Николаева, «Деякі особливості розвитку народного жіночого одягу Черкащини. — «Народна творчість та етнографія», 1971, № 4.

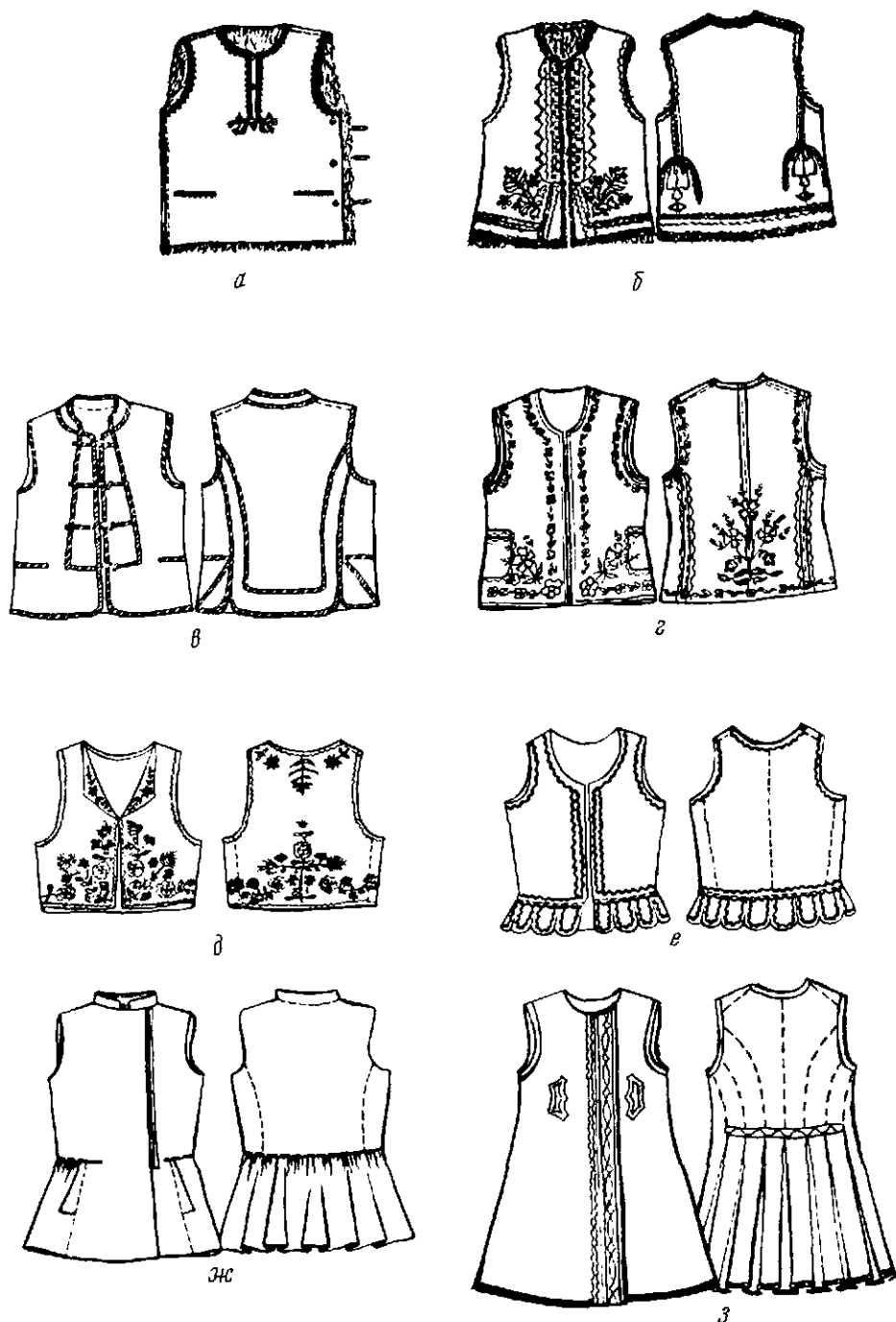
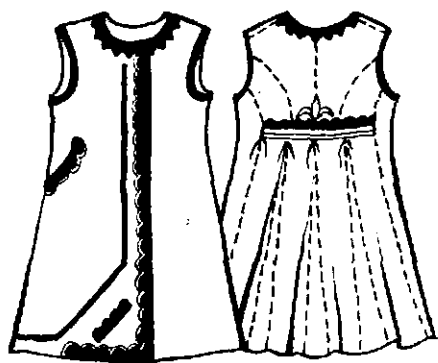


Рис. 8. Различные типы украинской народной безрукавной одежды: а — камизоля (меховая безрукавка), Закарпатская обл., XX в., Г. С. Маслова, Указ, раб., стр. 595; б — кептарь (меховая безрукавка), Львовская обл., Турковский р-н, с. Лыбохора, начало XX в.; в — лейбик (суконная безрукавка), Львовская обл., вторая половина XIX в.; г — камизоля из сукна, Закарпатская обл., Межигорский р-н, с. Верхнее Студеное, XX в.; д — камизоля из сукна, Закарпатская обл., Межигорский р-н, XX в.; е — суконная безрукавка, Львовская обл., конец XIX — начало XX в.; ж — керсетка из домотканного сукна, Черниговская обл., XIX в.; з — керсетка из фабричной ткани, Черниговская обл., начало XX в.;



и



к



л



м



н



о

Рис. 8 (продолжение)

керсетки — и, к — Киевская обл., конец XIX — начало XX в.; л, м — Черкасская обл., конец XIX — начало XX в.; н, о — Полтавская обл., конец XIX — начало XX в.

правом углу (*квітка*), по низу, вокруг проймы и горловины, по спинке, в местах закрепления клиньев. С помощью отделки одновременно уплотняли и обрабатывали края, верхние углы клиньев и т. д. Отделка керсеток выполнялась в виде различных обшивок, аппликации, вышивки (в конце XIX в. — машинной строчкой). Это была одноцветная или

же многоцветная композиция растительного либо геометрического орнамента. Сложная орнаментальная одноцветная композиция, называемая *левадкой*, украшала полтавскую керсетку (рис. 8, о). Полихромностью и обилием декора отличалась безрукавка Киевщины (рис. 8, и, к).

Безрукавная одежда была распространена у многих других народов. Безрукавку мы встречаем в костюме всех восточных славян, у молдаван, в костюмах прибалтийских народов. Это еще раз подчеркивает ее практическую целесообразность. Украинская безрукавка раскрывает богатство и разнообразие приемов народного моделирования, его рациональность, высокую художественность. Не случайно начиная с 1920-х годов до настоящего времени художники-конструкторы при моделировании одежды неоднократно обращались к украинской безрукавке<sup>25</sup>. Существует явная связь между моделями художников 1920-х годов — Н. Оршанской, О. Анисимовой<sup>26</sup> и 1970-х — Г. Мепена, уже упоминавшейся В. И. Григорьевой. Художница за последние два года работала на основе западноукраинских безрукавок и приднепровских керсеток целую коллекцию, которая раскрывает возможности расширения ассортимента современных изделий за счет использования безрукавок (распашных, глухих, безрукавок-накидок) различной длины и пропорций — от укороченных (выше талии) до удлиненных (до колен и ниже). Показана возможность использования различных материалов для создания облегченных и более утепленных безрукавок, соответствующих различным климатическим условиям и временам года. В современных моделях подчеркивается простота и рациональность конструктивных и технологических народных приемов, используемых в данном виде одежды, возможность применения их для массового производства. Творческое использование принципов декорирования народной безрукавки позволило создать современную одежду данного типа различного назначения: повседневную, спортивную, нарядную.

Изучение закономерностей народного моделирования на примере украинского костюма, а также обобщение опыта художников и конструкторов современной одежды в вопросах использования традиций позволяют выделить ряд направлений освоения народного опыта.

В первую очередь это переосмысление и использование прогрессивных приемов народного ткачества, отвечающих требованиям современного производства тканей и отделочных материалов; дальнейшее развитие народных традиций при подборе материалов в зависимости от назначения народной одежды; изучение разнообразных видов народного костюма с целью расширения ассортимента современной одежды; развитие принципов традиционного кроя при поисках новых конструктивных форм одежды.

Не менее важно использование рациональных и высокохудожественных способов обработки отдельных деталей народной одежды в технологии изготовления промышленных изделий; освоение и творческое применение разнообразных видов отделки традиционной одежды, художественных и технических приемов их создания; использование композиционных приемов, лежащих в основе моделирования отдельных компонентов и всего комплекса народной одежды в целом, характеризующего взаимосвязью материала, формы, цвета, отделки, подчинения их конкретному назначению.

<sup>25</sup> См. более подробно: Т. А. Николаева. О направлениях использования народного опыта в современной одежде. — «Швейная промышленность», 1976, № 3.

<sup>26</sup> Г. С. Горина. Народные традиции в моделировании одежды. М., 1974.

**Н. А. Миненко**

**СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ У РУССКИХ КРЕСТЬЯН  
ЗАПАДНОЙ СИБИРИ  
В XVIII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА**

Свадебные обряды у русского крестьянства Западной Сибири в XVIII — первой половине XIX в. почти не нашли отражения в советской историко-этнографической литературе. Тема эта затрагивается лишь в монографии М. М. Громыко<sup>1</sup> в связи с выяснением роли семьи и общины в формировании и сохранении крестьянских традиций. Дореволюционными авторами в отдельных районах края собран значительный материал по крестьянской свадьбе первой половины XIX в., более ранний период не привлек их внимания. Особую ценность представляет работа С. И. Гуляева<sup>2</sup>, в которой содержится детальное описание сельских свадебных обрядов Алтайского горного округа. К описанию приложено 70 текстов свадебных песен. Н. М. Ядринцев, посетивший в конце 70-х годов Барабинскую степь, оставил интересные наблюдения о свадьбах «убегом» у местных крестьян<sup>3</sup>. К тому же времени относятся и материалы по южносибирской свадьбе, приводимые Н. А. Костровым<sup>4</sup>. Сельские свадебные обряды в северной части Западной Сибири довелось наблюдать Н. Григоровскому<sup>5</sup>. Дореволюционные авторы в основном только фиксировали, но не осмыслили и не объясняли материал. Современному исследователю их работы полезны в фактологическом отношении.

Не все интересующие нас записи сибирского свадебного обряда были опубликованы. В частности, в архиве Географического общества (АГО) сохранились подробные описания свадеб у ишимских, ялutorовских, каинских крестьян, а также краткие сообщения о свадебных обрядах других округов Западной Сибири<sup>6</sup>. В большинстве своем — это ответы

<sup>1</sup> М. М. Громыко. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975.

<sup>2</sup> С. И. Гуляев. Этнографические очерки Южной Сибири. — «Библиотека для чтения», т. 90, разд. III, СПб., 1848, с. 1—46. Повторная публикация см. в кн.: «Былины и песни Южной Сибири». Новосибирск, 1952.

<sup>3</sup> «Поездка по Западной Сибири и в Горный Алтайский округ Н. М. Ядринцева в 1878 г.» — «Записки Зап.-Сиб. отдела РГО», кн. 2, Омск, 1880 (далее — Н. М. Ядринцев. Указ. раб.).

<sup>4</sup> Н. А. Костров. Юридические обычаи крестьян-старожилов Томской губернии. Томск, 1876.

<sup>5</sup> Н. Григоровский. Крестьяне-старожилы Нарымского края. — «Зап. Зап.-Сиб. отдела РГО», кн. 1, Омск, 1879, с. 23—25; *его же*. Очерки Нарымского края. — «Зап. Зап.-Сиб. отдела РГО», кн. 4, Омск, 1882, с. 4—30. В 1880 г. в РГО из Томска Н. Костровым была прислана статья «Крестьянская свадьба в Нарымском крае». Статья представляла собой простую компиляцию названных работ Н. Григоровского (см. АГО, разряд (далее — р.) 62, оп. 1, д. 19). Хотя сам Н. Костров лишь оговаривался вскользь, что его статья «составлена по сведениям, собранным почтенным Н. П. Григоровским» — там же, л. 1.

<sup>6</sup> АГО, р. 55, оп. 1, д. 36; р. 61, оп. 1, д. 10, 23, 29; р. 62, оп. 1, д. 3, 8; р. 66, оп. 1, д. 1.

местных священников (датируемые 40—60 гг. XIX в.) на анкету по сбору этнографических сведений, рассылавшуюся Русским географическим обществом (РГО) в 1848 и 1853 гг. В литературе<sup>7</sup> уже указывалось на ценность содержащейся в подобных ответах информации.

Среди материалов РГО особо следует упомянуть работу Н. Абрамова «Ялуторовский округ Тобольской губернии»<sup>8</sup>, частично опубликованную<sup>9</sup>. Запись свадебного обряда не вошла в публикацию.

Элементы характеристики свадебных обрядов сельских жителей Западной Сибири в XVIII — первой половине XIX в. содержатся также в делах Центрального государственного архива древних актов (ЦГАДА), Центрального государственного исторического архива (ЦГИА), архива Ленинградского отделения Института истории СССР АН СССР (ЛОИИ), Ленинградского отделения архива Академии наук СССР (ЛО ААН), Тобольского филиала Государственного архива Тюменской области (ТФ ГАТО), Государственного архива Новосибирской области (ГАНО). Главным образом это судебно-следственные материалы, включающие типологически разнородные источники: доносы церковников, сообщения светской администрации, челобитные сибиряков, протоколы допросов. Сомневаться в их достоверности в данном случае нет оснований: вкрапленные в сообщения обвинителей и ответчиков данные о крестьянской свадебной обрядности никак не могли сказываться на результатах следствия — не было, таким образом, причин для сознательного искажения действительной картины.

О связанных с сельскими свадьбами суевериях оставил краткие заметки геодезист поручик Иван Шишков — автор ответов на анкету В. Н. Татищева (1737 г.)<sup>10</sup> по Томскому и Кузнецкому уездам<sup>11</sup>.

Изучение свадебного обряда сибирских крестьян в XVIII — первой половине XIX в. важно не только для воссоздания картины народного быта, выявления характерных черт общественного сознания сибиряков, но и для понимания этнокультурных связей русского населения Зауралья с жителями Европейской России.

Подобно свадебной обрядности крестьян Европейской части страны, сибирская сельская свадьба XVIII — первой половины XIX в. делилась на три основных периода: досвадебный, собственно свадебный и после-свадебный. Каждый из них в свою очередь состоял из отдельных законченных частей. Число, последовательность, а иногда и содержание этих частей различались, как будет показано, в зависимости от конкретных обстоятельств: территории, времени и формы («добром» или «убегом») заключения брака.

Во всех случаях свадебный обряд начинался со сватовства. Выбор супруга в феодальной Сибири у крестьян мог осуществляться и самой молодежью, и родителями<sup>12</sup>. Если брак совершался «добром», т. е. с обоюдного согласия не только жениха и невесты, но и их родителей, последние играли во время сватовства активную роль. Родители жениха приглашали сваху (реже свата) и поручали ей предварительные переговоры с родителями невесты<sup>13</sup>. Случалось, отец жениха сам «высватывал» сыну невесту или поручал это своему родственнику<sup>14</sup>. Чаше же

<sup>7</sup> М. М. Громыко. Указ. раб., с. 14—18.

<sup>8</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 23 (1863 г.).

<sup>9</sup> «Тобольские губернские ведомости», 1864, № 26—28.

<sup>10</sup> Об этой анкете см.: А. И. Андреев. Очерки по источниковедению Сибири. Вып. 2. М.—Л., 1965, с. 314—323; М. М. Громыко. Указ. раб., с. 11, 12.

<sup>11</sup> ЛО ААН, ф. 21, оп. 5, д. 150.

<sup>12</sup> Н. А. Миненко. Брак у русского крестьянского и служилого населения Юго-Западной Сибири в XVIII — первой половине XIX в. — «Сов. этнография», 1974, № 4; АГО, р. 62, оп. 1, д. 8, л. 14; р. 66, оп. 1, д. 1, л. 3 об.

<sup>13</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 2; АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 51; д. 29, л. 1; р. 62, оп. 1, д. 8, л. 14.

<sup>14</sup> АГО, р. 62, оп. 1, д. 8, л. 14.

«сватовщики» не находились в родственных связях с брачащимися. По архивным документам известно, что посторонние лица выступали в роли сватов при заключении браков рассматриваемого типа и в XVIII в.<sup>15</sup> Поскольку в феодальной Сибири невесту нередко «добывали» с трудом (из-за противодействия ее родителей и по другим причинам<sup>16</sup>), то «доброму» жениху важно было получить возможно более «квалифицированного» свата, что служило известной гарантией успеха при предварительных переговорах с отцом и матерью девушки.

Однако с середины XIX в. ситуация изменилась: сватать стали преимущественно родственники (иногда родители) жениха или невесты, да и сам обряд сватовства упростился<sup>17</sup>. Видимо, сказалось влияние «беглых свадеб». По утверждению наблюдателей, с середины XIX в. «добром» заключались лишь немногие браки, остальные — «убегом»<sup>18</sup>. А при браке «убегом» (без воли родителей невесты) естественным было желание жениха привлекать к «заговору» — в частности на роль сватов — наиболее близких людей, прежде всего родственников. Так, в 1786 г. крестьянин Копытов (Тюменский уезд) поручает «высватать тайно» за него «девку» Арину Зеленовскую своему отцу — Алексею Копытову<sup>19</sup>. В 1827 г. на свадьбе беглой «женки» Прасковьи Назаровой и Данилы Ащеулова (Кузнецкий округ) свахой была тетка жениха<sup>20</sup>. Н. М. Ядринцев также констатирует, что при браке «убегом» у барабинских крестьян родственники жениха (иногда его знакомые) сначала «подговаривают» невесту<sup>21</sup>. Внедрению в быт обычая возлагать сватовство при браке «убегом» на родственников благоприятствовало и то обстоятельство, что от таких сватов не требовалось знания всех тонкостей поручаемого им дела; они должны были лишь уговорить девушку бежать из родительского дома.

Справедливость требует отметить, что и в Европейской России, где «беглые свадьбы» не имели столь широкого распространения, как в Сибири, сватами чаще всего также были родственники<sup>22</sup>. Последнее, однако, вызывалось иными причинами: к западу от Урала при заключении браков гораздо большее значение, чем в Зауралье, имели моменты экономического характера<sup>23</sup>, и сват-родственник активнее отстаивал материальные интересы жениха.

При свадьбе «убегом» ритуал сватовства сводился к тому, что сваха «советовала» девушке «выттить замуж» за определенного человека и «хвалила при том ево состоянии»<sup>24</sup>. Иначе проходило сватовство «добром». В этом случае сваха строго соблюдала «все необходимыя для успеху в таком случае условия»<sup>25</sup>. Входя на крыльцо дома невесты, она непременно ступала на первую ступеньку правой ногой и произносила при этом определенную заклинательную формулу — у южносибирских

<sup>15</sup> ТФ ГАТО, ф. 156, 1762 г., д. 77, л. 13, 13 об.; 1796 г., д. 8, л. 7, 7 об.

<sup>16</sup> Н. А. Микенко. Указ. раб., с. 43, 46, 48, 49; Н. А. Костров. Указ. раб., с. 21.

<sup>17</sup> Н. А. Костров. Указ. раб., с. 15; Н. Григоровский. Очерки Нарымского края, с. 4; ЦГИА, ф. 1290, оп. 4, д. 1, л. 20; АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 1.

<sup>18</sup> Н. Григоровский. Очерки Нарымского края, с. 4; Н. А. Костров. Указ. раб., с. 16; М. Швецова. Из поездки в Риддерский край. — «Записки Зап.-Сиб. отдела РГО», кн. 23. Омск, 1898, с. 14—16; АГО, р. 55, оп. 1, д. 92, л. 10.

<sup>19</sup> ЛОИИ, ф. 187, оп. 2, д. 151, л. 70, 71.

<sup>20</sup> ТФ ГАТО, ф. 156, оп. 22, д. 698, л. 7—20.

<sup>21</sup> Н. М. Ядринцев. Указ. раб., с. 27.

<sup>22</sup> П. С. Богословский. К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чиннов. — «Пермский краеведческий сборник», вып. III, Пермь, 1927, с. 5, 6; Е. П. Бусыгин, Н. В. Зорин, Е. В. Михайличенко. Общественный и семейный быт русского сельского населения Среднего Поволжья. Казань, 1973, с. 135.

<sup>23</sup> Е. П. Бусыгин, Н. В. Зорин, Е. В. Михайличенко. Указ. раб., с. 135; Н. А. Микенко. Указ. раб., с. 45, 50; «Домовая летопись, писанная капитаном Андреевым в 1789 году». М., 1871, с. 20.

<sup>24</sup> ТФ ГАТО, ф. 156, 1796 г., д. 8, л. 7.

<sup>25</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 2.

крестьян, например, такую: «Как нога моя стоит твердо и крепко, так слово мое будет твердо и лепко; тверже камня, лепче клею и серы (сосновой), острее булатного ножа; что задумано — да исполнится»<sup>26</sup>. Через порог сваха также переступала сначала правой ногой. Дружка (главный распорядитель на свадьбе) впервые переступал порог дома невесты также правой ногой, с приговорной формулой: «скок через порог, едва ноги переволок, мохнатый зверь да на богатой двор...» (Ишимский округ)<sup>27</sup>.

Войдя в избу, сваха усаживалась на переднюю лавку непременно под матицей (бревном, поддерживающим потолок)<sup>28</sup>. «Как же... не под матицу сесть, — говорили сибиряки, — ведь под матицу не сядешь, так и в семье связи и ладу не будет»<sup>29</sup>. Это условие соблюдалось при сватовстве и в Европейской России<sup>30</sup>.

Помолчав или заведя «какой-нибудь незначущий разговор», сваха, наконец, обращалась к прямой цели своего посещения. Обязательно «взвеличав» отца и мать невесты по имени-отчеству, она произносила традиционный приговор: «Я пришла с добрым словом, со сватаньем»; «у вас есть товар, а у Петрована Микулаевича и Окулины Онтоновны есть купец; у них есть сын хороший, добрый молодец, а у вас дочь, красна девица...»<sup>31</sup>. Как видно из приведенной записи Н. Абрамова, в Ялutorовском округе бытовало сочетание двух противопоставленных друг другу форм приговора («я пришла с добрым словом, со сватаньем» и «у вас товар, у нас купец»). Отмеченный факт характерен и для Алтая<sup>32</sup>. В других же районах Западной Сибири употреблялась та или другая часть приведенной выше формулы: первая — на юге — у бухтарминских «каменщиков», у крестьян Каинского округа, в районе Томска; вторая — в Притоболье<sup>33</sup>. Обе формулы приговора пришли в Сибирь из Европейской России<sup>34</sup>.

Родители невесты сначала обычно отказывали свахе, отговариваясь тем, что и невеста не доросла до замужества, и приданое не готово. Иногда сваты несколько раз посещали семью невесты, прежде чем добились успеха<sup>35</sup>. Сопротивление отца и матери девушки в начале сватовства объяснялось разными причинами, в том числе и традиционным мотивом борьбы за невесту. Случалось, что родители действительно не были согласны на брак (не желали лишиться работницы, стремились избежать расходов на свадьбу и пр.) и лишь под давлением различных обстоятельств позднее примирялись с ним<sup>36</sup>.

<sup>26</sup> Там же. Похожим был текст наговора свахи в Енисейском крае в середине XIX в. — См. М. М. Громыко. Указ. раб., с. 249.

<sup>27</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 9. Аналогична формула приговора алтайского дружки. — См. С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 35.

<sup>28</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 2; АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 51; р. 62, оп. 1, д. 8, л. 14 об.

<sup>29</sup> М. М. Громыко. Указ. раб., с. 250.

<sup>30</sup> А. Смирнов. Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа. М., 1877, с. 233; Е. П. Бусыгин, Н. В. Зорин, Е. В. Михайличенко. Указ. раб., с. 136.

<sup>31</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 51.

<sup>32</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 2.

<sup>33</sup> А. Белослюдов. Свадебный ритуал «каменщиков» (Материалы по этнографии за- сельщиков Бухтарминской долины). — «Зап. Семипалатинского подотдела Зап.-Сиб. отдела РГО», вып. 7, Семипалатинск, 1913, с. 1; Н. А. Костров. Указ. раб., с. 15; М. Костюрина. Крестьянская свадьба в подгородных деревнях г. Тобольска. — «Ежегодник Тобольского губернского музея», вып. IX, Тобольск, 1898, с. 2; АГО, р. 62, оп. 1, д. 8, л. 14 об.

<sup>34</sup> О бытовании этих формул на Европейском Севере см.: А. В. Гура. Поэтическая терминология севернорусского свадебного обряда. — «Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор», Л., 1974, с. 177.

<sup>35</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 2, 3; Н. А. Костров. Указ. раб., с. 15, 17; АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 51, 51 об.; д. 29, л. 1.

<sup>36</sup> Н. А. Костров. Указ. раб., с. 15, 17; Н. Григоровский. Очерки Нарымского края, с. 4—7.

При успешном сватовстве назначался день рукобитья — сговора. Обычай этот — общий для всей России<sup>37</sup>. Рукобитье происходило в доме невесты: на него обычно приглашали только ближайших родственников с обеих сторон и сватов<sup>38</sup>. Но у ишимских крестьян присутствовали при этом и девушки — подружки невесты<sup>39</sup>.

Сначала велись переговоры между отцами невесты и жениха о свадебных расходах и подарках. «Родитель невестин, — сообщает каинский священник П. Шалабанов (1848 г.), — выговаривает с жениха ведра два или три вина... себе бутылки, жене конец китайки на сарафан и всем кровным своим, дочке или невесте 100 р. асс. денег на поправку...»<sup>40</sup>. У ишимских крестьян в это время самые бедные крестьяне требовали с семьи жениха 9 руб. серебром и ведро вина, «средственные» — 20 руб. и два ведра вина, зажиточные — 30 руб. серебром и три-четыре ведра вина<sup>41</sup>. Деньги, о которых шла речь на рукобитье, назывались «калымом» («В язык наших крестьян, — замечает об этом слове ишимский священник П. Лепехин (1848 г.), — оно вошло от киргиз, которые живут около нас»<sup>42</sup>) или «запросом»<sup>43</sup>. Отметим, что в документах XVIII в. и в подробных описаниях С. Гуляева и Н. Абрамова крестьянских свадеб на Алтае и в Ялutorовском округе нет указаний на заключение во время рукобитья сделок экономического характера; возможно, обычай этот возник в Западной Сибири сравнительно поздно и не был распространен повсеместно.

Договорившись с гостями, родители невесты зажигали перед иконами восковые свечи; отцы «невестин и женихов» подавали друг другу правые руки, «покрыв их платком», а «сватовщик разнимал у них руки»<sup>44</sup>. У ялutorовских и алтайских крестьян по рукам «били» отец невесты и сваха (сват), а разнимал их один из присутствовавших родственников<sup>45</sup>. Вся эта процедура происходила в присутствии жениха. Лишь у ишимских крестьян жених не приглашался на рукобитье<sup>46</sup>. Невеста, по общению С. Гуляева, во время «битья по рукам» находилась в другом помещении или здесь же, но в закутке, за занавеской<sup>47</sup>. У ишимских крестьян девушка была непосредственной свидетельницей «рукобитья». Ее обязанность — всячески препятствовать сговору<sup>48</sup>. После «рукобитья» ишимская невеста дарила свой «плат» будущему свекру. Во всех случаях заканчивалось рукобитье угощением и пением «приличных» песен. Когда сватали вдову или же брак совершался «убегом», все рукобитье состояло в соединении рук жениха и невесты<sup>49</sup>. Позднее эта традиция стала распространяться и на свадьбы, совершавшиеся «добром».

Смысл описанного обряда заключался в торжественном закреплении обещания самой девушки, ее родителей и близких родственников «породниться» со стороной жениха. Для этого совершалось «рукобитье» (соединялись руки), зажигались восковые свечи. Платок, фигурировавший при рукобитье, — предметный символ «девичества» и, следовательно, имел непосредственное отношение к существу договора. Кстати,

<sup>37</sup> См. С. В. Пахман. Обычное гражданское право в России, т. 2. СПб., 1879, с. 49 и др.

<sup>38</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 3; Н. А. Костров. Указ. раб., с. 22; Н. Григоровский. Очерки Нарымского края, с. 9.

<sup>39</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 1 об., 2 об.

<sup>40</sup> АГО, р. 62, оп. 1, д. 8, л. 15, 15 об.

<sup>41</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 1.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Там же. ЦГАДА, ф. 1134, оп. 1, д. 4, л. 124; ТФ ГАТО, ф. 47, оп. 1, д. 4442, л. 1.

<sup>45</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 51 об.; С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 3.

<sup>46</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 1, 2 об.

<sup>47</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 3.

<sup>48</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 1 об.

<sup>49</sup> ТФ ГАТО, ф. 156, 1765 г., д. 145, л. 1, 2; ф. 47, оп. 1, д. 4425, л. 17.

именно платок нередко выступает в роли задатка, который обязательно дает невеста жениху при свадьбе «убегом»<sup>50</sup>. Впрочем, уже в XVIII в. женихи, не полагаясь иногда на силу символов, требовали от невест и более существенного в материальном отношении задатка. Так, в 1765 г. крестьянская дочь Варвара Захарова, согласившаяся выйти тайно за односельчанина Андреяна Андреевских, «по требованию ево... для вероятия, чтоб ей в замужество неотменно за него итти, в ночное время дала ему своих три рубашки, сарафан китайчатой и три холстяных дубаса»<sup>51</sup>. Н. Костров сообщает, что в 60-х годах XIX в. в томских деревнях девушки давали женихам задаток (часто платок) и при свадьбе «добром»<sup>52</sup>. Возможно, мы опять имеем дело с влиянием «беглых» браков на сибирскую свадебную обрядность. Последний вывод, в частности, напрашивается потому, что задаток, случалось, давался «тайно».

«Нарушить рукобיתье... считается бесчестным и заслуживающим порицания», — пишет тот же Костров<sup>53</sup>. Архивные материалы подтверждают, что выдать дочь замуж после рукобיתья за другого жениха означало, по мнению крестьян, поступить «воровски». В 1716 г. кузнецкий пашенный крестьянин Иван Климов жаловался уездным властям, что он «высватал за сына своего Прокофья у пашенного ж крестьянина у Семена Беляева дочь ево Софью при свидетелях... и при них он, Иван, с ним, Семеном... и по рукам бил, а после того вскоре он, Семен Беляев, тое просватанную свою дочь выдал воровски тайно замуж за инаго крестьянина за Омельяна Иванова...»<sup>54</sup>.

Местные власти в подобных случаях руководствовались обычным крестьянским правом и призывали виновных к ответу. Любопытно, что даже выдача девушкой «тайному» жениху символического задатка — платка — при ее последующем отказе бежать из дома считалась достаточным основанием для обращения в официальный суд. В 1786 г. тюменский крестьянин Алексей Копытов сообщал уездному исправнику, что крестьянская дочь «девка Орина Зеленовская» дала «в залог для выходу за сына ево в замужество» «плат бумажный», и он «в надеянии того ее обещания на варенье пив и разные приуготовленные припасы издержал денег пять рублей». Ныне же «та девка от того ее выходу отрекаетца»<sup>55</sup>. Исправник приказал подчиненным разобраться в деле и, если жалоба подтвердится, взыскать с «девки» в пользу Копытовых пять рублей.

Отметим, что в начале XVIII в. само «битие по рукам» свата и отца невесты происходило «на просватанье»<sup>56</sup>; за этим следовал «зговор» между отцом невесты, женихом и, видимо, отцом последнего в присутствии свата. «В нынешнем 1704 году, — рассказывал тюмонец Федор Стафеев, — посылал Агафон Нарымкин свататца на дочери моей девице Софье... Родиона Яковлева Макаровых, и я с ним, Родионом, по любовному договору бил... по рукам, что мне за Агафона дочь мою выдать в замужество, и будучи он, Родион, с ним, женихом, в дом ко мне на зговорни завтрае Ильина дни, и на зговор он, Агафон, не пошел и в то время мне убытки учинил...»<sup>57</sup>. Со временем отмеченный обмен рукопожатиями выделяется из обряда сватовства, сливается со «зговорнями» и получает общее для всей Западной Сибири название «рукобיתье» (кроме «каменщиков», у которых последний обряд именовался «зарученьем»<sup>58</sup>).

<sup>50</sup> ЛОИИ, ф. 187, оп. 2, д. 151, л. 70, 71; ТФ ГАТО, ф. 47, оп. 1, д. 4425, л. 17.

<sup>51</sup> ТФ ГАТО, ф. 156, 1765 г., д. 145, л. 1, 2.

<sup>52</sup> Н. А. Костров. Указ. раб., с. 21, 22.

<sup>53</sup> Там же, с. 22.

<sup>54</sup> ЦГАДА, ф. 1134, оп. 1, д. 4, л. 124.

<sup>55</sup> ЛОИИ, ф. 187, оп. 2, д. 151, л. 71, 71 об.

<sup>56</sup> ЦГАДА, ф. 1134, оп. 1, д. 4, л. 124; ТФ ГАТО, ф. 47, оп. 1, д. 4422, л. 1.

<sup>57</sup> ТФ ГАТО, ф. 47, оп. 1, д. 4422, л. 1.

<sup>58</sup> А. Белослюдов. Указ. раб., с. 1, 2.

При браке «убегом» после рукобיתья вскоре следовало венчание<sup>59</sup>. Когда же свадьба совершалась «добром», вслед за рукобיתьем следовало «смотренье».

С. Гуляев определяет «смотренье» как «торжественное обоюдное представление жениха и невесты будущим родственникам»<sup>60</sup>. Можно, однако, утверждать, что смысл обряда — в «смотре» женихом невесты. В документе 1704 г., например, сообщается о сватовстве тюменца Агафона Нарымкина к «девице» Софье Стафеевой: «...и после того время, — жаловался отец невесты, — он, Агафон, послал ко мне того же... свата Родиона Макарова... чтоб ему, Агафону, дочь мою смотреть и после смотренья того ж дни взять в замужество. И будучи он, Агафон, в дому у меня со сватом и з зятем своим родным и з сестрою своею родною, и я дочь свою на смотренье выводил, и дочь мою он, Агафон, смотрел и со смотренья он, Агафон, из дому моего бежал...»<sup>61</sup>. Как правило, молодые впервые встречались на «смотренье» в качестве жениха и невесты. В Ишимском округе этот обряд сохраняет первоначальное значение до середины XIX в. Здесь жених приезжал в дом к невесте в сопровождении сестры или «хресной» дня через три после рукобיתья (на котором он не присутствовал). Их встречали родители невесты, она сама и ее подружки. Родители «доходят до самых саней, а невеста... остается на крылечке, и, как только жених поклонится, невеста наперед всех уходит в горницу и садится за занавесу»<sup>62</sup>. Затем в горницу входили жених со своей сестрой и все встречавшие их. Гость молился богу, кланялся всем и усаживался на лавку. Вскоре «девицы» — подружки невесты — приглашали жениха за занавесу. Когда жених входил в закуток, невеста подавала ему рюмку вина, дарила платок, а он отдаривал ее деньгами<sup>63</sup>. Затем девушки приглашали за занавесу спутницу «женихову», которой невеста также подавала вина, дарила шаль и получала в качестве «отдарка» деньги. Наконец, гостей угощали за столом хлебом-солью, вином, пряниками, орехами. Провожать их выходили все присутствовавшие. На крыльце невеста дарила жениху «бранья вожжи». Подруги ее садились к жениху в сани; он провозил их вдоль улицы. Девушки пели «разные проголосьные песни». Сани подкатывали снова к крыльцу дома невесты, девушки шли в горницу, а жених уезжал к себе. В ишимских деревнях это свидание молодых называлось «маленьким смотреньицем»<sup>64</sup>.

С появлением жениха на рукобיתье смысл «смотренья» утратился, и кое-где оно вообще исчезло (например, в Каинском округе к 40-м годам XIX в.) или слилось с последующим обрядом «девишником» (в Ялуторовском округе)<sup>65</sup>. На Алтае, где «смотренье» сохранялось и в первой половине XIX в., оно во многом дублировало рукобיתье<sup>66</sup>. Здесь после окончания «смотренья» жених приглашал родителей невесты и ее родственников к себе и угощал их «вечерним столом». Вообще в сибирском крестьянском свадебном обряде приходится постоянно встречаться с подарками и «отдарками», с взаимными угощениями сторон. В этой связи встает вопрос о содержании дарения и угощения на свадьбе. Нам уже приходилось писать о сущности дарения<sup>67</sup>. Корни этого явления — в институте коллективной взаимопомощи. Подарок в древности был

<sup>59</sup> ТФ ГАТО, ф. 156, 1765 г., д. 145, л. 1, 2 об.; Н. М. Ядринцев. Указ. раб., с. 27.

<sup>60</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 7.

<sup>61</sup> ТФ ГАТО, ф. 47, оп. 1, д. 4422, л. 1, 1 об.

<sup>62</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 53 об.

<sup>63</sup> Там же, л. 3 об.

<sup>64</sup> Там же, л. 3 об., 4.

<sup>65</sup> Там же, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 52 об., 53; р. 62, оп. 1, д. 8, л. 15 об., 16 об.

<sup>66</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 3, 8, 9.

<sup>67</sup> Н. А. Миненко. Северо-Западная Сибирь в XVIII — первой половине XIX в. (Историко-этнографический очерк). Новосибирск, 1975, с. 212, 213.

символом, клятвой дарителя в готовности оказать одариваемому во всякое время необходимую поддержку. Получив ответный подарок, даритель тем самым принимал соответствующее заверение от одаренного. Так что ценность подарка заключалась не в нем самом, а в том символическом значении, которое ему приписывалось. Видимо, именно такую роль играли подарки (и угощение) при заключении крестьянских браков. К подобному утверждению, кстати, близок А. Смирнов. «Свадебные дары и отдаривания,— пишет он,— служили... для выражения взаимной дружбы и расположения двух до того чужих, нередко враждебных родов...»<sup>68</sup>.

После «смотренья» обе стороны деятельно готовились к самой свадьбе: варили пиво, запасали «разныя кушанья», мыли избы. «Особенно замечательно,— пишет ишимский священник П. Лепехин (1848 г.),— мытье избы у жениха». Собирались знакомые женщины и девушки, скоблили ножами полы, стены, потолки — все это «с пением разных песен». «Мытниц» угощали хлебом, солью и вином, прокатывали на конях по улицам, а они распевали громко «проголосныя песни», и остальные жители села «догадывались», что у жениха «мыли избы»<sup>69</sup>.

Подруги невесты, гостившие в ее доме от рукобитья до венчания, шили приданое, пели «разныя свадебныя песни». Сама невеста проводила это время «в слезах и вытье»<sup>70</sup>. Нередко обрядовое «вытье» невесты связывают с тягостными представлениями девушки об ожидающих ее тяжелом труде, притеснениях со стороны будущих родственников. Между тем замужество было желанным для девушек событием — как же в противном случае объяснить мотивы самовольного и довольно частого бегства взрослых дочерей из родительского дома? «Матушка Парасковья, пошли жениха поскорее», — записал в середине XIX в. Г. Потанин поговорку, распространенную на Иртыше<sup>71</sup>.

Накануне венчания в доме невесты происходил девичник. На Алтае он включал обед, в котором участвовали невеста и ее подруги; пересылку приданого с «постельницей» в дом жениха; обрядовое расплетание косы невесты; традиционную баню; вечеринку — с участием жениха, его родных и близких, поезжан<sup>72</sup>.

В Ялуторовском и Ишимском округах девичник начинался с «бани»<sup>73</sup> (на Алтае перед «баней» был «обед»). Идти в баню невеста благословлялась у отца и матери. Она просила отца, мать, братьев и сестер расплести ей косу. Каждый из них под причитание девушек-подруг расплетал часть косы, до конца расплетали сами девушки. Затем невеста с подругами отправлялась в баню<sup>74</sup>.

В бане невесту мыли подруги. Они брали с головы невесты мыльную пену, «хлопали ее ладонями, и на которую девицу улетит пена, та, по замечанию их, в этот же год должна выйти в замужество» (Ишимский округ)<sup>75</sup>. По возвращении из бани невеста опять «выла», просила, чтобы мать почесала ее «буйну голову... тихошенько да помалешиньку», а девушки заплели бы ей косу: «...Теперь-то моя девья красота... обернется... ласточкой косаточкой, полетит-то моя девья красота во далече во чисто поле, на кустички на ракиовы. А поедет чужой чужанин на своем добром коне и подстрелит мою девью красоту, а ко мне-то, горемышной,

<sup>68</sup> А. Смирнов. Указ. раб., с. 178.

<sup>69</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 4.

<sup>70</sup> Там же, л. 2 об.; С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 17.

<sup>71</sup> Г. Н. Потанин. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении. — «Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом», вып. IV, СПб., 1864, с. 121.

<sup>72</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 24—26.

<sup>73</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 52, 52 об.; д. 29, л. 4.

<sup>74</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 24—26.

<sup>75</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 4.

придет бабья старость, костылями подпирается и ногами заплетается»<sup>76</sup>.

На этом девичник в ишимских деревнях заканчивался. В других же районах (Алтай, Каинский округ, Ялуторовский округ, Нарымский край)<sup>77</sup> был еще «девичий вечер». К концу дня в дом невесты приезжал жених со своими родными, близкими, поезжанами. Здесь происходило «смотрение» невесты (если оно не предшествовало девичнику). Жених привозил дары: для невесты, вино (в Каинском округе еще пшеничные «каральки»), угощал всех. Девушки пели «величания» молодым, их родителям, тысяцкому, дружке, свахам и получали за это от них подарки<sup>78</sup>. Появление жениха на девичнике не связано прямо с сущностью обряда. Видимо, этот элемент вошел в обряд в сравнительно позднее время. Не случайно на Алтае действия лиц, участвовавших в девичнике (со времени приезда жениха), повторяли то, что уже было раньше на «рукобיתье», «на смотре» (повторялись даже песни)<sup>79</sup>. В Ишимском округе, где крестьянская свадьба сохранила, по нашему мнению, наибольшую архаичность, посещение женихом (в сопровождении родителей, родных, близких и поезжан) дома невесты (происходившее в других районах в конце девичника) являлось уже частью собственно свадебного обряда — «поезда за невестой»<sup>80</sup>.

В день этого посещения у жениха собирались все приглашенные на свадьбу с его стороны и формировался окончательно «храбрый поезд» — свита «молодого князя» — жениха. Главным действующим лицом в «поезде» был дружка. В Сибири им мог стать родственник жениха, но чаще дружку приглашали специально. Дружка, как правило, должен был уметь «ворожить» (впрочем, в ишимских деревнях функции «ворожея» — знахаря — мог выполнять специальный человек, входивший в свадебный «поезд» — «вежливек» или «сторож»<sup>81</sup>), а таковых в родне имел далеко не каждый. Один и тот же человек выступал часто в роли дружки на многих свадьбах. Так, солдатский сын Гаврило Рожнев (Ишимский округ) бывал на многих «крестьянских свадьбах друшкой, якобы для предосторожности, чтобы не приключилось какого вреда, налеплял бывшим при том людям на кресты воск, читая при том молитву, почему простой народ и почитал его вроде колдуна»<sup>82</sup>. Кстати, человек, в одних случаях обрегавший «свадьбу „от порчи“», в других сам мог ее напускать». «Волшебник» села Вагайского Корнило Попов «похвалялся» перед женой местного «пищика» Гурня Добрынина: «Видела ты, Христина, Тимофеева дочь, когда Карпа Харышева давали дочь Дарью замуж за монастырского крестьянина Егора Первухина, что де я зделал над конми, как из двора не пошли и стали дуреть и на дыбы скакать». Тот же Попов не раз ездил в свадебных «поездах» в качестве «сторожа»<sup>83</sup>. Дружку боялись и почитали. «Как задумат хто свадьбу,— говорил крестьянин Тобольского округа Козьма Мороков,— идет к дружке, зовет и кланятца ему в ноги»<sup>84</sup>.

В помощь дружке назначался «подружье». Начальником свадебного «поезда» считался тысяцкий (обычно родственник жениха или его крестный отец) — лицо почетное, но малодействующее. Входили в свиту жениха также «бояре» (или «барины») — большой, средний и меньший —

<sup>76</sup> Там же, л. 4, 4 об.

<sup>77</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб. с. 28—32; Г. Н. Потанин. Указ. раб., с. 139; Н. Григоровский. Очерки Нарымского края, с. 21—23; АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 52 об.; р. 62, оп. 1, д. 8, л. 15 об., 16.

<sup>78</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 28—32; АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 52 об.; р. 62, оп. 1, д. 8, л. 15 об., 16.

<sup>79</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 28—32.

<sup>80</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 4 об.—10 об.

<sup>81</sup> Там же, л. 4 об.

<sup>82</sup> ТФ ГАТО, ф. 156, 1794 г., д. 19, л. 1.

<sup>83</sup> Там же, 1747 г., д. 23, л. 3—40.

<sup>84</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 10, л. 5 об., 6.

и «княжья свашенька». Бояре самостоятельной роли на свадьбе не играли — они под названием «поезжан» лишь выступали в качестве свидетелей при венчании<sup>85</sup>. Кроме того, в Ишимском округе в свадебный «поезд» входили «проводник» и «повозник»<sup>86</sup>. В отношении жениха и невесты слова «князь», «княгиня» употреблялись лишь в день венчания.

В Ишимском округе «поезд» за невестой отправлялся из дома жениха в день девичника; в других районах — в день венчания<sup>87</sup>. Перед отъездом был «стол», где распорядителем являлся дружка. Пиршество заканчивалось, как только гостям выносился сырой гусь. Дружка просил отца и мать жениха благословить «своего милого чада... ехать... по сужено по ряжено, и сужено ряжено понять, и к Божией церкви предстать, и под злат венец стать...»<sup>88</sup>. Родители благословляли сына хлебом-солью (только в Ишимском округе) и «ограждали» его по очереди «крестообразно иконою». «Поезд» по команде дружки (или вежливец) выходил на улицу. Сам дружка шел впереди с «благословенной» иконой, обходил с ней («по солнышку») три раза запряженных лошадей, затем передавал ее большому боярину, и «поезд» трогался<sup>89</sup>. «При отправке вежливец налепляет на кресты всех, кои поедут со свадьбой, воск с какими-то тайными словами», — замечает ишимский священник П. Лепехин<sup>90</sup>.

Обыкновенно «поезд» прибывал в деревню, где жила девушка, утром, в день венчания, и сразу же направлялся в ее дом. Но в Ишимском округе «князь» со своей свитой останавливался сначала в доме свата. Сам сват с дружкой, «погодив немного», отправлялся в дом невесты узнать, все ли там «здорово и благополучно», и просить разрешения прибыть со всем «поездом»<sup>91</sup>. В других районах края это предварительное «проедывание» невесты дружкой происходило перед отправкой «поезда» из дома жениха<sup>92</sup>.

В Ишимском округе, когда «поезд» прибывал к невесте, начиналось новое «смотренье». Жених и его спутники, войдя в избу, «раскрывали» скатерть и усаживались сразу за стол; подавали при этом на стол все свое: «каральки», пироги, вино, стакан, ножик, свечу, подсвечник, даже огонь, «ибо случается, что, если оробеет дружка до поезда войти в избу и взять на свою свечу огня с свечи, горящей в избе невесты, то огонь погашают, и поезд должен входить в потемках»<sup>93</sup>. Невеста с сестрой или подружкой выходила к гостям, делала перед иконами три поклона в пояс, кланялась на все четыре стороны и, постояв немного, опять уходила за занавеску. Тогда спрашивали потихоньку родственники у жениха, «поглянулась ли ему невеста», а у невесты — «поглянулся ли ей жених». «Если поглянулись друг другу жених и невеста, то с обеих сторон объявляют о том вслух». После этого зажигали перед образами свечи и производили окончательное «рукобיתье». Начиналось угощение родных невесты вином от жениха. Невесту выводили из-за занавесы, сажали за стол рядом с женихом; дружка «переменял» у них кольца. Родители невесты и ее подруги провожали гостей в дом свата. Жених угощал провожатых вином, пряниками, орехами; переправлял с ними невесте подарки: чулки, башмаки, шубу, шаль<sup>94</sup>.

<sup>85</sup> ТФ ГАТО, ф. 156, 1747 г., д. 23, л. 40, 40 об.; 1817 г., д. 544, л. 2, 2 об.; 1819 г., д. 333, л. 1—6; С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 33—46; АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 4 об.

<sup>86</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 4 об.

<sup>87</sup> Там же, д. 23, л. 53; д. 29, л. 4 об.—8 об.; С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 34; Н. Григоровский. Очерки Нарымского края, с. 23, 24.

<sup>88</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 7 об.

<sup>89</sup> Там же, л. 7 об., 8; д. 23, л. 53 об.; С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 34, 35.

<sup>90</sup> Там же, д. 29, л. 8 об.

<sup>91</sup> Там же, л. 8 об., 9.

<sup>92</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 34; Н. Григоровский. Очерки Нарымского края, с. 23, 24.

<sup>93</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 9 об., 10 об.

<sup>94</sup> Там же, л. 10, 10 об.

Дальше события развивались примерно одинаково во всех районах<sup>95</sup>. Начиналось одевание невесты к венцу. В ишимских деревнях на нее надевали рубашку и сарафан, сверху еще рубашку и сарафан. За пазуху, под нижний сарафан, клали копейку, пирог, горсть кудели и кусочек мыла, «чтобы счастливо жить в замужестве». Чулки, башмаки, шубу и шаль надевали «жениховы». Затем происходило прощание невесты с родителями, родственниками, знакомыми, приглашенными на свадьбу, и подругами. Все они собирались в горнице. Невеста падала в ноги отцу, потом матери, испрашивала их благословения, плакала навзрыд. Кланялась в ноги своим братьям и сестрам, прощалась с остальными родственниками, а в заключение — с подругами. Они между тем обращались ко всем по очереди с «припевками»:

Благослови-ко, родимый батюшка!  
Награди благословеньем...  
Научи-ко, родной батюшка,  
Как-то жить мне во чужих людях? и т. д.<sup>96</sup>

Иногда это прощание невесты с родным домом происходило уже в присутствии жениха и «поезжан»<sup>97</sup>.

Перед прибытием жениха с «поезжанами» в доме невесты за стол усаживали маленьких ребят, у которых приехавшие должны были «покупать» себе места. Жениху приходилось также выкупать у брата невесты ее косу<sup>98</sup>, которую сваха расплетала под пенье подруг: «...Разстаюсь с тобою, косанька, и с девьей красотой своей»<sup>99</sup>. Случались у «поезда» и другие препятствия. В Каинском уезде, например, девушки иногда прятали невесту «в средину себя» и требовали с жениха дополнительного выкупа. «Когда же присплет последнее время ехать к венчанию,— пишет местный священник П. Шалабанов,— тогда сбежавшийся на сие зрелище народ молодяжнич накрепко запирают ворота или забрасывают дровами... жених, видя сие препятствие, тоже расплачивается с сими людьми вином»<sup>100</sup>.

Перед отправлением в церковь дружка (от имени жениха) подносил подарки родителям и родственникам невесты, угощал каждого привезенным из дома «князя» вином. На стол подавались разные кушанья; ели все, кроме жениха и невесты. Выходили из-за стола, как только ставился на него сырой гусь. Родители невесты благословляли жениха и дочь «образом» и хлебом-солью. Все усаживались в сани, и дружка (или вежливец) «отпускал свадьбу»: «налеплял» воск на кресты (в 40-х годах XVIII в.— в волосы) людям и в гривы лошадям<sup>101</sup>. Воск дружка запасал на целый год; брал его от свечей, которые стояли в церкви во время утреннего пасхального пения. «Потом дружка с плетью за поясом и с образом в руках,— рассказывал тобольский крестьянин Козьма Морозов,— разпьепьяной, ходит вокруг всех коней и телег свадебщиков... трижды и ревет... во все горло: „Христос воскрес“, как будто венчательно...»<sup>102</sup>. Действия дружки должны были предотвратить беду — «порчу» свадьбы «лихими людьми». При отъезде «поезда» нередко стреляли в воздух из ружей<sup>103</sup>.

<sup>95</sup> Там же, л. 10 об., 11; д. 23, л. 54—57; р. 62, оп. 1, д. 8, л. 16, 17; С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 35—39; И. Григоровский. Очерки Нарымского края, с. 26—28.

<sup>96</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 52 об., 53; С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 32, 33.

<sup>97</sup> Там же, д. 29, л. 10 об.

<sup>98</sup> Там же, д. 23, л. 56 об.; р. 62, оп. 1, д. 8, л. 16, 16 об.

<sup>99</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 38, 39; АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 10 об.

<sup>100</sup> АГО, р. 62, оп. 1, д. 8, л. 16 об., 17.

<sup>101</sup> ТФ ГАТО, ф. 156, 1747 г., д. 23, л. 40 об.; ЛО ААН, ф. 21, оп. 5, д. 150, л. 83.

<sup>102</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 10, л. 6.

<sup>103</sup> Г. Спасский. Путешествие по южным Алтайским горам в 1809 году.— «Сибирский вестник», ч. 4, 1818, с. 97.

Ко времени возвращения «поезда» с молодыми из церкви в дом жениха сюда уже привозили от родителей невесты ее приданое (если оно не было доставлено раньше), состоявшее обычно из одежды и постельных принадлежностей, иногда — пряжи «для тканья», некоторого количества зерна, нескольких голов скота<sup>104</sup>. Новобрачных встречали песнями. Отец и мать жениха (у ишимских крестьян также его «хресной и хресна») у крыльца благословляли молодых иконой, хлебом и солью. В Каинском округе сваха посыпала головы новобрачных хмелем, случалось, также овсом и маком.

Тысяцкий вводил молодых в дом — невеста переступала, таким образом, черту, отделявшую ее прежний девичий мир от нового — мира домашней жизни замужней женщины. У каинских крестьян на столе бывала к этому моменту «приготовлена навареная свиная голова, вся украшенная и испещренная настриженными бумагами разных красок»<sup>105</sup>.

Перед началом свадебного «пира» происходило «окручивание» молодой; свахи, закрыв ее от посторонних глаз, заплетали ей волосы в две косы и, «окрутив» их вокруг головы, надевали сверху кокошник и повязывали платок. Затем новобрачным подавалось зеркало, они смотрелись в него и целовались<sup>106</sup>.

Наконец, начиналось угощение всех присутствующих, в том числе приглашенных заранее гостей, обедом. После третьего-пятого блюда молодых уводили в приготовленное помещение — «на подклет»<sup>107</sup>.

На следующее утро сваха и дружка поднимали молодых. Те выходили к гостям, все поздравляли их, пили за их здоровье, пели и веселились. Сваха, сняв с «молодухи» рубашку, отправлялась с дружкой или тысяцким к отцу и матери невесты. Их благодарили за хорошее воспитание дочери (если были к тому основания) и приглашали на торжество в дом молодого. В этот день здесь собирались все родные и близкие с обеих сторон, и угощение их продолжалось иногда более десяти часов<sup>108</sup>.

У ишимских крестьян молодых перед большим «столом» водили в баню — для «очищения». Баню топили «для смеху» голиками, вместо горячей воды «употребляли снег». В бане молодая угощала провожатых пивом и вином. Этот обряд назывался здесь — «быть у молодой на белилах». Тут, по словам очевидца, случалось «довольно шуток». В баню на клюке или помеле «приезжала» свекровь — в мохнатой шапке и в шубе «вверх шерстью» (в целях все того же «благополучия и плодородия»), в штанах или ченбарах, с колокольчиком и плетью. Молодая дарила ей в бане рубаху, надевая подарок прямо на шубу и кланяясь, а свекровь при этом стегала «молодуху» плетью<sup>109</sup>. Шутки, комедийные сцены, смех, в обилии присутствовавшие на заключительном этапе свадьбы, были «социальным, коллективным ощущением непрерывности жизни»<sup>110</sup>.

В этот же день (у ишимских крестьян — на третий день после венчания) «молодуха» выметала специально натасканную в избу солому. И чем «более ее выносит из избы, тем более ее прибывает. Тогда молодая догадывается и всех в избе цалует, и ее мучат до утомления». Гости бросали в солому деньги — в дар молодой<sup>111</sup>. Обычай подметания избы (выметания соломы) был, по свидетельству А. Смирнова, распространен и в других районах России<sup>112</sup>.

<sup>104</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 11, 11 об.; р. 62, оп. 1, д. 8, л. 17 об.; ГАНО, ф. 105, оп. 1, д. 2, л. 163; Н. А. Костров. Указ. раб., с. 24.

<sup>105</sup> АГО, р. 62, оп. 1, д. 8, л. 17 об.

<sup>106</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 58 об., 59; д. 29, л. 11 об.; р. 62, оп. 1, д. 8, л. 18.

<sup>107</sup> АГО, р. 62, оп. 1, д. 8, л. 18; р. 61, оп. 1, д. 23, л. 59 об., 60 об.; д. 29, л. 12; С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 46.

<sup>108</sup> С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 46.

<sup>109</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 12, 12 об.

<sup>110</sup> См. М. М. Громыко. Указ. раб., с. 99.

<sup>111</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 61 об., 62; д. 29, л. 12 об., 13; р. 66, д. 1, л. 3 об.

<sup>112</sup> А. Смирнов. Народные способы заключения брака. М., 1878, с. 11.

На третий день после венчания молодая пекла блины и угошала ими всех, участвующих в свадебных торжествах. Они же ей «на блины дарят кто что поусердствует»<sup>113</sup>.

По окончании «пиршеств» у молодого следовали «хлебины» — угощение в доме родителей невесты. Сюда приезжали новобрачные, созывались родственники и знакомые. Последние в свою очередь устраивали в своих домах «столы» с приглашением молодых и всех «свадебщиков». Гуляние продолжалось в течение нескольких дней<sup>114</sup>.

В случае брака «убегом» «пир» в доме новобрачного шел описанным выше порядком, но в отсутствие родителей невесты<sup>115</sup>. Переговоры с ними велись позднее, чаще на масленицу, в «прощенные дни». Отец и мать ее сперва не сдавались, «куражились», но в конце концов примирались с молодыми и сватами. Молодые привозили вино, созывались родные и знакомые, и начинался «пир» у родителей невесты. В конце «пира» передавалось приданое<sup>116</sup>.

В целом приведенный материал свидетельствует о наличии локальных особенностей традиционной крестьянской свадьбы в разных районах Западной Сибири. Видимо, «классическими» могут считаться свадебные обряды ишимских крестьян, сохранившие во многом и к середине XIX в. первоначальное содержание и значение. В других же рассмотренных районах свадебный обряд трансформировался в большей степени под влиянием, в частности, «беглых» браков, имевших в крае широкое распространение. При всем том есть основания говорить о едином западно-сибирском варианте общерусского свадебного обряда.

<sup>113</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 1, л. 3 об.; д. 29, л. 12 об., 13.

<sup>114</sup> Там же, д. 29, л. 13; *Н. Григоровский*. Очерки Нарымского края, с. 30.

<sup>115</sup> *Н. М. Ядринцев*. Указ. раб., с. 27—29; *Н. Григоровский*. Крестьяне-старожилы Нарымского края, с. 23, 24.

<sup>116</sup> Там же.

**А. А. Лебедева**

## **РОЛЬ МАТЕРИАЛЬНЫХ КОМПОНЕНТОВ В ТРАДИЦИОННОМ СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ СИБИРИ**

(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX В.)

Многие стороны русского крестьянского свадебного обряда не раз детально рассматривались различными исследователями XIX—XX вв. Однако крестьянская свадьба в русских селениях Сибири в печати освещалась очень мало. Материал на обширной территории Сибири собирался очень локально и почти не публиковался. В большинстве публикаций свадьба рассматривалась попутно с другими явлениями жизни населения<sup>1</sup>. Имеется ряд довольно больших статей о русской свадьбе в Западной Сибири<sup>2</sup>, подобных же публикаций на материалах Восточной Сибири совсем немного<sup>3</sup>. В современных работах о русском населении Сибири проблемы брака также нередко исследуются попутно с другими вопросами<sup>4</sup>. Лишь в отдельных статьях они являются основными, но рассматриваются, как правило, в плане юридическо-правовом<sup>5</sup>. Видимо, этот ракурс послужил причиной того, что сложилось впечатление об отсутствии у русского старожильского населения Сибири своей специфики свадебного обряда.

Сибирь обширна и многообразна как по своим географическим и экономическим условиям, так и по степени контактов различных групп

<sup>1</sup> В. Т. Плотников. Этнографические заметки.— «Тобольские губернские ведомости», 1859, № 5; И. С. Поляков. Письма и отчеты о путешествии в долину р. Оби по поручению Академии наук. СПб., 1877; Б. Г. Герасимов. В долине Бухтармы.— «Записки Западно-Сибирского подотдела РГО», вып. V. Семипалатинск, 1911, с. 73—75; С. И. Гуляев. Этнографические очерки Южной Сибири.— «Библиотека для чтения», т. 90, СПб., 1848.

<sup>2</sup> М. Н. Костюрина. Крестьянская свадьба в подгородных деревнях г. Тобольска.— «Ежегодник Тобольского Губернского музея», вып. IX, Тобольск, 1898; Н. О. Осипов. Ритуал сибирской свадьбы.— «Живая старина», вып. I, СПб., 1893, с. 96—114; Ф. Зобнин. Свадебные обряды и обычаи среди казачьего населения Устькаменогорского уезда.— «Памятная книжка Семипалатинской области на 1900 г.», вып. IV; С. П. Капка. Свадебный обряд, песни и заговоры Томского округа.— «Записки Уральского общества любителей естествознания», т. XXV, Екатеринбург, 1905, с. 35—61; А. Белзлюдов. Свадебный ритуал «каменщиков». — «Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела РГО», вып. X, 1915.

<sup>3</sup> Н. И. Кашин. Свадебные обычаи приаргунцев.— «Вестник русского географического общества» (далее — «Вестник РГО»), ч. 12, СПб., 1860, с. 147—182; М. Овчинников. Старинная свадьба в с. Рыбинском Канского уезда Енисейской губ.— «Сибирский архив», Иркутск, 1912, № 11—12, с. 888—898.

<sup>4</sup> Л. М. Сабурова. Культура и быт русского населения Сибири. Л., 1967, с. 180—184; А. А. Лебедева. К истории формирования русского населения Забайкалья, его хозяйственного и семейного быта.— «Этнография русского населения Сибири и Средней Азии». М., 1969, с. 163—166; *её же*. Семья и семейный быт русских Забайкалья.— «Быт и искусство русского населения Восточной Сибири». Новосибирск, 1975, с. 91—97.

<sup>5</sup> См., например, Н. А. Миненко. Брак у русского крестьянского и служилого населения Юго-Западной Сибири в XVIII — первой половине XIX века.— «Сов. этнография» 1974, № 4, с. 37—54.

русских с другими народами. В сложении свадебного ритуала и брачных отношений большую роль играла здесь степень контактов. Изучение процессов взаимодействия с соседними народами и его результатов для этнографа гораздо интереснее, чем констатация чего-то уже утвердившегося и постоянного.

В этнографической литературе уделялось недостаточное внимание материальной стороне свадебного ритуала, что не позволяло вскрыть особенности русской свадьбы в Сибири и ее вариантов. Почти не был освещен вопрос о приданом невесты, о его происхождении, составе и назначении, о характере даров на свадьбе и т. д.

Наши полевые материалы, собранные в русских селениях Сибири<sup>6</sup>, и рукописи, выявленные в архивах<sup>7</sup>, дают возможность подробно охарактеризовать материальные компоненты свадьбы. Они составляли существенную часть свадебного обряда и всегда играли важную роль на всех этапах (предсвадебном, свадебном и послесвадебном) традиционного свадебного обряда на всей территории расселения русских в Сибири.

К материальным компонентам свадебного обряда мы относим предметы традиционной свадебной одежды жениха и невесты и специфически обрядовые элементы этой одежды у других участников свадьбы; приданое невесты, на которое затрачивались большие средства; «дары», по традиции и взаимному согласию готовившиеся обеими сторонами и подносившиеся на разных этапах свадебного обряда, а также свадебные дары жениху и невесте от родственников и друзей.

Материальным компонентом свадьбы является и еда, отличавшаяся изобилием как в доме невесты, так и в доме жениха. Договором сторон определялось количество *столов и перемен*, продолжительность свадебного пира. К свадьбе обязательно варили много пива — «без пива свадьбы не сделаешь», — гласила народная поговорка. На свадьбах среднего достатка на стол подавалось не менее девяти блюд<sup>8</sup>, на богатых бывало и до 30 перемен кушаний<sup>9</sup>, а застолье длилось десять и более часов. Обильными были и послесвадебные традиционные угощения в доме родителей молодой (так называемые *переездины*, *хлебны* или *блины*), у родственников, гулявших на свадьбе, а также заключительное большое застолье в доме молодых во время гуляния, известного в ряде мест Западной Сибири под названием *коральки*.

К материальным компонентам мы относим также снаряжение свадебного поезда. Свадьба среднего достатка имела 5—8 повозок (с обеих сторон), запряженных парами и тройками коней. Сбруя на них сверкала начищенными медными бляхами, дуга украшалась разноцветными лентами. В свадебных поездах Курганского и Ялуторовского округов Тобольской губернии лошадей покрывали коврами, подпруги также были яркие, ковровые и тканые гарусные вожжи. Такой поезд обычно был очень красочен и двигался под залиvistый звон поддужных колокольцев — *брякунцов* и нашейных — *шаркунцов*<sup>10</sup>. Свадебный поезд «охраняли» верховые всадники, обычно с ружьями. В горных

<sup>6</sup> Научный архив Ин-та этнографии АН СССР (далее — АИЭ), Материалы комплексной экспедиции. Забайкальский отряд. Записи А. А. Лебедевой, 1960, л. 28, 54, 75, 114, 115, 169, 170, 176—178; АИЭ, Материалы Западно-Сибирской экспедиции. Курганский отряд. Записи А. А. Лебедевой, 1970, 1972 гг.

<sup>7</sup> Архив Географического общества СССР (далее — АГО), ф. 59, оп. 1, д. 7, 13, 17; ф. 61, оп. 1, д. 23, 29, 33 и др.; Центральный государственный исторический архив СССР (далее — ЦГИА), ф. 560, оп. 27, д. 86, 87; ф. 1274, оп. 1, д. 3; ф. 1290, оп. 6, д. 333.

<sup>8</sup> М. Н. Костюрина. Указ. раб., с. 8; М. Овчинников. Указ. раб., с. 10.

<sup>9</sup> А. Абрамов. Ялуторовский округ Тобольской губ. 1863. — АГО, ф. 61, оп. 1, д. 23, л. 62.

<sup>10</sup> Брякунцы — медные бляхи с кольцом, прикрепленные на верхней части хомута; во время езды кольцо, падая на бляху, звенит; шаркунцы — пустые медные шарики с дробью, нашитые на кожаный ошейник, надеваемый на шею лошади. В Западной Сибири шаркунцы привязывали также и к сбруе.

районах юго-восточной части Тобольской губернии жених и невеста в сопровождении гостей ехали венчаться верхом на «серебряных» седлах работы казахских мастеров, выполненных по специальному заказу. «Серебряные» седла изготовляли из хорошей кожи и украшали серебряными узорными пластинками<sup>11</sup>.

Свадьбы в русских селениях Сибири справляли обычно осенью (по окончании полевых работ, когда убран урожай, заготовлены корма для скота) и зимой — до масленицы. Изредка свадьбы устраивались весной, по окончании сева. В восточных районах Забайкалья зимой свадебный поезд состоял из праздничных санок с конной запряжкой, весной же все ехали верхами на нарядных седлах работы бурятских мастеров.

По традиции<sup>12</sup>, за день-два до свадьбы в дом жениха приглашались женщины и девушки «скоблить» пол, стены и потолок. По завершении работ «мытниц» хорошо угощали и катали в повозках по улицам села, оповещая тем самым жителей, что у жениха мыли избу.

В ходе изучения материальной культуры русского населения Сибири и его этнокультурных связей выявилось своеобразие свадебной обрядности этого региона и в то же время обнаружилось аналогии с элементами северорусской и южнорусской свадеб. Некоторые элементы сибирского варианта русского свадебного обряда и его материальных компонентов были заимствованы у других народов, в соседстве с которыми русские на территории Сибири жили издавна.

Так, например, в ряде старожильческих селений Сибири, хотя и в разной степени, бытовал калым. Л. М. Сабурова отмечает в своей книге<sup>13</sup>, что на Ангаре за дочерьми давали приданое, а на Илеме, наоборот, покупали жен. Исследователи быта русского населения Западной Сибири М. Н. Костюрина и И. С. Поляков считали, что калым русские заимствовали у татар. Калым прослеживался и в старожильческих русских селениях Забайкалья, где русские жили в соседстве с бурятами и эвенками. Его размер оговаривали во время «рукобитья», когда отец невесты требовал за нее выкуп. Жених должен был предоставить вино для угощения на свадьбе или дать денег на вино и различные продукты (мясо, хлеб, кирпичный чай), а также «потник» (войлок) для невесты<sup>14</sup>. Калым у русских старожиллов обычно был незначительным и весь уходил на подготовку свадьбы. Выражался он в натуральных продуктах и в незначительных подарках невесте и ее родным и существовал лишь в тех селениях, где русские жили в близком соседстве и тесном общении с другими народностями (татарами, бурятами, эвенками). Мы склонны считать, что в русских селениях Сибири в XIX — начале XX в. бытовал лишь заимствованный у соседей термин «калым», утративший свое первоначальное содержание и означавший материальную помощь жениха невесте и ее родителям на свадебные расходы. Исследователь М. Н. Костюрина пишет, что «при сватовстве подробно выговаривался «калым» или «дары» за руку невесты»<sup>15</sup>. Это высказывание подтверждает наше положение о бытовании термина «калым», равнозначного «кладке». У восточных славян выкуп невесты известен издревле («золотая гривна»). Он прослеживался в Тобольской губернии как «кладка» и в начале XX в. «Кладку» «выго-

<sup>11</sup> Е. Э. Бломквист, Н. П. Гринкова. Хозяйственный быт бухтарминских старообрядцев. — «Бухтарминские старообрядцы». Л., 1930, с. 56.

<sup>12</sup> П. Лепехин. О свадьбах крестьян Тобольской губ. Ишимского уезда Истоминского прихода. — АГО, ф. 61, оп. 1, д. 29, л. 7; АИЭ, материалы комплексной экспедиции. Забайкальский отряд. Записи А. А. Лебедевой, 1960 г.

<sup>13</sup> Л. М. Сабурова. Указ. раб., с. 181.

<sup>14</sup> Н. И. Кашин. Указ. раб., с. 152; АИЭ, Материалы комплексной экспедиции. Забайкальский отряд. Записи А. А. Лебедевой, 1960 г.

<sup>15</sup> М. Н. Костюрина. Указ. раб., с. 4.

варивали» с жениха во время «сговора», в качестве материальной помощи «на подъем» или на «отлив» невесты (на свадебный наряд, на подарки во время свадьбы и др.).

В свадебном ритуале (как и в его основных материальных компонентах) в разных регионах Сибири наблюдались определенные различия.

Свадебный обряд складывался из многих компонентов. Он изобилует торжественными церемониями, подчеркивавшими важность события, происходящего в жизни человека, семьи, общества.

Русская свадьба конца XIX — начала XX в. в Сибири основывалась в целом на самобытной традиции, истоки которой уходят в очень далекие времена славянской истории. Так, например, в Курганском и Шадринском уездах Тобольской губ. в XIX в. проводился смотр невест, причем в Шадринском весной, а в Курганском зимой. Весенняя выставка невест отмечена путешественниками середины XIX в. в Великом Устюге, Новгороде и Котельниче<sup>16</sup>. Обычай весенней выставки невест до 80-х годов XIX в. сохранялся в Петербурге<sup>17</sup>. Смотр невест в разных местах проводился в разные сроки и имел свои локальные особенности. В Великий Устюг молодые девушки, собиравшиеся выйти замуж, приплывали на лодках, паромках и челноках со своим приданым и располагались в ряд на площади. В Вятке и Котельниче девятое воскресенье после пасхи известно как «девичий праздник», когда девушки надевали лучшие наряды с намерением привлечь женихов. Публичный «выбор невест» издавна ежегодно проводился в Новгородской губернии. Он приурочивался к весеннему престольному празднику и сопровождался народными гуляньями и ярмаркой.

Выставка невест в Курганском и Шадринском уездах также сопровождалась народным гуляньем и ярмаркой. Так, в село Чернавское Курганского уезда на смотр съезжались за несколько сот верст невесты и женихи с родителями. Приехавшие нанимали квартиры, где размещались на несколько дней. Обычно они привозили с собой и наряды для невест, чтобы показать их приданое.

Следует отметить демонстрационный, показательный характер свадьбы на всем пространстве Сибири. Экономическая сторона брака выступала на первый план в обрядовых действиях во время «сговора» и «девишника» в доме невесты, осмотра хозяйства жениха родными невесты, а также в ходе самой свадьбы. Нередко из-за больших расходов на свадебное угощение семья в целях экономии продуктов долгое время жила впроголодь. Возможно, именно это способствовало развитию в XIX в. обычая помощи однообщинников и родственников при проведении свадьбы. В Забайкалье и в Западной Сибири его называли *помощь* или *таскание*. Помогать начинали за неделю-две до свадьбы или накануне ее. Например, в Восточном Забайкалье приглашенные на свадьбу приходили накануне дня свадьбы в дом жениха и *кланялись* ему калачом или птицей, т. е. дарили пироги, кур или другую птицу<sup>18</sup>. Существовал традиционный перечень того, что можно и что не полагалось приносить на свадьбу. Этот перечень в разных районах был свой, но по всей Сибири никогда не дарили на свадьбу ржаную муку. В Забайкалье было принято приносить битую, обработанную птицу (кур, уток, гусей), а на юге Тобольской губернии — только живую.

<sup>16</sup> «Обзор этнографического и сельскохозяйственного состояния Курганского округа и г. Кургана Тобольской губернии». Курган, 1895; ЦГИА СССР, ф. 1290, оп. 6, д. 333, л. 1—78; Дм. Зеленин. Котельнический праздник «Все святые» и выставка невест. Вятка, 1906, с. 7, 8.

<sup>17</sup> Н. П. Гринкова. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту. — «Сов. этнография», 1936, № 2, с. 39.

<sup>18</sup> А. А. Лебедева. Семья и семейный быт русских Забайкалья, с. 96; Н. И. Кащин. Указ. раб., с. 157.

Н. О. Осипов отмечает для Алтая другой вид помощи при подготовке свадьбы — снабжение провизией подружек, помогавших в доме невесты готовить приданое. В этом случае припасы выделяли семьи, принимавшие затем участие в свадьбе<sup>19</sup>.

Немалые затраты вызвала подготовка «приданого» невесты и свадебных даров невесты родным жениха и жениху. В состоятельных семьях после сговора подружки невесты недели две, а то и больше помогали ей шить приданое. В богатых семьях нередко нанимали и рукодельниц, которые шили и вышивали одежду для невесты и готовили

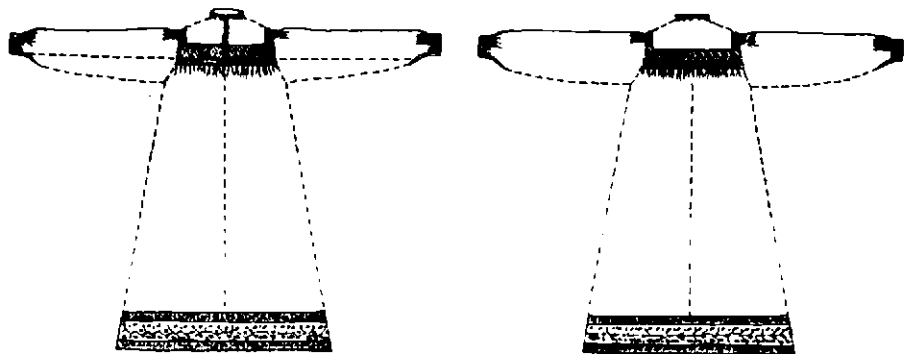


Рис. 1. Свадебная рубашка невесты. Конец XIX в. Тобольская губ., с. Покровское

дары, если приданое заранее не было подготовлено в нужном количестве. Приданое, как правило, было значительным даже у девушек-сирот, которым помогали родственники. Невесте-сиротке помимо помощи продуктами на свадебное угощение помогали справиться приданое: во время *девишника* ей дарили материю на одежду, головные платки, шали, скатерти, а на обзаведение хозяйством — ягнят, телят, кур, а также деньги. Возможно, были и другие варианты помощи, еще не зафиксированные этнографами.

В некоторых семьях, главным образом состоятельных, приданое начинали готовить, когда дочери исполнялось 6—7 лет, а иногда и с первого года рождения. В отдельных районах Сибири такой обычай существовал до середины XX в.

Приданое готовили в зависимости от благосостояния семьи, но всегда полагалось «справить постель», куда входили *потники* и шубные одеяла (в районах развитого животноводства) или перины. Обязательно готовили несколько подушек с «чехлами» — наволочками и *полог* к постели. В приданое всегда давали скот — лошадь, корову, поросенка, овцу, кур. У бухтарминских старообрядцев, особенно у зажиточных, невеста непременно получала в приданое лошадь, чтобы в новой семье иметь свое средство передвижения. (Ходить же пешком на работу на отдаленные заимки или в гости считалось неприличным для зажиточных семей, да и трудно было преодолевать большие расстояния). Необходимо отметить, что для обеспечения благополучия будущей семьи стремились давать в приданое или дарить живность с приплодом — корову с теленком, овцу с ягнятами, курицу с цыплятами, утку с утятами и т. д.

Обычно готовили много одежды — *лопотины*. Как правило, в приданое входили различные бытовые тканые и вышитые изделия — полотенца для интерьера, а также *рукотерники*, *наквашенники*, *настольники* (скатерти), *насандучники* и др. В зажиточных семьях в приданое входили самовар, посуда, вилки и т. п. В Тобольской губернии коврами

<sup>19</sup> Н. О. Осипов. Указ. раб., с. 98.

устилили свадебную повозку и покрывали ими лошадей (в богатых хозяйствах).

Крестьянская девушка обычно сама ткала холсты, сукна и сама же шила из холста подвенечную рубашу, украшенную по подолу тканым или вышитым узором. Тканый узор ромбовидной формы на свадебной рубаше сохранялся в селениях Тобольской губернии до 1920-х годов, что свидетельствует об устойчивости орнаментального сюжета.

Получив в приданое праздничную одежду, женщины наиболее дорогие вещи берегла для своих дочерей. Да она и не успевала их износить, так как надевала редко, главным образом в большие праздники. По неписаным законам, повседневной и праздничной одежды, полученной в приданое, должно было хватить женщине на несколько лет, чтобы не было попреков в семье мужа. В состав приданого входили также белые холсты и пестрядь для шитья одежды мужу, детям и себе.

В Забайкалье и в южных селениях Тобольской губернии невесты должны были готовить в большом количестве многоцветные скатерти: шерстяные, так называемые *сукманки* (Забайкалье) и полушерстяные — настольники (Тобольская губерния). В крестьянских и казачьих семьях скатерти в приданое готовили и в начале XX в., хотя казачки обычно заказывали их, а также полотенца и холсты крестьянкам-мастерицам («узорницы за цепы»), умевшим с большим искусством выполнять на крестьянском ткацком стане ткани с разнообразными узорами.

Стол после венца в доме молодого накрывали скатертями молодухи, причем одновременно их стелили несколько — одна на другую и одну наряднее другой. Впоследствии эти скатерти стелили в большие праздники. Со сменой блюд снималась и очередная скатерть — сколько перемен на столе, столько и скатертей.

Свидетельством трудолюбия невесты были свадебные полотенца, которые она изготовляла в большом количестве. В богатых семьях раздаривалось до 30 *дарных* полотенец; помимо этого многочисленные полотенца разного назначения привозились в дом жениха. Полотенца утилитарного типа — *рукотерты* и *утирки* отделялись тканым узором и вышивкой в меньшей степени, чем большие стеновые, которые служили украшением крестьянского интерьера. К стеновым пришивали еще крестьянские кружева и полоски кумача. Как только привозили приданое в дом жениха, полотенца развешивали для показа на иконы, на зеркало и по стенам *на спичках* (специальных деревянных гвоздях). «У кровати на занавес подвеса три вдвое сложенных красивых поло-

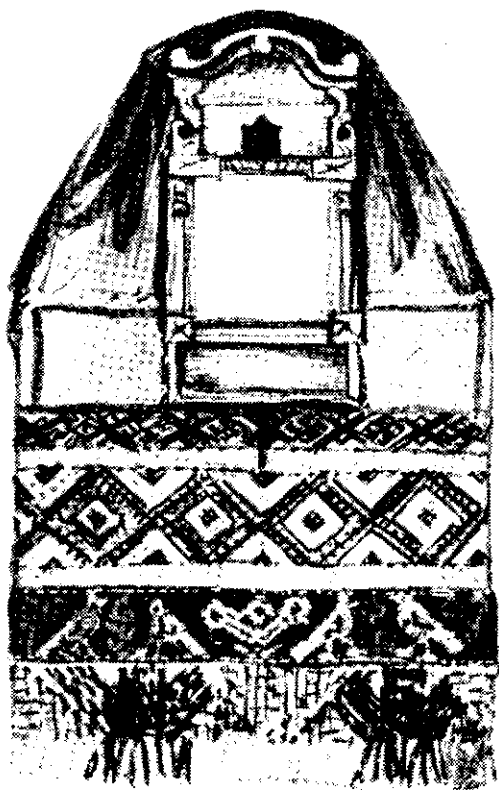


Рис. 2. Стеновое полотенце. Вторая половина XIX в. Тобольская губ., д. Бутаково

тенец навешивали», — вспоминали пожилые крестьянки свою свадьбу или свадьбы своих подружек<sup>20</sup>. Потом нарядные полотенца развешивали по большим праздникам в горнице.

В казачьих семьях не было такого обычая, но молодая должна была запастись полотенцами для бытового пользования на всю семью мужа.

В крестьянских селениях Забайкалья невеста получала в приданое *швейку* и корневую нарядную прялку. Если прялка оказывалась не корневой, а составной, то над невестой смеялись: «Какие твои родители ленивые, нерадивые, даже не могли найти корня на прялку». Таким образом, прялка свидетельствовала о трудолюбии родителей невесты, а тем самым и ее самой. Интересная аналогия прослеживается на Украине, где родители молодого уже после свадьбы приезжали в дом родителей невестки с пряниками, выпеченными в форме прядущей на прялке женщины (*пряхи*) и печеньем в форме бочки (*барило*). Пряху дарили матери невесты со словами: «Мы взяли у вас работницу пряху, вот вам взамен от нас работница пряха», барило отцу — «Мы взяли у вас водоноску, возьмите вместо нее бочку для воды»<sup>21</sup>.

Большое место в свадебном ритуале по традиции занимали *дары*. Они начинались со дня сватовства. Первые дары, или *товар*, приносил в день сговора сват. Товар обычно состоял из ситца или цветной дабы — на сарафан, одного-двух платьев и рубашки, платка на голову и двух наволочек для подушек (если жених был из состоятельной семьи). Если родители невесты принимали товар, то жених уже не мог получить отказа. Церемония заканчивалась веселым застольем. Родители невесты и сват уславливались о «девишнике». Иногда на сговор со сватом приезжал отец жениха. Сразу после сговора невеста дарила ему шейный *плат*, будущий свекор отдаривал ее деньгами. В некоторых селениях дары в день сговора или заручения называли «малыми», те же, которые подносили в последующем, — «большими».

В разных районах Сибири существовал и свой набор даров и строгая последовательность одаривания. «Выработанный веками ритуал, — отмечал Н. О. Осипов, — не только крайне сложен, но вместе с тем и обязателен, если только брачующиеся желают, чтобы их свадьба считалась приличной»<sup>22</sup>.

Если жених жил далеко от невесты, то приезжал к ней только с традиционным *приносом* (подарками), а если близко, то ездил один-два раза в неделю с орехами, конфетами, байховым чаем и т. д., смотря по достатку. В число традиционных подарков входил материал на платье невесте<sup>23</sup>.

Архивные материалы середины XIX в. по Истоминскому приходу Ишимского уезда свидетельствуют о большом значении даров в свадебном обряде и о том, что большие свадебные дары обуславливались договором двух сторон<sup>24</sup>. При сватовстве выговаривались дары, свидетельствующие о рукоделии невесты, которые она должна приготовить жениху и его ближайшим родным.

Иногда, если жених был незнаком родителям невесты, они настаивали на смотринах. В этом случае жених приезжал к невесте со своими родителями, крестной и близкими родными. Он привозил подарки и угощение (Забайкалье и некоторые уезды Тобольской губернии).

<sup>20</sup> АИЭ, Материалы Западно-Сибирской экспедиции. Курганский отряд. Записи А. А. Лебедевой, 1972 г., л. 138—169.

<sup>21</sup> Е. Карачевская. Свадебный подарок на Украине. — «Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР», II, 1926, с. 196.

<sup>22</sup> Н. О. Осипов. Указ. раб., с. 98, 99.

<sup>23</sup> А. Гинтович. Свадебные песни и обряды в Иркутской губ. — АГО, ф. 59, оп. 1, д. 33, л. 7.

<sup>24</sup> П. Лепехин. О свадьбах у крестьян Тобольской губ. — АГО, ф. 61, оп. 1, д. 29, л. 21.

В Ишимском и Ялуторовском уездах после заручения в день *малых смотрин* жених приезжал к невесте с крестной. В состоятельных семьях невеста в этот день дарила ему ковер для свадебных санок, ковровую подпругу, браные гарусные вожжи и шейный плат. Жених в свою очередь дарил невесте сережки, ленты, деньги. Крестная получала от невесты шелковую шаль, а ее отдавала деньгами. В других местах малых смотрин не проводили, а встреча жениха и невесты, официальная со взаимными дарами, проводилась в день девишника<sup>25</sup>. На девишник приглашалась вся родня жениха и невесты. Угощение было обильным. После трех холодных (студень, холодная говядина и баранина) подавали три горячих (щи, разные похлебки) кушанья, а за ним — три *жаркá* (жареная телятина, баранина и говядина). Затем еду убирали со стола и (в русских селениях около Тобольска) ставили больших размеров пирог с курицей — *курник*, а рядом большой поднос для подарков невесте. Церемония одаривания была традиционной: невеста подносила чарку с вином каждому гостю. Гость, выпив вино, клал на поднос материю на платье или скатерть, полотенце, посуду, деньги и т. д. По окончании одаривания невесты на стол ставили жареного гуся в знак окончания застолья и сигнала жениху с участниками свадебного поезда, *поезжанами* покинуть дом невесты. В юго-восточных селениях Тобольской губернии последним угощением за столом был курник, который так и назывался «курник — выгонщик из-за стола домой». Как только курник появлялся на столе, гости благодарили за угощение и выходили из-за стола. Невесту вводили в «куть», жених шел за ней и дарил там ей подарки — шаль, головной убор в соответствии с местной модой, ботинки. Почетные поезжане жениха также одаривали невесту, она же дарила им шали или полотенца.

В Енисейской губернии невеста на девишнике надевала подвенечное платье, привезенное в подарок женихом, и сидела рядом с ним за столом с гостями<sup>26</sup>. Угощение было обильным, застолье длительным. Последним кушаньем здесь также был курник, но готовили его из ячменной крупы и посыпали сверху рублеными яйцами. Курник разрезала *стряпка*, она же обносила всех гостей, получая подарки. Проводив жениха и его родных, невеста снимала подвенечное платье, одевалась попроще и девишник продолжался.

Во многих селениях Тобольской губернии жених посылал невесте обусловленную договором *сдежду* к венцу. В середине XIX в. это чаще всего были рубашка, сарафан, чулки, башмаки, шуба, шаль. В конце XIX в. было принято дарить невесте материал на одну-две *парочки* (юбка с кофточкой), шаль, башмаки и другие предметы свадебного туалета.

На девишнике невеста в соответствии с традицией дарила жениху подвенечную рубаху, пояс, опояску, шейный плат, шаль (она повязывалась через плечо), а иногда штаны, азам или поддевку (согласно установленному договору при зарученье). В Курганском уезде прослеживается местная мода конца XIX — начала XX в. на нарядные портянки, которые невеста дарила жениху одновременно с другими предметами одежды. Портянки делались из белого холста с тканым или вышитым узором на краю. Иногда девушки-невесты покупали на портянки фабричную ткань (шелк, шерсть, атлас), украшали их цветными шелковыми лентами, прошивами, кружевами. Нарядный край портянки выпускался на голенище. Мода эта была недолгой и уже к началу XX в. прошла, хотя память о ней среди крестьян-старожилов сохра-

<sup>25</sup> М. Н. Костюрина. Указ. раб., с. 8; Н. И. Кашин. Указ. раб., с. 166; Ф. К. Зобнин. Свадебные обряды и обычаи казаков. — АГО, ф. 61, оп. 1, д. 37, л. 92.

<sup>26</sup> М. Овчинников. Указ. раб., с. 888—898.



Рис. 3. «Молодая» в нарядной *парочке*. Начало XX в. Тобольская губ., д. Бунтино

селениях около Томска в конце XIX в. было принято шить рубаху жениху из того же материала, что и парочка у невесты.

Как свидетельствуют архивные данные<sup>27</sup>, к венцу невеста поверх своей надевала одежду (не самую лучшую), подаренную женихом. Обычай одевать невесту «по-печальному» соответствовал первой — «горестной» части свадебного ритуала, когда она оплакивала расставание с «вольной волей». После перемены прически и девичьего убора на женский, *окручивания* невесты, и на другой день после венца — *в столы* — молодая одевалась особенно нарядно.

Одежда невесты и жениха зависела от экономического благосостояния. Если невеста или жених не имели одежды, необходимой для свадебного ритуала, ее занимали у односельчан, что не считалось предосудительным.

Выработанный веками ритуал свадьбы был сложен, и для его проведения всегда приглашался знаток — *дружка*. В разных селениях Сибири до конца XIX в. главный распорядитель на свадьбе назывался по-разному: *сторож*, *вежливек*, *большак*. Считалось, что он наделен особым могуществом и мог уберечь свадьбу от воздействия нечистой

нилась до наших дней<sup>27</sup>. В казачьих селениях и в других районах Сибири такой обычай нами не зафиксирован.

В крестьянских русских селениях свадебную рубаху жениху невеста на протяжении XIX в. шила из тонкого белого холста с красивой застежкой — металлическими посеребренными *схватцами*. В старообрядческих деревнях Юго-Западной Сибири до начала XX в. невеста дарила жениху рубаху из тонкого же холста, но с богатой вышивкой и кумачными вставками. В Забайкалье только в селениях, расположенных по р. Чикой, до начала XX в. носили холщовые рубахи, в других же уездах уже в XIX в. нательную и верхнюю одежду шили из фабричных тканей.

С конца XIX в. в Сибири вошли в моду рубахи из цветной однотонной шерстяной материи, атласные, сатиновые с прямым или косым воротом на пуговицах и плисовые штаны. Эту одежду обычно шила к свадьбе невеста. В русских

<sup>27</sup> А. А. Лебедева. Мужская одежда русского населения Западной Сибири. — В сб.: «Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири». М., 1974, с. 218.

<sup>28</sup> П. Лепехин. Указ. раб., с. 20.

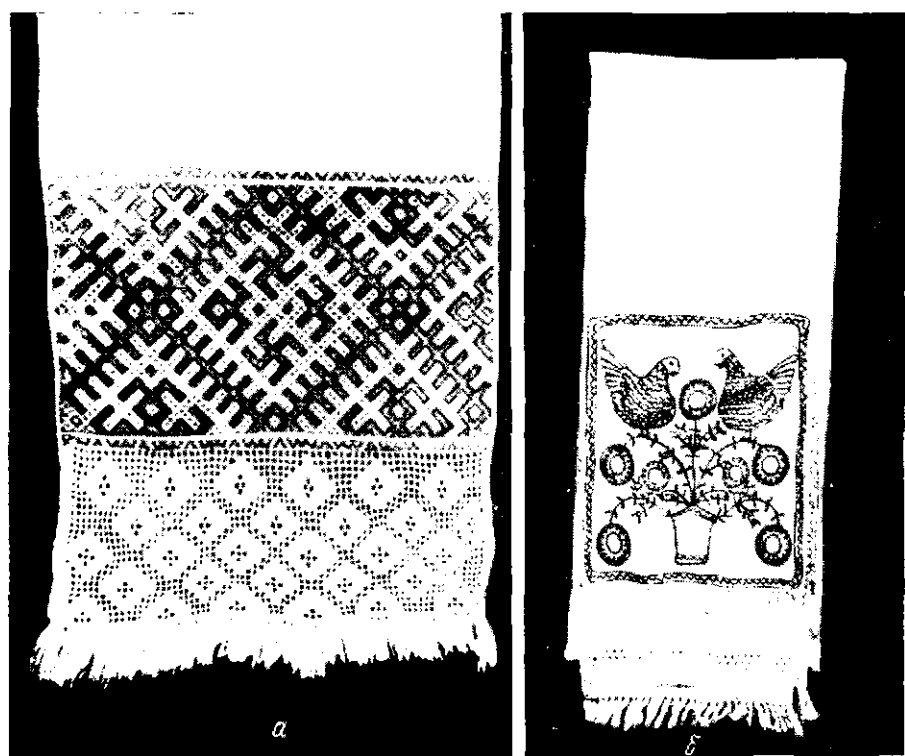


Рис. 4. *Дарные* полотенца. Начало XX в.: а — тканое полотенце с крестьянским кружевом. Алтай, с. Сибирячиха; б — вышитое полотенце. Тобольская губ., с. Курганское

силы<sup>29</sup>. Со временем задачи оберега утратились и роль ведущего на свадьбе изменилась. Уже к началу XX в. это просто бойкий распорядитель, называемый *дружка*. По традиции он получал от невесты самые лучшие дары, одаривал дружку и жених.

На богатой свадьбе поезжане-мужчины получали в подарок от невесты цветные шелковые шали, которые они складывали по диагонали, надевали на шею, перекрещивали на груди, а концы затыкали сзади за опояску. На большинстве же свадеб шали в подарок от невесты получали только вежливец и сваты, а другие почетные гости — шейные платки, которые привязывали к опояске.

В некоторых районах Тобольской губернии и Забайкалья в моде были полотенца — *дарные*, *платы*, *стеновые*. Каждый поезжанин получал дарное полотенце и повязывал его через левое плечо под правую руку. Дружке дарили два более нарядных полотенца, которыми он и повязывался в перекрест на оба плеча. В русских селениях южного Алтая дружке подносили богато украшенное стеновое полотенце, так называемый *плат*, а в горных районах Алтая — *замахное* (*маховик*) полотенце с одним широким (в два полотнища) украшенным концом. Такое полотенце дружка также надевал наискось через плечо. Он всегда имел нарядную плетель — *хвост*, сплетенную из тонких сыромятных ремешков длиной до 50 см. Так, например, в Енисейской губ. хвост укреплялся в деревянной ручке — *кнутовище*, покрытой чехлом, узорно сплетенным из черного конского волоса и лебяжьего пуха. Ручка

<sup>29</sup> «Свадебные термины Тобольской губернии». — «Живая старина», кн. IV, 1899, с. 490; «Словарь русских народных говоров», вып. 4. Л., 1969, с. 95, 96.



Рис. 5. Полотенце *маховик*. Начало XX в.  
Алтай, с. Алтайское

заканчивалась набалдашником из орнаментированной мамонтовой кости с колечком для закрепления кожаной петли — *дремы*, надеваемой на руку<sup>30</sup>. В других местах были не менее интересные варианты плетей, а также *бичи*, о которых нам почти ничего не известно.

Приданое невесты отправляли в дом жениха сразу же после отъезда свадебного поезда в церковь. Приданое укладывали в деревянные сундуки — *ящики*, в лубяные или плетеные *коробья*, увязывали в тюки, причем старались уложить его на повозку так, чтобы вещей казалось больше, чем их было в действительности. Лица, отвозившие приданое, назывались *повозниками*, *коробейщиками*, *постельниками*. Вместе с приданым иногда отправлялись и дары для родных жениха. Родители жениха, встретив повозников и приняв приданое, одаривали их и угощали. Этот обряд назывался «выкупом постели невесты».

К приезду свадебного поезда «от венца», приданое невесты успевали разместить в

доме жениха, согласно традициям данной местности. Постель устраивали в отдельном помещении, традиционно называемом *подклет*, *клеть*. Иногда постель стелили свахи, пока новобрачные, приехавшие из церкви, сидели за столом с гостями. После обряда перемены прически («окручивания» новобрачной), который часто проводился в доме жениха, гости приглашались к столу. Новобрачные сидели здесь же за столом, где их величали, высказывали им добрые пожелания.

Одаривание *молодых* проводилось после первой брачной ночи, во время так называемого *большого стола*, за который гостей созывали уже сами молодые. Этот термин входил в употребление на утро после первой брачной ночи и сохранялся за новобрачными в течение года.

Во многих районах Сибири во время большого стола молодые после небольшого угощения обносили гостей вином, начиная с отца и матери молодого. Выпив вино, отец *клаал* дары, т. е. перечислял те подарки, которые делал молодым; далее дары объявляли от себя мать, тесть, теща и поочередно все родственники молодых. Отец большей частью *клаал* лошадь, мать — корову, тесть и теща также *клаали* какую-либо «живность». Ближайшие родственники молодых дарили мелкую живность: овец, кур, а иногда деньги или предметы хозяйственного обихода.

Большой стол богатой свадьбы изобиловал угощениями, начиная от холодных закусок и многочисленных горячих блюд и кончая чаем с домашним сдобным печеньем. На следующий день все гости собирались

<sup>30</sup> Государственный музей этнографии народов СССР, кол. 999, 1906 г. (Собрание А. А. Макаренко).



Рис. 6. Вышитые концы маховика. Начало XX в. Алтай, с. Алтайское

в доме молодых к так называемому *похмельному столу*, на который в Сибири обязательно подавали пельмени.

Иногда молодых после первой брачной ночи вели в баню, которую шутя топили только голиками. В бане молодая угощала узкий круг гостей блинами и пивом, а свекрови дарила рубашку. После бани в доме устраивался *столовый день* для всех гостей. Причем в Ишимском уезде тот, кто шел за стол, приносил свое вино. Следующий день в доме молодых назывался *пирожным*. Молодая с утра пекла блины и

угощала всех гостей, а ей *на блины* гости дарили, что могли. В условленный день молодые ехали к тестю на хлебны, куда приглашались и родственники. Иногда они приезжали в дом тестя с большим пряником, на который родственники клали подарки.

По традиции, молодых принимали в доме тестя на масленой неделе — «на блины». Во время угощения перед молодыми ставили блины, прикрытые, шалью или материей на платье для молодой. Молодой должен был «выкупить блины», положив на стол деньги или подарок для тещи.

После угощения у тестя и тещи «на блинах» молодые приглашали всех гостей к себе на *расхожий* или отходный стол. Во время расхожего стола молодые благодарили родителей и родственников за помощь в устройстве свадьбы. В Шатровской волости Курганского уезда на протяжении XIX в. широко бытовала традиция послесвадебного гуляния в доме молодых на масленой неделе, а в селе Спасском такое гуляние проводилось еще совсем недавно (в начале 1950 г.). Называлось оно *коральки*<sup>31</sup>. Коральки — сдобное печенье в форме кренделька, которое пекли теща и все родственники со стороны молодой. Коральки (а их собиралось до 500 штук) приносили в дом тещи и складывали в большой короб. Кроме коралек, теща пекла пироги, готовила масло и другие продукты, ставила на воз и вместе с подарками молодому (на рубаху) и молодой (на сарафан) отправлялась в дом молодых в сопровождении нарядного веселого кортежа гостей на коральки. Там готовили столы для угощения и шуточные развлечения. Все родственники молодого приходили с выточенными деревянными веретенцами. По окончании угощения родственники молодой обменивали коральки у родственников молодого на веретенца, сопровождая обмен шутками. Мы полагаем, что веретенца и коральки аналогичны украинским пряхе и барильцу.

Те или иные элементы свадебного обряда русских селений Сибири обуславливались историей формирования населения и культурными контактами различных этнических групп на этой обширной территории.

В XIX в. наряду с сохранением ранних общерусских традиций (выставка невест, катание на лошадях во время смотрин, приглашение колдуна на свадьбу) здесь прослеживаются заимствования отдельных элементов у аборигенного населения. Это ковры в составе приданого: ковер, который невеста дарит жениху для свадебной повозки, ковровая попона для лошади, ковровая подпруга, тканые гарусные вожжи, верховой свадебный поезд с нарядными седлами работы казахских и бурятских мастеров и др.

В настоящей статье мы не могли рассмотреть все вопросы, связанные с материальными компонентами свадебного обряда русских старожилов Сибири. Привлеченный нами полевой и архивный материал, а также публикации говорят о большой роли материальных компонентов в свадебном обряде русского населения Сибири. Одни из них исчезают, другие появляются на определенном историческом этапе этнического развития народа. Изучение традиционной преемственности в русской свадьбе на огромной территории Сибири представляется нам интересным и весьма перспективным.

---

<sup>31</sup> ЛИЭ, Материалы Западно-Сибирской экспедиции. Курганский отряд. Записи А. А. Лебедевой, 1972 г., л. 109.

Г. А. Гаджиев

## ВЕРОВАНИЯ ЛЕЗГИН, СВЯЗАННЫЕ С ЖИВОТНЫМИ

Следы почитания животных можно обнаружить в верованиях разных народов земного шара. Народы Дагестана в этом отношении не являются исключением. Лезгинские верования и обычаи, придающие отдельным представителям животного мира сакральное значение, до сих пор не были предметом специального этнографического исследования. Они сохранились в пережиточных, фрагментарных формах, вследствие чего вопрос об их происхождении требует специального анализа с широким привлечением сравнительных данных. Причем даже описательный материал представляет большой интерес, так как вскрывает неизвестные литературе черты народных воззрений и служит основой для более углубленного изучения традиционной культуры лезгин и, в частности, их культурных взаимосвязей с другими народами.

В основу статьи положен полевой материал, который автор, сам лезгин по национальности, собирал в течение последних лет среди лезгин Самурской долины.

Многочисленные поверия лезгин были связаны с крупным рогатым скотом — быком (*яц*) и коровой (*ккал*). Некоторые ритуальные действия совершались с целью активно воздействовать на результат труда. Это видно из обычая смазывать жиром рога быка при первой вспашке полей. С целью предохранения быка «от сглаза» на него вешали красные нитки и специальные амулеты, а пахарь держал в руках айвовую палку. Для первой вспашки выбирались упитанные, здоровые быки, чтобы их высокие качества магическим путем перешли на ожидаемый урожай. Нельзя было замахиваться на быка палкой, кричать, ругать его дурным словом, бить животное ногой, ибо все это могло привести к плохому урожаю. В старину был широко распространен обычай поднимать лежавшего быка, ласково потрепав его рукой по спине, приговаривая: «душевное, божественное животное» (*чан аллагьдин гьайван*). О больных животных заботились, как о человеке, и для исцеления вешали им на шею амулеты. Их, также как и людей, окуривали дымом руты (*гьарму-лаяр*).

Бык, видимо, считался в древности символом плодородия. Этим можно объяснить веру в получение хорошего урожая в случае, если поле предварительно окропить кровью жертвенного животного. Кроме того, для получения высокого урожая перед началом весенних работ приносили в жертву (*садакьа*) специально выбранного быка, а куски его мяса раздавали односельчанам.

С той же целью иногда обводили вокруг засеянного поля корову. Чтобы сохранить в семье благополучие и достаток, корову обводили и вокруг жилого дома. У лезгин до сих пор сохранилась поговорка: «Корова — богатство дома» (*Ккал к'валин девлет я*). Лезгинки и сейчас вспо-

минают, что в прошлом коровье молоко не продавали. Ни в коем случае нельзя было выносить молоко из дома в ночное время, ибо считалось, что вместе с ним уйдет и благополучие семьи. Коровье молоко хранили в особом сосуде с двумя ушками (*сернич*), в который запрещалось наливать другую жидкость.

Ряд суеверных представлений связан с бараном (*гьер*). Как и бык, баран был у лезгин излюбленным жертвенным животным. Бараньим мясом угощали соседей и родственников во время различных ритуалов (свадебного, поминального; при обряде исцеления от болезни). Кроме того, баран считался оберегом. Причем не только само животное, но и его рога, череп<sup>1</sup> и даже изображение. Упитанных баранов с большими рогами держали во дворе дома, где имелось много детей, чтобы «дурной глаз» чужого человека пал не на ребенка, а на барана. С этой же целью над входом в жилище укрепляли рога этого животного. Силой оберега наделялись также изображения (рельефы) бараньих рогов, которые вылепливались на стенах домов. (Видимо, узор бараньих рогов в орнаменте народных вышивок и на коврах также имел ритуальное значение оберега.) С бараном связывалась символика благопожеланий. Например, на рога барана, которого вели в дом невесты перед свадьбой, повязывали белый платок в знак пожелания счастья. Считалось, что баранья шерсть делает человека бесстрашным. Как и другие народы Дагестана, лезгины особенно почитали черных баранов. Бытовало поверье, что мозг черного барана укрепляет ум, глаза — зрение, печень и сердце придают храбрость. Больных лихорадкой заворачивали в шкуру, только что снятую с барана и сохранившую еще его тепло. Наиболее подходящей для этих целей считалась шкура черного барана. Этот обычай был распространен почти у всех народов Дагестана.

Козел (*кьун*) играл двойственную роль в верованиях лезгин. С одной стороны, как и в Средней Азии, считалось, что злой дух (*шайтан*) принимает облик козла (возможно, причиной этого послужил драчливый и упрямый характер животного). С другой стороны, бытовало убеждение, что шайтаны не любят и боятся козлов. Поэтому иногда козла (как и у русских) держали в хлеве вместе с другими животными для защиты от «нечистой силы». Козла с большими рогами пускали в стадо для отвода «дурного глаза»<sup>2</sup>. Не случайно лезгинская поговорка гласит: «В стаде с козлом богатства много» (*Кьун сурьудин девлет я*). О связи козла с идеей плодородия говорит лезгинский обычай рядиться козлом и собирать по домам пожертвования для новогоднего весеннего праздника (*яран сувар*).

В лезгинских поверьях придается также сакральное значение собаке (*киц*). Считалось, что в доме, где держат собаку, злые духи не приближаются к человеку. Ей приписывалась способность предчувствовать чью-либо кончину, поэтому говорили, что собака воеет «к покойнику». Считалось, что в облике собаки показывалась душа плохого, презираемого всеми человека. Для защиты «от сглаза» к одежде ребенка пришивали зуб собаки, а ее кал вместе с другими предметами, зашитыми в матерчатый мешочек, носили как талисман. Обычай предписывал обязательно накормить голодную собаку. Убить собаку считалось большим грехом.

Древние традиции, связанные с отношением народа к собаке, получили в позднейший период мусульманскую окраску. Среди лезгин имели хождение легенды о различных мусульманских святых. В них собака изображалась как верный спутник хозяина. В одной из таких легенд рассказывается, что враги замыслили убить святого и вырыли глубокую яму на дороге, по которой он должен был пройти. Собака перепрыгнула

<sup>1</sup> О черепе барана в роли оберега см. Р. М. Магомедов. Новое время и обычаи. Махачкала, 1966, с. 34.

<sup>2</sup> Из этих же соображений шут, непременно сопровождавший канатоходца, рядился в козла.

через замаскированную яму и дала знать хозяину об опасности. В другой легенде говорится о собаке, которая принесла слепому хозяину голубиные перья, чтобы он обвел ими вокруг глаз и этим вернул себе зрение.

Кошка (*кац, пси*) тоже имела сакральное значение. Ее нельзя было бить, а убийство кошки считалось большим грехом<sup>3</sup>. Старики и сейчас рассказывают нравоучительную легенду, связанную с кошкой и пророком Мухаммедом. Как-то раз пророк, вставая, увидел на поле своего одеяния (*валчагъ*) спящую кошку; чтобы не разбудить ее, он отрезал полу. Впрочем, широко бытовало и поверье о том, что в загробном мире кошка выступает как враг человека: она будто бы мажет салом тонкий, как волос, мост, чтобы человек, ступив на него, упал и очутился в аду<sup>4</sup>.

Если лезгин встречал ночью или рано утром кошку (собаку) в местах, где не ожидал их увидеть (сарай, хлев, заброшенный дом, мельница), он думал, что ему явилась чья-то душа. Причем в виде кошки показывалась душа хорошего, уважаемого человека.

Петух и курица символизировали плодородие и были обязательны в ритуале лезгинской свадьбы. Вареную и жареную птицу (курица, петух) родственники всегда приносили в дом жениха и невесты в день свадьбы. В свадебную еду жениха (*бега*) должен был обязательно входить жареный петух.

Как и многие другие народы, лезгины считали, что крик петуха прогоняет злых духов. До сих пор старшее поколение помнит рассказы о людях, которых будто бы мучили ночью злые духи; крик петуха избавлял их от кошмарных видений. Домашняя птица играла роль жертвы в колдовском обряде; для избавления от недуга, причиненного якобы злым духом джином (*чинер*), знахарь (*джиндар*) должен был в момент изгнания джина держать около себя черную курицу. После обряда ее резали и закапывали вместе с определенными вещами у порога дома больного, или же (чаще всего) где-либо в другом месте, о котором никто не должен был знать. Считалось, что «злой дух» вселился в черную курицу и его следует закопать вместе с ней. Особенно действенным обряд был в том случае, если джиндар имел при себе зуб волка, медведя или кость лисы — предметы, отпугивающие злых духов.

При трудных родах у порога дома, где находилась роженица, резали курицу или петуха и их кровью окропляли землю, чтобы «злые духи», наносящие вред роженице, остались у излюбленной ими крови. Лезгины верили, что ление петуха днем предвещает гостя, квохтание курицы, похожее на кукареканье петуха, сулит беду. Такую курицу следовало сразу убить во избежание смерти члена семьи.

Интересен обычай распределения частей зарезанной курицы (или петуха) в семье лезгина. Голова полагалась главе семьи, задняя часть — хозяйке дома, ноги — сыновьям (чтобы они «встали на ноги» и быстрее принесли пользу семье), основа крыльев — дочерям (которые должны «улететь» из дома, т. е. выйти замуж), шея — молодой матери (чтобы ребенок рос крепким). Видимо, в основе этого обычая лежит вера в магическую силу мяса домашней птицы. Особые свойства приписывались и куриным яйцам (или их скорлупе), которые держали на видном месте в углу жилого дома, где имелся малолетний ребенок, чтобы отвести от него «дурной глаз».

<sup>3</sup> Такое же отношение к кошке отмечено у персов и азербайджанцев. См. Мамед-Гасан-Эфендиев. Село Лагич Геокчайского уезда Бакинской губернии. — «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. XXIV, отд. II, Тифлис, 1901, с. 76.

<sup>4</sup> Подобное поверье существовало и у аварцев. См. Г. Ф. Чурсин. Авары. Этнографические очерки. — Рукописный фонд Ин-та истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР, ф. 5, оп. 1, д. 165, ед. хр. 1570.

Наряду с домашней птицей, лезгины почитали также голубей (*лиф*) и ласточек (*чубарук*). Голубя называли божественной птицей, которая будто бы послана Алахом разрыхлять поля пророка Мухаммеда<sup>5</sup>. Голубиные яйца считались действенным средством от различных болезней и злых духов. Поэтому в доме, где были маленькие дети, лезгины считали нужным держать на видном месте яйцо голубя для отвода «дурного глаза». Появление голубя на крыше или крыльце дома, где растет ребенок, считалось хорошим признаком. Радость предвещало и щебетание ласточек. Яйца ласточек также использовались как верное средство против «сглаза». Человека, даже случайно убившего голубя, проклинали односельчане. Большим грехом считалось также убить ласточку и разрушить ее гнездо, несмотря на то, что привычка этих птиц устраивать гнезда в потолках жилых помещений создавала лишние заботы по уборке. Если кто-то убивал птицу, то грех падал на всех его родственников и людей, которые присутствовали при этом.

Такое отношение к птицам имело в своей основе культ предков, так как считалось, что в их виде к людям являются души. По традиционным представлениям лезгин, душа человека, в особенности уважаемого, отличающегося при жизни добротой, мудростью, имевшего много детей, прожившего долгую жизнь, покидает тело в образе голубя. Порою и сейчас старые женщины, увидев голубя на крыше своего дома, выражают уверенность, что перед ними душа кого-нибудь из предков, посетившая дом. Покидающая тело душа могла будто бы принять также вид ласточки, соловья, бабочки. Если в момент смерти человека лезгины видели этих птиц или бабочек, то они думали, что это душа умершего, которая не успела еще улететь далеко от дома. При кончине близких принято было открывать окна и двери, чтобы душа могла беспрепятственно вылетать из помещения. Считалось, что в самом доме душа невидима и может быть доступна глазу только за его пределами. Если кто-то видел в жилище «душу покойника» (т. е. случайно залетевшую птицу или бабочку), это означало, что он должен скоро умереть.

Душами предков, естественно, считались и птицы, собиравшиеся на кладбище. Для них на могилы родственников сыпали зерно, клали хлеб. Если птиц прилетало много (в особенности голубей или ласточек), то это считалось хорошим предзнаменованием.

Птиц следовало кормить не только на кладбище, но и всюду, где они появлялись — у дома, на улице. Лезгины, заметив около своего дома стаю голубей или ласточек, обязательно выносили на крышу зерно или хлеб. Еду для птиц оставляли также на святых местах у почитаемых могил (*пип*), священных родников. Ласточек и голубей не отпугивали от токов, когда веяли зерно. Их присутствие рассматривалось как доброе предзнаменование. Если птицы не появлялись, то для них на току оставляли специальную долю. Предполагалось, что души умерших, получив пищу, будут, как и прежде, покровительствовать родственникам<sup>6</sup>.

Некоторые суеверные представления лезгин Самурской долины были связаны с дикими животными.

Волк считался олицетворением храбрости. О смельчаке говорили: «У него волчье сердце» (*Адаз жанавурдин рикI ави*). Чтобы ребенок рос отважным, ему давали съесть вареное сердце волка. Думали, что собаки, питающиеся волчьим мясом, становятся бешеными. Больных детей проносили на перекрестке трех дорог через петлю, вырезанную из шкуры волка. Магический иммитативный обряд заклинания вора также

<sup>5</sup> Во многих религиях Древнего Востока — у сирийцев, финикийцев, египтян — голубь играл роль «птицы божьей». Хорошо известен он и в христианской символике.

<sup>6</sup> Видимо, с представлением о душах предков, воплотившихся в птицах, связан лезгинский обычай купать бездетную женщину в воде, в которую заранее бросали гнездо ласточки с птенцами (не причиняя им вреда).

имел связь с волком; надо было сжечь волчью кишку и произнести: «Пускай ты высохнешь, как эта кишка» (*Вун ин рад хьиз агаз хьуй*).

Бездетные женщины в надежде на материнство носили с собой за пазухой (или пришитым к одежде на уровне плеча) высушенный и завернутый в материю половой орган волчицы<sup>7</sup>, медведицы или лисицы. Убить волчицу (медведицу, лисицу) считалось преступлением для женщины. По поверьям у нее после этого не должно было быть детей.

Интересно, что лезгинское слово *жанавур* (волк) — описательный термин, воспринятый от ираноязычных или тюркоязычных народов, у которых он означает «живое существо» (например, кумыск. *джанавар*, узбек. *жонивор*). Следовательно, еще в далеком прошлом происходила табуация слова «волк».

Медведь (*сев*) не занимал такого места в поверьях лезгин, как волк, хотя судя по легендам некогда у лезгин, как и у многих народов, существовало представление о родстве медведя с человеком. Медвежье сало применяется в народной медицине как средство против туберкулеза. Клыкам медведя (как и зубам волка и кабана) приписывали магическую силу. Их пришивали к детской одежде, считая, что «клык» предохраняет «от сглаза». Медвежьей лапу вешали на пасеке на дерево или шест, чтобы к ней не могли приблизиться «злые духи».

Лису (*сикI*) считали умным и хитрым животным. Лисьи лапы пришивали к одежде маленького ребенка (или изображали на ней), надеясь, что это благотворно повлияет на развитие его умственных способностей. Кусок лисьей шкуры, как и череп лисы, прикрепляли на видном месте, чтобы оградить «от сглаза» дом, огород, пасеку. С этой же целью лисьи кости помещали на фасадах домов в особенности во время строительства, чтобы не сглазили мастера-каменщика.

Заяц (*кэуыр*) слыл пугливым животным, тем не менее именно его изображения вывешивались для отпугивания птиц от посевов: на возвышенных участках поля на палках выставлялись пугала в виде тряпичных зайцев. На стенах строящихся домов вешали уши зайца, изображали их и на детской одежде, считалось, что они вызовут смех у людей, а это не позволит «дурному глазу» нанести вред. С той же целью использовались и заячьи зубы, пришитые к детской одежде. Древнее поверье обещало удачу лезгину, путь которого перебегал заяц. Если это случалось по дороге домой, то путника будто бы ждала радостная весть.

На куниц (*цуцIул*) лезгины охотились, но, увидев их около дома, не трогали, а, наоборот, кормили, считая, что куница охраняет домашнее благополучие (на самом же деле она наносит большой ущерб хозяйству, уничтожая домашних птиц). По народной примете, рыжая куница — к солнечной погоде, белая — к снегу, даже если она покажется летом.

Наиболее интересны представления лезгин, связанные со змеями (*мурдар*, *гъуьлегъ*), живущими в домах. Увидев в доме змею, лезгины обязательно ставили перед ней хлеб с маслом или молоко. Шум на потолке лезгины часто объясняли тем, что змея голодна. Чтобы ее накормить, в щель между бревнами в потолке клали хлеб с маслом. Бытовало твердое убеждение, что недоброжелательное отношение к «домашней змее» может привести к несчастью.

Во многих селениях до сих пор популярна быличка, служащая выразительной иллюстрацией этого поверья. Рассказывают, что хозяйка одного дома отсутствовала целый день, а возвратившись не заметила домашнюю змею, устроившуюся спать в очаге, и разожгла огонь, причинив змее боль. Змея сочла, что хозяйка сделала это намеренно, и решила погубить ее, отравив ядом молоко в кувшине, которое та собиралась выпить. Однако в дом зашла соседка, которой хозяйка с горестью расска-

<sup>7</sup> Такой же обычай был отмечен и у самаркандских узбеков. См. З. П. Соколова. Культ животных в религиях. М., 1972, с. 115.

зала о случившемся, упрекая себя за оплошность. Поняв, что ей не желали зла, змея насыпала в молоко сор, сделав его непригодным для питья<sup>8</sup>.

Почитание змей отразилось также в представлении о магической силе выползка — змеиной шкуры, сброшенной во время линьки. Считалось, что человек, имеющий при себе змеиную шкуру, становится бесстрашным и неуязвимым для злых духов. Еще большей силой будто бы обладает тот, у кого есть змеиный язык. У лезгин имелись медные чашки с изображением змеи; верили, что налитая в такую чашку вода становится исцеляющей, священной. Изготовленные искусными мастерами браслеты в виде змеи охотно носили как амулет бездетные и больные женщины.

По поверьям лезгин, змея, живущая в доме, была одним из предков, покровительствующих семье. Дом, в котором не водилась змея, рассматривался как брошенный предками на произвол судьбы<sup>9</sup>.

Лягушке приписывалась магическая связь с дождем. Считалось, что кваканье ее в полдень предвещало дождь. Лезгины верили также, что это животное могло насылать проклятие; тех, кого она проклинала, ждала большая беда. Убийство лягушки рассматривалось как тягчайшее преступление, которым человек навлекал на себя беду: в течение ближайших семи дней должен был умереть он сам или его любимый близкий родственник<sup>10</sup>. По лезгинским верованиям, лягушку не следовало брать в руки, иначе они могут покрыться лишаем. Люди, освободившие лягушку от змеи, считались наделенными особыми чудодейственными свойствами, способностью излечивать многие болезни. По поверьям, от прикосновения руки такого человека к горлу больного ангиной болезнь исчезала; он мог также обезболить тяжелые роды.

Другие представители животного мира, фигурировавшие в поверьях лезгин, не привлекали так внимание народа, как перечисленные выше. Верования и обычаи, связанные с почитанием животных, составляют часть традиционных религиозно-магических воззрений и обрядов лезгин.

\* \* \*

К специфике лезгинских верований следует отнести поверья, связанные с зайцем, не отмеченные у других народов. Роль лошади в религиозных представлениях была незначительной; конь фигурировал как верный спутник героя в волшебных сказках, а в народной религиозно-магической практике применения не нашел (если не считать обычая выставлять конский череп как оберег «от сглаза»). Почитание других животных, упомянутых в статье, распространено у многих народов.

Так, почитание быка зафиксировано не только в Дагестане и в других районах Кавказа<sup>11</sup>, но и в пределах обширного региона от Пиренеев до Юго-Восточной Азии<sup>12</sup>. Широко известно и сакральное значение ба-

<sup>8</sup> Следует отметить, что поверья, связанные со змеей, очень похожи на представления лакцев о существе кини — покровителе дома. См. А. Н. Анучин. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 г. — «Изв. Имп. Русского географического общества», т. XX, вып. 4, 1884, с. 78; А. Г. Булатова. Лакцы. Махачкала, 1971, с. 178.

<sup>9</sup> Поверье о том, что душа принимает облик змеи, существовало у многих народов. См., например, Ю. Липперт. История культуры. СПб., 1896, с. 372; Э. Тейлор. Первобытная культура. М., 1939, с. 406—407.

<sup>10</sup> У других народов Дагестана, в частности у цумадинов, при засухе было принято умерщвлять лягушку, разрезать ее пополам и высушивать, чтобы вызвать этим дождь (Р. Магомедов, В. П. Джагурова. К истории земледелия в Дагестане. Махачкала, 1969, с. 20).

<sup>11</sup> В. Н. Басилов, В. П. Кобычев. Николайи кувд (осетинское празднество в честь патрона селения). — «Кавказский этнографический сборник», вып. 6, М., 1976; А. Н. Сухарулидзе. К вопросу о значении изображения быка на триалетских вешапах и вешапондах. — «Кавказский этнографический сборник», вып. IV, Тбилиси, 1972.

<sup>12</sup> Дж. Фрэнсер. Золотая ветвь, вып. III, М., 1928, с. 171 и др.; С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов

рана; использование рогов и их изображений в роли оберега особенно характерно для народов Средней Азии<sup>13</sup>. У многих народов Европы и Азии отмечена особая ритуальная роль козла и вера в связь этого животного с дьяволом (шайтаном)<sup>14</sup>. Следы почитания собаки прослеживаются в Средней Азии<sup>15</sup>. Оседлым народам этого региона свойственно приношение в жертву курицы, которая символизирует плодородие. Сакральное значение волка прослеживается у широкого круга народов от римлян и славян до древних тюрков<sup>16</sup>. Медведя выделяли среди животного мира практически все народы, знавшие этого зверя<sup>17</sup>. Змея и лягушка также заняли важное место в верованиях многих народов. Широко известен и обычай завертывать больного в шкуру животного<sup>18</sup>.

Широкая распространенность описанных верований свидетельствует об их древности, ибо сходство поверий во многих случаях является результатом культурных и родственных связей народов, устанавливавшихся в процессе этногенеза. Рассматривая поверья лезгин, мы ясно видим следы влияния ираноязычного мира (подтверждением этому служат терминология и ряд элементов культуры, в частности, специфика демонологических персонажей, обычай ритуального употребления руты и др.). Но общность представлений о сверхъестественных свойствах животных у народов многих стран, несомненно, восходит к эпохе более древней, чем появление на исторической арене индо-европейских народов.

Каков первоначальный характер почитания упомянутых в статье животных? Лезгинский материал не дает, к сожалению, возможности ответить на этот вопрос и реконструировать древние формы поверий. Вполне возможно, что бык, волк, медведь, змея и другие животные могли некогда быть тотемами предков древних лезгин, но аргументов в пользу этого предположения в лезгинских верованиях нет. Признавая, что тотемизм был универсальным этапом в развитии религиозных верований человечества, мы вместе с тем полностью разделяем мнение ученых, которые призывают к осторожности в интерпретации материала и считают, что далеко не все формы сакрального отношения к отдельным представителям животного мира уходят корнями в тотемизм<sup>19</sup>. Лишь древнее представление о приобретении человеком свойств животного после того, как будет съедена определенная часть его мяса, а также родоплеменные названия и предания о происхождении рода, племени от определенного животного можно поставить в непосредственную связь с тотемизмом.

Описанные здесь верования и ритуалы лезгин связаны главным образом с животными, играющими значительную роль в хозяйстве. Почитание собаки и петуха, возможно, несет на себе черты традиций,

у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 308—315; Г. Г. Стратанович. Ритуальное убийство быка.— «Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии». М., 1970.

<sup>13</sup> Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 230, 315—317; В. Н. Басилов. О пережитках тотемизма у туркмен.— «Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН ТССР», т. VII, Ашхабад, 1963; Т. Д. Баялиева. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972, с. 17—18.

<sup>14</sup> С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. М.—Л., 1957, с. 57—58; Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. М.—Л., 1936, с. 14; В. Н. Басилов. Культ святых в исламе. М., 1970, с. 63—64.

<sup>15</sup> Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 319—322; Т. Д. Баялиева. Указ. раб., с. 19—20.

<sup>16</sup> С. А. Токарев. Указ. раб., с. 44—47; Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I. М.—Л., 1950, с. 220—221.

<sup>17</sup> Дж. Фрэзер. Указ. раб., вып. IV, М., 1931, с. 36—49; Л. Я. Штернберг. Указ. раб., с. 430; Д. К. Зеленин. Культ огньков в Сибири. Л.—М., 1936, Г. Ф. Чурсин. Указ. раб., с. 83. Обзор материалов см. также: З. П. Соколова. Указ. раб.

<sup>18</sup> Д. К. Зеленин. Указ. раб., с. 251; «Таджики Каратегина и Дарваза», вып. 2. Душанбе, 1970, с. 268—269.

<sup>19</sup> С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, с. 76; Г. П. Снесарев. Указ. раб., с. 307.

запечатленных в Авесте<sup>20</sup> (в свою очередь, имеющих более глубокие корни)<sup>21</sup>. Что касается лягушки, то здесь в основе специфических поверий лежит издавна подмеченная человеком связь ее с водной средой.

О древности религиозных представлений, связанных со многими из упомянутых здесь животных, свидетельствуют археологические материалы<sup>22</sup>, но и они, к сожалению, могут лишь отчасти раскрыть содержание архаических воззрений.

Нетрудно заметить, что лезгинские поверья и обычаи, связанные с животными, дошли до наших дней в весьма несовершенном виде и нуждаются в привлечении сравнительных данных для объяснения их специфических черт. Наряду с этим среди верований все же имеются некоторые представления, которые делают понятными не только связанные с ними традиции самих лезгин, но и близкие обычаи многих других народов. Такие представления имеют особый интерес для историков религии.

Прежде всего лезгины, как многие народы Кавказа и сопредельных регионов, широко использовали черепа животных в качестве оберегов «от дурного глаза». С этой целью на видном месте помещались черепа разных животных — как почитаемых, так и «нечистых». Однако преобладание черепов медведя, волка, быка, барана, собаки, лошади позволяет предположить, что в древности оберегами были преимущественно почитаемые животные.

Среди лезгин широко распространены различные предания, повествующие о том, что будто бы были случаи, когда встретившиеся охотнику дикие животные (олени, туры, медведи, волки, лисицы, куницы) просили не убивать их и взамен обещали охотнику благополучие и исполнение желаний. Бытовало твердое убеждение, что этих животных убивать нельзя, ибо в их облике человек встречал своих умерших предков. Встреча с таким животным считалась хорошим предзнаменованием, означавшим, что в доме всегда будет благополучие и изобилие, благодаря покровительству предков (в частности, тех, которые явились в образе диких зверей). Впрочем существовало и другое мнение, по которому человек мог встретить в облике животного и своего предка, не пользовавшегося при жизни уважением из-за дурных качеств; такая встреча считалась неприятности и даже близкую смерть одного из членов семьи.

Вера лезгин в то, что души умерших людей являются в виде животных характерна не только для них: в той или иной форме она отмечена у многих народов. Тем не менее этот материал ценен, так как подтверждает тот факт, что вера в способность души принимать образ животного является единой для широчайшего круга народов закономерностью в развитии религиозных верований.

Изложенные в статье сведения раскрывают неизвестные прежде черты религиозных воззрений, знание которых обогащает наши представления о традиционной культуре народа. Этнографические параллели, легко отыскиваемые за пределами Дагестана и всего Кавказа, убеждают на новых примерах, что изучать традиции народа нельзя в отрыве от его исторических связей с населением соседних регионов. Наконец, бытование связанных с животными верований в рамках мусульманской религии свидетельствует о том, что ислам у лезгин, как и других народов «мусульманского мира», не существовал в «чистом» виде, а вобрал в себя многие пережиточные культы и представления, оставшиеся от прежних религий.

<sup>20</sup> А. О. Маковельский. Авеста. Баку, 1960, с. 75 и др.

<sup>21</sup> Ю. А. Рапопорт. Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971, с. 25—26.

<sup>22</sup> Так, в древности вместе с покойником в могилу клали и голову быка, коровы, барана. См. М. И. Пиккуль. Эпоха раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1967, с. 23. Наскальные изображения рассмотрены в работе: В. М. Котович. Идеологические представления раннеземледельческих племен Дагестана.— «Рукописный фонд Ин-та истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР», ф. 3, оп. 3, д. 355, ед. хр. 6015

**П. А. Трояков**

**К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИКО-ГЕНЕТИЧЕСКОМ  
ИЗУЧЕНИИ РАННИХ ФОРМ ЭПОСА**

Одна из важных задач современной отечественной фольклористики — углубленное исследование эпоса конкретных народов, без чего невозможно всестороннее изучение эпических жанров и выяснение закономерностей их развития.

Исторический подход к изучению человеческого общества дает возможность советским ученым полнее и глубже исследовать особенности эпической поэзии, условия ее возникновения и оформления в особый жанр, с учетом художественной переработки явлений и событий прошлого в творчестве и сознании многих поколений мастеров устного слова. Все более расширяющийся диапазон исследовательских работ, развитие самой науки, широкое вовлечение в научный обиход фольклорных материалов различных народов настоятельно требуют дальнейших изысканий по проблемам эпоса, отработки общих и частных методов и принципов его изучения.

В связи с этим определенный интерес представляют эпические памятники тюрко-монгольских народов Сибири, дающие чрезвычайно богатый материал для выяснения закономерностей происхождения и формирования эпоса. Они позволяют глубже изучить характер отражения исторических и общественных явлений в эпосе раннего периода и понять процесс формирования традиций в условиях межплеменных войн и раннего феодализма.

Следует сказать, однако, что исследование ранних форм эпоса представляет большую трудность в силу архаичности их жизненных истоков, за которыми не всегда отчетливо обнаруживаются исторические и социальные явления прошлого, послужившие почвой и условием формирования героических поэм и сказаний. Отсутствие определенной приуроченности к событиям истории, неясность характера социальных отношений людей, в среде которых формировались произведения героического эпоса, осложняют и установление исторической типологии эпических произведений.

Вместе с тем проблемы происхождения и формирования эпических жанров в связи с явлениями жизни должны занять ведущее место в истории и теории героического эпоса.

Эпические произведения тюрко-монгольских народов публиковались еще в дореволюционных изданиях. Русские ученые внесли огромный вклад в востоковедение, сделав достоянием научной общественности богатейшие сокровища фольклора ранее малоизвестных народов восточных окраин Российской империи. Однако исследование этого богатства по существу началось лишь в советское время.

Эпос сибирских народов широко привлекается в общетеоретических

исследованиях В. М. Жирмунского, В. Я. Проппа, Е. М. Мелетинского, Б. Н. Путилова, анализируется в работах А. И. Уланова, С. С. Суразакова, Н. О. Шаракшиновой, Г. У. Эргис и других фольклористов Сибири. Продолжая их исследования, мы считаем возможным рассмотреть некоторые вопросы историко-генетического изучения ранних эпических произведений одного из тюрко-монгольских народов Сибири — хакасских *алыптыг ныхахов*.

Происхождение эпических произведений тюрко-монгольских народов связывали с первобытнообщинным строем. Однако содержание и характер героической борьбы, равно как и идеалы, выраженные и утверждаемые в эпосе, не могут быть объяснены только явлениями общественной жизни первобытнообщинной эпохи. Родовой строй, даже на начальной стадии разложения, не создает соответствующих условий для оформления эпоса. Как идеологическое и художественное явление героические сказания возникают и формируются в условиях образования территориально-этнических объединений<sup>1</sup>.

Реальным условием возникновения и формирования раннего героического эпоса могли быть только внешнеполитические условия жизни данных народов, складывавшиеся на гребне многократно повторяющихся, но вполне конкретных исторических событий прошлого. Борьба за независимость в условиях непрерывных войн и нападений и связанные с ней образование и консолидация этнотерриториальной общности племен явились жизненной почвой для создания эпоса. В героических сказаниях нашла выражение идея единения племени и народа, стабилизовавшаяся в условиях длительных войн. При этом защита основного ядра этого общенародного единения — ханского улуса, стойбища — приобретала жизненную необходимость, а ее осмысление выливалось в повествование о подвигах богатырей во имя народа. Эти же исторические условия, в частности дальнейшая консолидация этнотерриториальных объединений и образование народности (из родственных и даже неродственных племен), способствовали стабилизации повествования, укрупнению эпоса, циклизации сюжетов вокруг одного героя-богатыря и его потомков.

В основе жизненного содержания эпоса лежит героическая борьба за сохранение своего народа, за свое единство против захватчиков-врагов. Такой эпос возникает на почве племенной общности людей, но может бытовать также в условиях складывающихся территориальных и государственных образований.

Алыптыг ныхахтар возникли не сразу, а в ходе многовековой борьбы племен и народов за свою независимость и единство. В первоначальном ядре их воспевались выдающиеся события в жизни народа, победы и поражения, подвиги легендарных вождей, способные волновать сердца людей своим величием и могущие служить источником вдохновения мастеров пения — *хайджи*. Основой героических мотивов могли служить такие события, как гибель племенного вождя, погребальная тризна на его могиле, о чем свидетельствуют орхоно-енисейские письмена, прославляющие имена выдающихся деятелей, посвятивших себя единению народа и борьбе за его независимость от врагов-поработителей.

Вследствие утраты конкретной связи сюжета с историческими событиями в сказаниях мы можем различить лишь затемненные контуры действительной истории, общественных отношений людей, изображенных в эпосе. Этими же обстоятельствами объясняется отсутствие в эпических произведениях географических, этноисторических ареалов, названий племен и т. д. Воспевая подвиги богатырей, сказители создают свою эпическую модель жизни, отражающую реальную историю народа с той мерой художественной фантазии, которая выработалась в народной традиции.

<sup>1</sup> Е. М. Мелетинский. Происхождение героического эпоса. М., 1963.

Сказанное означает, что эпос отражает историю и общественную жизнь народа весьма своеобразно, в органическом единстве народных идеалов с изменяющимися историческими событиями и судьбой данного племени и народа. Причем крупные перемены в жизни народа, скажем, продолжительные войны, освобождение из-под власти более могущественных ханов, великие переселения и т. д. вносили существенные изменения в сюжеты и образы эпических произведений. Поэтому для понимания характера отражения жизни и поэтической обработки жизненного материала необходимо выяснить их историко-этнографические истоки. Сделать это можно, лишь исследуя всю совокупность художественных элементов эпоса, сопоставляя традиции с явлениями действительности.

Сюжетную основу повествования хакасских алыптыг нымахтар составляет борьба ханов-богатырей с поработителями за ханское стойбище, за возвращение своего народа из плена. Именно в борьбе за свой народ отражается идеал эпоса и просматриваются контуры исторических явлений прошлого, обусловивших оформление эпических произведений. При этом надо иметь в виду, что стойбище хана и вождя народа в представлениях людей и в действительности воспринималось как символ данного этнотерриториального объединения и мощи народа. И борьба за него, по сути, становилась реальным выражением борьбы за единство и независимость народа, что и отразилось в эпосе в форме героического повествования о подвигах богатырей алыпов. Идеализация богатырской мощи в свете этой борьбы и составляет то основное, что определяет героический дух и стиль повествования.

В связи с этим следует сказать, что не внутривидовые противоречия были основой конфликта в эпосе, а борьба племен и народов с внешними врагами. Вместе с тем родовые институты и архаические представления, связанные с ними, явились самым подходящим материалом для эпоса, поскольку жизнь людей и их воззрения в значительной мере опирались на социальный опыт прошлого. Вот почему в художественной ткани повествования, в сюжетах и образах родовые институты проглядываются довольно отчетливо, хотя и в соответствующей поэтической обработке, присущей эпической традиции.

Генетическая связь жизненных истоков эпоса с родовыми институтами находит выражение в чудесном рождении наследника в ханском стойбище, связанном с устойчиво сохранившейся идеей преемственности родовой власти.

Мотив чудесного рождения в мифах, сказках и героическом эпосе досконально исследован в работах А. Н. Веселовского, В. М. Жирмунского, В. Я. Проппа.

При рассмотрении этого вопроса мы акцентируем внимание на скрытом инициаторе чудесного сотворения, в функциях которого отразились воображаемые черты родо-племенного покровителя и хозяина горы, а в его культе и посвященных ему обрядах — социальные отношения, этническая обособленность, общественная регламентация бытовых и хозяйственных взаимосвязей хакасских племен. В воззрениях людей покровитель и хозяин горы выступал как высший распорядитель судеб данного рода. Затем в условиях консолидации большой этнической и территориальной общности населения хозяин горы (*таг ээзи*) приобрел в сознании людей более отвлеченные качества всеобщего покровителя и защитника, и в дни испытаний народ обращался к нему с мольбой о спасении и помощи.

На почве этих воззрений и обрядов, а также сохранившихся в сознании людей легендарных и мифологизированных рассказов о подобных явлениях, в формирующихся эпических произведениях возник и стабилизировался мотив покровительства и чудесного рождения наследника ханского стойбища.

Инициатором его появления на свет в сказаниях и выступает хозяин священной (Белой) горы.

В сказаниях с наследником связывается надежда на защиту ханского стойбища, и поэтому он становится олицетворением силы и мощи народа, наделяется чертами богатыря и героя. Смысл мотивировки таков: если не будет наследника, то ханское стойбище разрушат и весь народ угонят в рабство. Помешать этому может только наследник хана, и не просто наследник, а герой-богатырь, способный вступить в борьбу с врагами.

В героическом сказании «Алтын Арыҕ»<sup>2</sup> рассказывается, как после смерти Алып Хана его стойбище, раздираемое внутренней борьбой за ханскую власть, оказалось под угрозой разрушения. В это время в Белой скале рождается богатырка, которая становится героиней этой замечательной поэмы. Она спасает стойбище, владения хана и подвластный ему народ от порабощения.

Несколько по-иному разворачивается мотив покровительства в поэме «Многострадальный белый конь»<sup>3</sup>. Ах Хан упрекает жену за то, что у нее нет детей и поэтому некому оставить свои владения и народ. Потом он превращается в богатыря Ах тас (имя хозяина Белой скалы) и женится на богатырке. У нее рождаются дети (сын и дочь). Сын становится наследником ханского стойбища и героем сказания.

В сказании «Хан Кичегей»<sup>4</sup> хан и его супруга также не имеют детей. Как-то раз, накормив своего престарелого супруга, жена глубокой ночью вышла на улицу. Вдруг точно гром загрохотал, гора как бы осветилась солнцем и на ней появился конь. Перепугалась ханша, ждет, что будет дальше. Немного погодя конь рванулся вниз, к подножью горы, и остановился у жилища стариков на краю аала. На коне сидел мальчик, рожденный чудесным образом. Он-то и стал героем сказания и покровителем стойбища.

Сказание «Алтын Хус, вскормленный орлами»<sup>5</sup> построено на следующем сюжете. Ханское стойбище вот-вот разрушит враг, а весь народ будет угнан. Тогда жена Ах Хана велит мужу обратиться к предку, который живет в Белой скале. Ах Хан помолился, гора зашумела — загудела и из нее вышел старец Ах тас. Он взмахнул золотым батошкой и появились богатыри, перебившие всех врагов. Но угрозу отвести не удалось. В это время жена хана родит сына. Хозяин Белой горы творит для него коня, который должен пролежать в горе 12 лет и затем выйти. Самого мальчика Ах тас велит передать главному орлу (хану орлов), чтобы он рос вместе с орленком. Когда мальчик подрос, он вернулся к Белой скале, вывел оттуда коня и вместе с побратимом-орлом выступил на борьбу с врагами. Потом он восстановил разрушенное стойбище и возвратил свой народ из плена.

В сказании «Айдолай»<sup>6</sup> рассказывается о том, как в ханском стойбище осталась сестра с трехлетним братом. Они не знали, как им жить дальше и как защитить свои владения от врагов. И вот однажды сестра в глубокой печали поехала искать помощи. Вдруг ее конь рванулся и помчался на Белую скалу. Там лежал могучий лысый старец. Он повернулся с боку на бок и заговорил с девушкой, назвав ее по имени. Не успела она выразить своего удивления, как старец объяснил, что

Он — Алтын тас, которого конь не поднимает,  
Он хранитель земли и стойбища хана.

Перечислив всю родословную детей, он дал мальчику имя и коня.

<sup>2</sup> «Алтын Арыҕ. Алыптыг ныхмахтар». Абакан, 1958.

<sup>3</sup> Рукописный фонд Хакасского научно-исследовательского института языка и литературы (далее — ХакНИИЯЛИ).

<sup>4</sup> См. «Алтын Арыҕ», с. 126.

<sup>5</sup> Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ.

<sup>6</sup> «Айдолай. Алыптыг ныхмах». Абакан, 1963.

Затем старец добывает невесту для мальчика, совершает подвиги и только после того как убеждается, что наследник стал настоящим богатырем, уходит в Белую скалу и умирает. А мальчик выступает на борьбу с врагами и восстанавливает разрушенное ими стойбище.

Но чудесное сотворение — лишь одна сторона покровительства. В дальнейшем оно проявляется в укрытии ханского наследника от преследований врагов, которым все-таки удается его похитить или увести за тридевять земель и приковать к черной скале. Затем оно обнаруживается и в эпизодах вызволения наследника из рук врагов и возвращения его в опустошенное стойбище. Во всех этих эпизодах отчетливо прослеживается видимое или невидимое участие покровителей и вместе с тем становление героя — алып.

В перечисленных эпизодах отчетливо выступает органическое переплетение мифологической традиции с эпическим изображением исторических и общественных явлений прошлого, это переплетение образует единый сплав героики и фантастики в общем героическом повествовании.

В большинстве сказаний после того как наследник хана совершит героические подвиги, священная Белая скала закрывается, и покровитель как бы навечно покидает этот мир. Однако на земле остается его эквивалент — это или сестра-близнец, или сестра, рожденная от неземной женщины, связанной опять-таки с Белой скалой. Нередко сестры появляются в облике птиц или животных. В роли покровителя-советчика чаще выступают животные и в первую очередь жеребец. Функции его в своих истоках восходят к представлениям о предке-покровителе.

В сказании «Многострадальный белый конь»<sup>7</sup> наиболее ярко показана покровительственная функция коня, иногда превращающегося в двойника героя и помогающего ему в подвигах.

Героиня сказания «Ай Хучан»<sup>8</sup> — дочь жеребца, хозяина Белой горы. В трудные моменты она всегда слышит ржание буланого жеребца, который оказывает ей магическую помощь. В то же время сама богатырка является как бы живым эквивалентом хозяина горы и вместе с героем поэмы участвует во всех героических схватках с врагами.

В сказании «Хара ат алып»<sup>9</sup> вороной жеребец, которого герой называет своим отцом, выполняет функции покровителя, ведет борьбу против исконных врагов ханского стойбища и как бы становится вторым героем эпического повествования.

Во многих сказаниях в мотиве героического сватовства в роли двойника алып выступает плешивый пастух (*тас оол*), образ которого также связан в своих истоках с функцией чудесных покровителей.

Итак, образы покровителей генетически восходят к культу предков и священной горы и в сказаниях выполняют функции охранителей ханского стойбища от врагов-поработителей и так или иначе помогают герою-алыпу в его героической борьбе. Однако подвиги в восстановлении разрушенного стойбища и в борьбе с врагами алып-богатырь совершает уже сам, но с помощью чудесных средств. Да и покровители в эпическом повествовании утрачивают сакральные истоки и действуют по законам чудесного вымысла, подчиненного традициям эпического повествования.

При историко-генетическом изучении ранних форм эпоса естественно возникает необходимость выяснения характера эпической разработки так называемых семейных мотивов и их связи с социальными и историческими явлениями. В этом плане большой интерес представляет мотив героического сватовства, его общественная семантика.

Как известно, истоки этого мотива восходят к экзогамному браку, являющемуся в реальной действительности средством решения многих

<sup>7</sup> Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ.

<sup>8</sup> «Алтын Арыҕ», с. 327.

<sup>9</sup> Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ.

юридических и социально-экономических проблем. Эти явления с большей полнотой отразились в сказке в форме чудесного мотива предбрачного испытания сказочного героя. Испытание жениха и замещение ханского места — результат прямой трансформации действительного или иллюзорного испытания магических качеств главы рода. В эпосе же они органически связаны с темой героической борьбы и богатырских подвигов, отразившей межплеменные отношения. В. М. Жирмунский, привлекая большой историко-этнографический материал, на сюжетах и мотивах богатырских сказаний тюрко-монгольских народов проследил особенности проявления героического сватовства в ранних формах эпоса и отметил, что этот мотив занимает одно из важнейших мест в эпической биографии героя. «Для богатырской сказки,— пишет В. М. Жирмунский,— более существенно, что в патриархально-родовом обществе, где в условиях экзогамии добыча невесты из чужого рода-племени нередко связана была с умыканием (с согласия девушки или против ее воли), поездка в чужую страну с целью сватовства должна была получить героическую окраску, свидетельствуя о мужестве, предприимчивости, физической силе молодого витязя»<sup>10</sup>. В. М. Жирмунский делает акцент на ранние истоки мотива предбрачных состязаний женихов, наиболее ярко отразившихся в сказочном эпосе. В героических же сказаниях испытание женихов и выполнение трудных задач мотивированы качественно иными явлениями, а именно межплеменными отношениями. В эпосе все перипетии поездки героя за далекой невестой, будучи также связанными в своих истоках с межродовым браком, отражают уже межплеменные отношения, в условиях которых насильственная добыча невесты становится средством расширения связей с другими народами.

В отличие от сказочного героическое сватовство не мотивировано целью создания индивидуальной семьи как общественной ячейки и не находится в противоречии с родовыми отношениями. В мотиве героического сватовства и женитьбы отражаются те же идеалы борьбы за независимость народа, которые пронизывают все содержание эпоса. По существу на предбрачных состязаниях герой-богатырь бьется с теми же исконными врагами, которые разрушили стойбище. А женившись на далекой и неведомой невесте, он решает ту же задачу объединения народа, связанную с идеей восстановления и укрепления стойбища. Женитьба его расценивается как выполнение общественной миссии и как важный этап в борьбе с врагами.

Одной из архаических разработок этой темы является женитьба алып на богатырке — суровой воительнице и жестокой ханше-правительнице. Ее образ восходит к образам хозяек гор и лесов, злой и всемогущей Хуу Хат, а также могущественных воительниц, встречавшихся в эпосах других народов. Характерно, что и сама богатырка и ее земля представляются алыпу враждебными, подобно тому как в сказках неведомая и всемогущая хозяйка леса из покровительницы превращается во враждебное существо, которое стремится погубить героя. В эпосе богатырка — всемогущая ханша, к которой трудно подступиться: тех, кто приезжает к ней свататься, она убивает. Но героя это не останавливает. На пути к невесте он встречает массу преград и опасностей, грозящих его жизни, но благодаря своей силе и помощи коня преодолевает их. В жестокой схватке с ханшей он одерживает победу, после чего освобождает поработанные ею племена и народы. Все ее богатства он забирает себе, и ханша становится его покорной женой, она уже не играет существенной роли в дальнейших подвигах богатыря и в повествовании вообще.

Так архаические представления о всемогущих воительницах сливались с историческими событиями межплеменной борьбы и, будучи орга-

<sup>10</sup> В. М. Жирмунский. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960, с. 219. Богатырская сказка, по терминологии В. М. Жирмунского,— одна из стадий развития эпоса.— *Ред.*

нически включенными в героическое повествование, породили мотив борьбы и женитьбы героя на всемогущей богатырке.

Во многих сказаниях, в том числе и тех, где упоминается о добропорядочном хане и его дочери, на которой суждено алып жениться, нередко также подчеркивается скрытая враждебность будущей жены и ее отца к герою. Он едет к невесте как во враждебный мир, где ему грозит гибель.

Героическое сватовство отражает явления, связанные с обычаем насильственной добычи невесты. В условиях постоянных межплеменных столкновений и битв эти традиции стойко сохранялись, а в эпической обработке они органически сливались с героической борьбой алыпов за восстановление ханского стойбища.

В подавляющем большинстве сказаний хакасов сватовство и женитьба алыла сопровождаются борьбой между женихами-соперниками или участием в определенных состязаниях. Однако и здесь эти эпизоды, занимающие порой значительное место в общем повествовании, органически связаны с основной темой борьбы. Нередко соперники — те же враги, которые разрушили стойбище. Состязания и схватки с ними как бы являются продолжением борьбы за интересы своего народа. При этом понятие «нареченная невеста» как бы утрачивает свой смысл. Едет ли герой к нареченной невесте или случайно попадает на состязание соперников — все равно он должен победить всех своих врагов или саму богатырку. Так трансформируется в героическом эпосе одна из регламентаций межродового брака, послужившего источником данного мотива. Добыча невесты насильственным путем преломляется в сказаниях в мотив борьбы героя-богатыря с исконными врагами народа.

Во многих сказаниях герой, случайно оказавшийся там, где собрались богатыри, чтобы добыть руки дочери хана, вступает с ними в борьбу.

В сказании «Ай Мирген»<sup>11</sup> трехлетний наследник хана разрушенного стойбища уезжает «куда глаза глядят». Проехав много земель, он видит *аал* у ханской юрты — множество богатырских коней. Наследник заходит в юрту и вскоре хан объявляет *морий* — состязание, по условиям которого на дочери хана женится тот, чей конь быстрее бежит землю. Когда пустили коней, среди богатырей началась борьба — состязание за невесту. В этой битве на помощь наследнику приходят старик в золотой шляпе и шестилетняя сестра героя Алтын Арыг. Старик борется с самой сильной богатыршей, а герой — с Чизи Молатом. Собственно, все эти состязания не что иное, как борьба с враждебными ханами, хотя внешняя мотивировка их иная. Морий завершается смертью врагов и женитьбой героя. Сказаний с подобной разработкой темы немало.

Бывает, что герой едет на битву и после победы женится на дочери враждебного хана. В сказании «Хан Мирген»<sup>12</sup> от самого могущественного хана к богатырю приходят девять вестников с требованием прибыть к нему со всем богатством и скотом. Хан Мирген едет и вступает в борьбу с Алтын Тайчы. На помощь ему приходит зять, и они одерживают победу. Главный хан после поражения отдает красавицу-дочь Хан Миргену. Так победа над врагами завершается женитьбой героя на дочери враждебного хана.

Из сказания «Алып Хан»<sup>13</sup> узнаем о том, что стойбище хана разрушено, наследника его убили враги. Покровитель стойбища Алтын Чюс после долгих поисков находит наследника, и они вместе едут на бой с исконными врагами, разрушают их владения, и герой-наследник берет себе в жены дочь враждебного Хыян Хана.

<sup>11</sup> «Ай Мирген. Алыптыг кымах». Абакан, 1959.

<sup>12</sup> В. В. Радлов. Образцы народной литературы тюркских племен, ч. II. СПб., 1868, с. 43.

<sup>13</sup> «Алыптыг ныхмахтар». Абакан, 1951.

В сказании «Хан Кичегей»<sup>14</sup> старый хан посылает своего чудесно сотворенного сына на смертельную борьбу за невесту. Отправляясь на поиски невесты, герой побеждает враждебного хана и женится на его дочери.

Таким образом, в разных алыптыг ныхмахтар героическое сватовство и женитьба органически переплетаются с эпическим повествованием о борьбе алыпов с враждебными ханами.

Героическое сватовство приводит к образованию целого союза героев-алыпов. Именно в период поисков невесты, выполнения трудных задач, наконец, в борьбе с врагами-женихами у героя-алыпа появляются побратимы. В отдельных сказаниях образ побратима сливается с образом покровителя, но в большинстве сказаний побратим такой же богатырь, как и герой. В дальнейшем они вместе участвуют во всех битвах с врагами или совершают героические подвиги, освобождая поработанные народы.

Побратимство — и в жизни и в эпосе — отражает историческое явление прошлого, основанное уже не на родовых отношениях, а на единстве общих целей. Тесный союз вождей двух племен в реальной действительности был нужен для борьбы с мощными врагами и скреплялся «смертельной» клятвой во имя величественной цели — защиты своего народа в междоусобной схватке. В условиях консолидации больших этнотерриториальных групп и в ожесточенной межплеменной борьбе побратимство было могучим средством укрепления племенных союзов. Вот почему оно встречается чаще именно в героических сказаниях, отразивших не родовые отношения, а исторические события общенародной жизни. В сказаниях побратимство всегда приурочивается к мотивам поисков невесты и женитьбы героя, являвшейся одним из средств установления межплеменных связей.

В целом героическое сватовство составляет органическую часть эпоса и является формой его сюжетной организации. Оно послужило основой циклизации эпического повествования. Во многих сказаниях хакасов отчетливо видна циклизация сюжета о трех поколениях алыпов. В повествовании о каждом из них присутствует мотив героического сватовства и женитьбы. Более того, в повествовании о героическом сватовстве третьего поколения алыпов и их побратимов состязания женихов превращаются в настоящую битву целого союза побратимов, связанных родственными (но не родовыми) узами богатырей, против такого же мощного лагеря враждебных ханов. Однако мотив создания и утверждения богатырской семьи не противопоставляется ни родовым отношениям, ни объединительной тенденции.

\* \* \*

Мы коснулись лишь некоторых аспектов историко-генетического изучения героического эпоса в связи с его истоками и условиями формирования его ранних форм на материалах хакасских алыптыг ныхмахтар. Такое изучение ограничивается рассмотрением одного эпоса без широкого сопоставления с эпическими произведениями других народов. Оно является первым шагом к более глубокому рассмотрению историко-типологических черт эпоса с учетом его художественных особенностей. Наиболее продуктивным и целесообразным при изучении неисторических эпических произведений героического эпоса является исследование его поэтики в самом широком понимании.

Изучение эпоса без учета специфики отражения в нем совокупности быта, воззрений, социальных институтов и исторических явлений, а также без учета устоявшейся поэтической символики может привести к неправильным выводам.

<sup>14</sup> См. «Алтын Арыҕ».

Л. Ф. Томтосова

### ЧЕРЕП ЧЕЛОВЕКА ИЗ ДРЕВНЕГО ПОГРЕБЕНИЯ НА ОЛЁКМЕ

В 1973 г. в Якутии на р. Олёкме, притоке р. Лены, было найдено погребение человека, относящееся к белькачинской неолитической культуре (III тысячелетие до н. э.)<sup>1</sup>.

Несмотря на то, что череп очень плохой сохранности, находка представляет большой интерес и дополняет скудные данные, на основании которых в настоящее время можно судить об антропологическом типе населения территории Якутии до переселения сюда тюркоязычных групп из Центральной Азии. Напомним, что эти суждения базируются на двух палеоантропологических находках: черепе из погребения на речке Бугачан, описанном В. П. Якимовым<sup>2</sup>, и черепе из погребения Туой-Хая в верховьях Вилюя, опубликованном Г. Ф. Дебецем<sup>3</sup>. На основании этих находок можно предполагать, что неолитическое население Якутии относилось к байкальскому антропологическому типу монголоидной большой расы.

От черепа в Джикимдинском погребении хорошо сохранилась только задняя часть черепной коробки. Разрушены лобный отдел, передняя часть теменных костей, основание черепа. От лицевой части осталась лишь нижняя челюсть, на которой разрушены сочленовые мыщелки и венечные отростки. Кроме того, имеются разрушения альвеол и передней части альвеолярного края челюсти, так что в ней остались с обеих сторон лишь I и II коренные зубы (рис. 1). Всего же сохранилось 22 зуба верхней и нижней челюстей.

Судя по хорошо развитому мускульному рельефу затылочной кости (затылочный валик — 2 балла, наружный затылочный бугор — 1 балл, верхние выйные линии — 3 балла, высшие выйные линии — 2 балла), величине сосцевидных отростков (3 балла), размерам нижней челюсти и зубов, можно считать, что череп принадлежал мужчине. Состояние швов и значительная стертость зубов говорят о зрелом возрасте.

Из-за фрагментарного состояния черепных костей остатков джикимдинского человека затруднена его морфологическая и расовая характеристика и наша измерительная программа очень ограничена. Так, мы не можем получить представления о длине черепной коробки, но ширина ее значительна. Об этом можно судить как на основании визуального

<sup>1</sup> А. Н. Алексеев. Джикимдинское погребение (Памятник белькачинской неолитической культуры на Олёкме). — В сб.: «Якутия и ее соседи в древности», Якутск, 1975, с. 95—99.

<sup>2</sup> В. П. Якимов. Череп человека бронзового века из Якутии. — В кн.: А. П. Окладников. Ленские древности, вып. 3. М.—Л., 1950.

<sup>3</sup> Г. Ф. Дебец. Древний череп из Якутии. — «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», вып. XXV, 1956.

осмотра сохранившейся части черепа, так и по некоторым размерам. Так, ширина основания черепа 135 мм (?), ширина затылочной кости 112 мм. Сравнивая эти размеры с соответствующими на черепах якутов, у которых они несколько больше (соответственно 138,9 и 115,3 мм)<sup>4</sup>, можно предположить, что поперечный диаметр у описываемого черепа был 145—148 мм. На это может указывать и очень большая ширина лица, которая благодаря сохранившимся на височных костях скуловым отросткам измерена довольно точно — 145 мм (?).

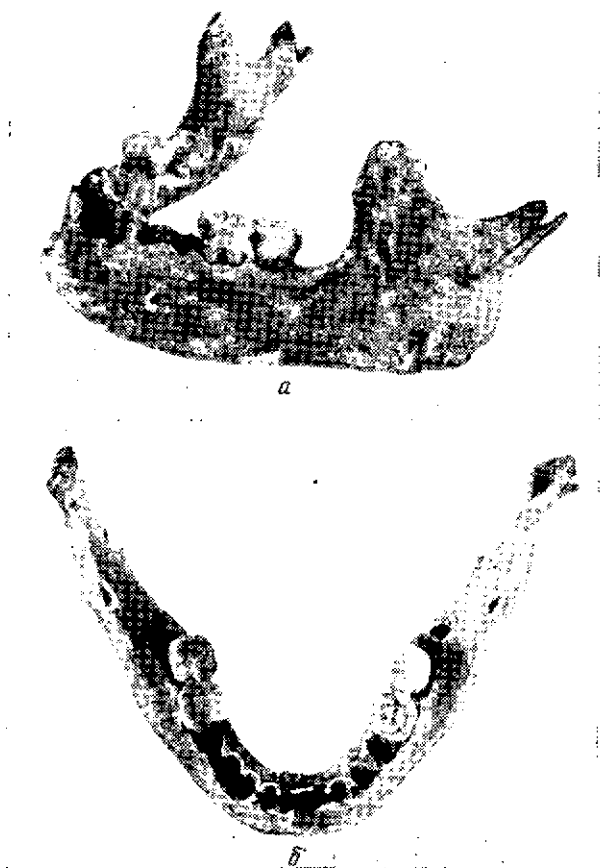


Рис. 1. Нижняя челюсть джикимдинского человека

Высота черепной коробки при этом, по-видимому, небольшая. Это хорошо видно при исследовании черепа в окципитальной норме. На это указывает также очень низкая чешуя височной кости (рис. 2).

Таким образом, насколько можно судить об общих размерах и форме черепной коробки, антропологические особенности человека из джикимдинского погребения не выходят за пределы круга форм, очерченных находками в Бугачане и Туой-Хая.

Хорошая сохранность затылочной части черепа позволила дать детальное морфологическое описание этого отдела.

Описание затылочной кости сделано с использованием размеров, разработанных Ю. Д. Беневоленской для изучения строения затылочной области черепа<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Л. Ф. Томтосова. Краниологический тип якутов в сравнительном освещении. — «Вопросы антропологии», вып. 46, 1974, с. 98.

<sup>5</sup> Ю. Д. Беневоленская. Проблемы этнической краниологии. Л., 1976, с. 152.

Затылочная кость отличается не только абсолютно, но и относительно большой шириной (затылочный широтно-продольный указатель равен 134,9) и довольно слабым поперечным изгибом, который оценивался с помощью указателя  $h_4$ :12, представляющего отношение высоты иниона над шириной затылочной кости к величине последней<sup>6</sup>. Указатель поперечного изгиба может быть использован для суждения о черепном указателе, поскольку, по данным Ю. Д. Беневоленской, он довольно тесно коррелирует с черепным указателем (средний внутригрупповой коэффициент равен 0,46, межгрупповой — 0,8). По величине указателя поперечного изгиба 30,4 исследуемый череп попадает в круг мезокранных форм<sup>7</sup>.

Сагиттальные размеры затылочной кости (дуга и хорда) характеризуются малыми величинами (соответственно 97 и 83 мм).

В сагиттальном сечении затылочная кость изогнута весьма слабо: указатель изгиба затылка (31:28) равен 85,6. Второй указатель, характеризующий этот признак, — высотный указатель изгиба ( $h$ :31)<sup>8</sup> — равен 27,7.

По величине указателя сагиттального изгиба затылка можно судить об относительной высоте черепной коробки. Этот указатель обнаруживает внутригрупповую связь с высотно-продольным указателем черепа порядка +0,5, межгрупповую +0,7<sup>9</sup>. По величине указателя 85,6 исследуемый череп попадает в категорию средневысоких, если его оценивать на фоне распределения среднегрупповых значений затылочного и высотно-продольного указателей<sup>10</sup>.

Но вместе с тем такие признаки, как малая высота верхней части затылочной чешуи, сильный наклон чешуи затылочной кости свидетельствуют скорее всего о небольшой высоте черепа.

Таким образом, морфологический анализ строения затылочной кости подтверждает высказанное соображение о размерах и форме черепной коробки.

Нижняя челюсть крупная. Длина от мышелков, к сожалению, измерена быть не может, так же как и угол ветви, который, по-видимому, все же был небольшим. Но длина от углов очень велика — 84 мм (?). Такие же размеры были зафиксированы на челюстях якутов. Ширина челюсти очень большая. Ширина между углами оказалась равной 127 мм! Она, таким образом, равна мышелковой ширине на челюстях якутов и почти на 14 мм превышает угловую ширину этих челюстей. При таких соотношениях челюсть должна быть очень низкой. Высота ее тела всего 25 мм. Ветвь челюсти, по-видимому, тоже низкая и при этом крайне широкая. Наименьшая ширина ветви — 42 мм! Это особенность сибирских



Рис. 2. Череп джикимдинского человека в латеральной норме

<sup>6</sup> Ю. Д. Беневоленская. Указ. раб., с. 64, 65.

<sup>7</sup> Там же, с. 65.

<sup>8</sup> Там же, с. 42.

<sup>9</sup> Там же, с. 54, 55.

<sup>10</sup> Там же, с. 60.

монголоидов. Описанное строение нижней челюсти соответствует невысокому и широкому лицу, что опять-таки сближает джикимдинский череп с черепами из Бугачана и Туой-Хая. Отметим также большую величину коронок зубов и сильно выраженную лопатообразность резцов (3 балла).

Итак, исследуемый череп, по-видимому, характеризовался крупными поперечным и продольным диаметрами, невысокой черепной коробкой, мезо- или брахикранией, очень широким, но низким лицом и некоторыми другими признаками монголоидной большой расы. Описанный комплекс сближает его с другими древними находками на территории Якутии и позволяет сделать предположение о принадлежности его к палеосибирскому антропологическому типу, который, вероятно, был распространен в древности на широкой территории и вошел в качестве местного компонента в состав антропологического типа современных якутов.



## ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

С. А. Арутюнов

### ДРЕВНИЕ МИФЫ И ИНОПЛАНЕТНЫЕ ПРИШЕЛЬЦЫ

Во втором номере журнала за 1976 г. читатели «Советской этнографии» могли познакомиться с рядом удивительных подробностей, имеющих в древнекитайской мифологии. Если взглянуть на них с определенной точки зрения, а именно с точки зрения читателя, знакомого не только с техническими достижениями нашей эпохи, но и с прогнозируемой ныне техникой будущего, широко представленной в различных научно-фантастических произведениях, то, действительно, как будто бы без особых натяжек встает образ инопланетных пришельцев, занятых на земле какими-то своими делами.

К чести автора упомянутой заметки надо сказать, что он не навязывает читателю поспешных выводов, не объявляет реальность инопланетных контактов в древности несомненной в свете этих преданий, как, к сожалению, до него поступали в аналогичных случаях многие зарубежные и советские авторы подобных публикаций. Он лишь констатирует: имеются определенные, весьма странного характера описания. Их можно истолковать по-разному, в том числе и так...

Но желательно было бы попытаться определить, есть ли необходимость прибегать к «инопланетному» варианту истолкования. Если бы такие, напоминающие нам технику настоящего и будущего описания имелись бы только в древнекитайских мифах, или хотя бы были привязаны пусть не к одному месту на Земле, но хотя бы к одному или двум более или менее четко очерченным хронологическим периодам, то тогда было бы над чем задуматься. Но дело в том, что сходные намеки можно при желании найти в мифах и эпосе множества народов, причем хронологически относящихся к самым различным периодам мировой истории. Либо таинственные пришельцы непрерывно хозяйничали на нашей планете в течение нескольких тысячелетий, и только с развитием писаной истории, с началом более или менее повсеместной и детальной регистрации исторических фактов сочли необходимым незаметно удалиться, либо в течение этих же тысячелетий устной литературе различных народов мира были присущи какие-то общие качества, которые нами подчас воспринимаются сквозь призму нашей привычки к межгалактическим научно-фантастическим сюжетам. Вспомним для начала одну довольно банальную истину: для художественной литературы каждой эпохи характерны помимо прочего определенные наборы фантастических образов, кочующие из одного произведения в другое. Что такое киберы, бластеры, роботы-дубли и нуль-транспортровка, может объяснить достаточно четко каждый мало-мальски читающий школьник. Эти блестящие достижения техники супергалактических цивилизаций настолько прочно вошли в обиход авторов современных научно-фантастических произведений, что в тех случаях, когда фабула все-таки обходится без них, читатель испы-

тывает смутное недоумение и неудовлетворенность. И этому отнюдь не мешает то, в данном случае совершенно несущественное, обстоятельство, что любой специалист по физике или кибернетике, мягко говоря, выскажет серьезное сомнение в возможности осуществления хотя бы в далеком будущем этих столь милых и привычных нам для чтения вещей.

Для писателей конца XVIII — начала XIX в. столь же естественно и привычно было вводить в свои произведения мертвецов, встающих из могилы. Этим весьма распространенным образом с успехом пользовались отнюдь не только литературные халтурщики, но и величайшие мастера художественного слова — вспомним хотя бы Н. В. Гоголя. Как видим, любой прием или образ сам по себе ни плох, ни хорош — от таланта писателя зависит, будет ли он выглядеть унылым штампом или блестящим самородком. Но это уже не относится к нашей теме...

Еще раньше, в средние века, редкий сочинитель рыцарских романов обходился без огнедышащего змея или птицы Рух, способной унести в когтях пару слонов. Фантазия — свойство, искони присущее природе человека, и возможности ее были безграничными всегда, хотя формы проявления оставались специфичными для своего времени.

Но вот отношение некоторых современных читателей к этим фантастическим образам, в зависимости от времени их создания, оказывается различным. Никто, конечно, не станет утверждать, что идея нуль-транспортировки подсказана наблюдением какого-то реального явления. Мысль о возможности встречи в реальной действительности с восставшим мертвецом способна напугать разве что очень маленьких детей, притом у очень плохих воспитателей. Птица Рух — образ более далекой эпохи, и в отношении ее можно встретить предположения, что этот образ отражает искаженные сведения о вымершей сравнительно в недавнее, во всяком случае уже историческое время, гигантской мадагаскарской птице — эпиорнисе. Действительно, вполне возможно, Марко Поло, утверждая, что Рух живет на Мадагаскаре, пользовался какими-то смутными сведениями об эпиорнисе (хотя эпиорнис и не летал, и со слонами никогда не встречался). Но на эти реальные сведения у знаменитого венецианца просто наложился гораздо более древний, возникший вне каких-либо реальных образ. Будь у Марко Поло сведения о новозеландских моа, он и их назвал бы рухом. Древние вавилоняне об эпиорнисе слышать не могли, но и в их легендах присутствует гигантский орел, на котором герой Этана пытался взлететь на небо, чтобы достать там волшебные травы и царские регалии.

В полете Этаны в наши дни кое-кто склонен видеть вовсе не религиозный жреческий вымысел (идеологический смысл его состоит в том, что царскую власть нельзя узурпировать, а можно лишь получить с соизволения богов), а реалистический рассказ о полете древнего жителя Земли в качестве пассажира на космическом корабле инопланетных пришельцев. Особенно часто попытки примыслить носителей какой-то необычно высокой технологической цивилизации делаются в тех случаях, когда в мифах и эпосах речь идет о факторах разрушения, будь то кара богов или волшебное оружие героев. И в разрушении вавилонской башни, и в гибели Содомы и Гоморры, и в битвах героев Махабхараты усматривали описание ядерного оружия. Между тем иссушающий солнечный зной, грозная мощь и быстрота распространения степных и лесных пожаров, помноженные на мастерство сказителя, вполне могут породить образы, современным читателем воспринимающиеся как картины ядерного взрыва. Вообще стихия огня, живые, пляшущие языки пламени, разлетающиеся искры способны стимулировать фантазию не только первобытного, но и современного человека. Поэтому искры и языки пламени часто появляются в эпосе и тогда, когда прямой «технической» необходимости в них нет. Герой древнеиндийского эпоса летит на птице Гаруде и видит, что из птицы исходят языки пламени — значит, это не

птица, а реактивный самолет! В мифах австралийских аборигенов есть эвкалипт, который летал, да еще имел четыре пламенеющих глаза — значит, это космическая ракета! Надо сказать, что у тех читателей, которые стремятся во что бы то ни стало найти в древних сказаниях отголоски космических контактов, еще все впереди, так как множество мифов с этих позиций пока не прочитано, а материала там найдется предостаточно. Обзор уже имеющихся истолкований читатель сможет найти в статье В. Рубцова и Ю. Морозова<sup>1</sup>, но дополнить их можно практически из любого эпического или мифологического источника. Так, в осетинском нартском эпосе мы найдем кольчугу Церека — непробиваемую, саму собой являющуюся к герою при боевой тревоге (можно истолковать как автоматизированный скафандр), полет героя в стан врагов на гигантской стреле (самолет или ракета), золотые и медные лодки, действующие как подводные, наконец, совершенно уже фантастическое устройство — колесо Балсага, имеющее спицы, разбрасывающие искры, катящееся само собой, подрезающее ноги противнику, обладающее голосом и сознанием, но которое можно подчинить своей воле и использовать против прежних хозяев. Герой эпоса Батрадз не только летает на стреле и побеждает колесо, но имеет даже эпитет «стальной», раскаляется от жара битвы и испускает при этом «ужасный чад», уничтожающий половину вражеского войска (химическое оружие?). В него мечут не простые стрелы, но огненные, которые, однако, не причиняют ему вреда, и так далее.

Нередко образы, в одних мифах лишенные подобного «космического» или «технологического» оттенка, обнаруживают его при типологическом сопоставлении. Всем известен образ циклопа Полифема, которого победил хитроумный Одиссей. Он выжиг Полифему единственный глаз и бежал со своими спутниками из его пещеры. Но только специалисты знают, какие близкие аналоги этот образ имеет в разных памятниках древнего тюркского и иранского фольклора. При этом там циклоп уже нередко выступает как бронзовотелый или закованный в синее железо, и именно поэтому его единственный глаз — одновременно и его единственное уязвимое место. Тут уже очень легко примыслить параллель с непробиваемым защитным скафандром, в котором единственное слабое место — это смотровое стекло в шлеме.

Нет смысла здесь далее перечислять попытки найти отзвуки сведений об инопланетянах в различных древних литературных произведениях — об этом писалось уже достаточно много. Характерно, что во всех этих случаях та техника, которую пытаются разглядеть за фантастическими образами древних авторов, — это всегда техника XX в. Те же непонятные и сверхъестественные описания, которые с этой точки зрения «расшифровке» не поддаются, просто оставляются без внимания. А между тем их гораздо больше. Здесь мы попробуем рассмотреть в этом плане только один древний литературный памятник — ирландские саги.

Ирландские саги, созданные около полутора тысяч лет тому назад, отражают ряд реальных событий, происходивших в Ирландии в начале нашей эры. В них много реалистических деталей, отражающих культуру Ирландии той поры. Вот, например, как описывает сага оружие героев: «...два парных больших щита, восемь малых щитов с острыми бортами, восемь дровиков, восемь мечей с рукоятками из рыбьего зуба (так назывался высоко ценившийся клык нарвала или моржа. — С. А.) и восемь копий, отделанных рыбьим зубом..., тяжелые копья, обтесанные, гладкие, с веревками из тугого льна...», их утварь — «стегаемые одеяла, подушки, всякие цветные одежды из льна и шерсти, медные ведра, серебряные пряжки с золотыми остриями» — эти строчки похожи на инвентарную опись коллекции большого этнографического музея. Но столь же

<sup>1</sup> «Звенья космического контакта». — В сб.: «Фантастика-75—76», М., 1976.

бесстрастным тоном саги дают и другие описания, описания вещей, не похожих ни на одну из известных нам даже ныне.

В саге «Сватовство к Эмер», например, описывается «мост срыва». «Вот как был устроен этот мост. Оба конца его опускались книзу, середина же высоко вздымалась. Когда кто-нибудь вступал на один конец, другой конец подымался вверх и идущий отбрасывался назад».

А вот несколько иное описание в принципе такого же моста: «На острове была крепость с воротами из чистой бронзы. Стекланный мост вел к ней. Они несколько раз пытались перейти мост, но всякий раз как-то сила отбрасывала их назад».

Что это такое? Силовое поле? Блокирующее устройство при входе в какое-то временное сооружение неведомых пришельцев, обладающих еще неизвестными нам техническими возможностями?

Герой саг, Кухулин, все-таки одолел «мост срыва», перепрыгнув его «геройским прыжком лосося», но для этого предварительно ему пришлось «чудесно исказиться». Кухулин вообще в особо критических ситуациях «чудесно искажался», причем разные саги весьма сходно и подробно описывают это искажение. Кухулин вздувается и расширяется «как бычий пузырь», увеличивается в росте, один глаз его уходит глубоко внутрь, другой выкатывается наружу, огромный как котел. Из его зубов извергается пламя, над головой сверкают молнии. Шире, тверже и выше мачты корабля из головы его бьет вверх струя крови и рассыпается на четыре стороны, отчего в воздухе образуется туман, подобный столбу дыма над домом.

Опять-таки, техника XX в. не знает ничего, что могло бы соответствовать такому описанию. И все-таки можно вообразить себе род какого-то скафандра, являющегося одновременно универсальным средством передвижения отдельного космонавта. Скафандр частично надувной, с выдвигающимся окуляром, молнии и струя могут быть результатом работы двигателя, приводящего скафандр в движение. Костюм друга и соперника Кухулина, Фердиада, носит еще более «скафандрообразные» черты: «Он надел на свое белое тело шелковые штаны с золотой каймой. Поверх них он надел другие штаны из коричневой кожи. Спереди он прикрепил к ним большой крепкий камень величиной с мельничный жернов. Поверх этого он надел третью пару штанов, глубоких, из литого железа. На голову же он надел свой шлем, с гребнем, с сорока самоцветными камнями, отделанный эмалью: кристаллами, светящимися изображениями». «Снарядившись так, Фердиад начал совершать высоко в воздухе разнообразные удивительные приемы ловкости».

Удивительно и непонятно устройство того оружия, которым Кухулин сразил Фердиада — «рогатого копья». «Вот так оно было устроено: оно погружалось в воду и металось двумя пальцами ноги. Единое, оно внедрялось в тело тридцатью остриями, и нельзя было вынуть его иначе как обрезав тело кругом». «Пробило копьё штаны из литого железа, раздробило на трое камень, и сквозь одежду вонзилось в тело, наполнив своими остриями каждый член, каждый сустав». Опять-таки перед нами какое-то сложное техническое устройство, никак не укладывающееся в рамки времени начала нашей эры.

Конечно, если не в современной технике, то по крайней мере в современной фантастике можно найти какие-нибудь соответствия и такому ужасному оружию, как «рогатое копьё». Но не проще ли будет прийти к выводу, что человеку в его художественных произведениях всегда был присущ (и в древности, и ныне) неограниченный полет фантазии. Отражал он, однако, вполне реалистические мечты человека о несравненно большем, чем имеющееся в данном уровне, техническом могуществе — о невиданно быстрых и вездеходных средствах передвижения, о могущественных орудиях, о непреодолимых средствах защиты. И этот полет фантазии создавал (и создает ныне) бесконечное разнообразие конкрет-

ных форм воплощения этих общих устремлений. При бесконечно большом разнообразии таких образов неудивительно, что некоторые из них, даже созданные весьма давно, в чем-то оказались отдаленно схожими с реальными достижениями XX в. — самолетами, космическими кораблями, атомными взрывами. Еще большее количество таких образов, как видим, лишь с трудом может быть сопоставлено с предвидимой сейчас техникой будущего — силовое поле (но в этом случае мы лишь сопоставляем фантастику древнюю с фантастикой современной) — или вообще ни с чем не может быть сопоставлено.

Вывод, к которому, как мне кажется, можно прийти, таков: те необычные, не укладывающиеся в круг исторически известных фактов феномены, которые описываются в древних художественных произведениях, или тем более в произведениях религиозных, по самой своей природе фантастичны и поэтому не могут служить основой для предположительной реконструкции реальных событий, будь то контакты с инопланетными пришельцами или даже более земные по своему характеру события типа грандиозных наводнений или землетрясений (Атлантида), разумеется, за исключением тех случаев, когда они подтверждаются другими источниками, например археологическими, или же свидетельствами очевидцев, рассказами путешественников, историческими хрониками, отчетами (как сообщение о робозерском феномене)<sup>2</sup>, т. е. такими документами, в которых элементы фантазии, хотя и не могут быть полностью исключены, но не являются по крайней мере органически им присущими, как это бывает в художественных или религиозных текстах. По этому признаку резко отличаются друг от друга, например, ирландские саги и исландские (и вообще скандинавские) саги, хотя их и принято обозначать одним термином. В исландских сагах доминирует повествование документального характера, и поэтические приемы, которыми вообще-то древнескандинавская литература очень богата, в них практически не используются. Ирландские саги, напротив, прежде всего — художественное произведение, которое может включать отголоски реальных событий, но главной целью имеет создание эмоционально впечатляющих образов.

Поэтому сага об Эрике Рыжем может рассматриваться как источник о плаваниях норманов в Америку, а такие ирландские мореплавательские саги, как «Плавание Мак-Дуйльна» или «Плавание Брана», вряд ли могут быть свидетельством реальных путешествий в отдаленные страны.

Что же касается конкретно преданий о легендарном периоде древнекитайской истории, то не исключено, что отдельные их части в той или иной мере отражают реальную историческую действительность, но выделить эти части будет возможно лишь по мере накопления археологического материала по соответствующим эпохам. Это, очевидно, должно быть общим правилом в подобных случаях — идти от археологического материала, как первичного, к истолкованию фольклорного, как вторичного, но не предварять вторым первым. Мифы же, не подкрепленные материалом других источников, должны и рассматриваться только как мифы — свидетельства вечной и бесконечной человеческой фантазии.

---

<sup>2</sup> Робозерский феномен — явление, наблюдавшееся 15 августа 1663 г. в Робозерской волости Белозерского уезда. По описанию, имеющемуся в документах Кирилло-Белозерского монастыря, более всего походит на гигантскую шаровую молнию. Подробнее см. Ю. Росциус. Робозерское диво. В сб.: «Фантастика — 71». М., 1971, с. 326.

## ВСЕСОЮЗНАЯ ТЮРКОЛОГИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ (Алма-Ата, 27—29 сентября 1976 г.)

Всесоюзная тюркологическая конференция 1976 г. была организована Отделением литературы и языка АН СССР, Отделением истории АН СССР, Советским комитетом тюркологов и Академией наук Казахской ССР. На конференции работали три секции: 1) «Советская тюркология и развитие тюркских языков в СССР»; 2) «Тюркологические литературы — история и современный литературный процесс»; 3) «Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР». В данном сообщении будет рассматриваться работа именно третьей, исторической секции. Впервые на традиционной тюркологической конференции было уделено столь значительное место исторической и этнографической проблематике, организована особая секция и привлечено в качестве докладчиков большое число этнографов. На двух пленарных заседаниях секции и шести заседаниях двух подсекций («Историко-этнографические проблемы» и «Этнокультурные связи и их развитие») было заслушано и обсуждено 62 доклада, посвященных проблемам этнической и культурной истории тюркоязычных народов СССР, проблемам источниковедения, этнографическим и археологическим исследованиям. В работе секции приняло участие около 300 человек, представляющих научные учреждения РСФСР, Казахстана, Узбекистана, Киргизии, Грузии, Азербайджана.

Еще до начала работы секций на общем пленарном заседании с докладом на тему «Изучение проблем истории тюркских народов СССР в советскую эпоху» выступил академик АН Казахской ССР А. Н. Нусупбеков (Алма-Ата). Докладчик отметил, что в годы Советской власти изучение истории тюркоязычных народов СССР вступило в новый этап своего развития, который характерен последовательным творческим применением марксистско-ленинской методологии в исторических исследованиях, резким расширением круга исследуемых проблем, плодотворным взаимодействием различных областей исторической науки. Советские тюркологи, сказал он, обращают особое внимание на повышение общетеоретического и идеологического уровня исследований, на более глубокий анализ накопленных наукой материалов, на борьбу с проявлениями ограниченности, идеализации прошлого в истории тюркоязычных народов.

На первом пленарном заседании секции были заслушаны и обсуждены обобщающие доклады, посвященные основным теоретическим проблемам тюркологии.

Т. А. Жданко (Москва) в докладе «К вопросу о внутрирегиональных этнокультурных связях народов Средней Азии и Казахстана в позднефеодальный период» рассмотрела вопросы формирования и развития этнокультурных связей в пределах как всего среднеазиатско-казахстанского региона, так и его отдельных областей, отметив значение в этом процессе усиливающихся контактов разных групп населения в XVI — начале XIX в. В докладе подчеркивалась важность изучения не только этнической специфики, но и черт их культурной общности, обусловленных многовековыми внутрирегиональными контактами.

В докладе Н. Н. Чебоксарова (Москва) «Данные антропологии в разработке проблем происхождения и этнической истории тюркских народов» сделан обзор имеющихся антропологических материалов, анализ которых позволяет предполагать, что почти все группы тюркских народов сложились в результате взаимодействия расово-разнородного аборигенного населения с монголоидами центральноазиатского типа, которые по мере продвижения на запад все больше и больше смешивались с европеоидными компонентами.

Г. Е. Марков (Москва) в докладе «Община у кочевников и сложение в ходе их оседания территориально-оседлой общины» проследил процесс формирования соседской общины в рамках специфической кочевнической социально-экономической структуры. На раннем этапе соседские общины объединялись по племенному признаку; с оседанием и возрастанием роли соседских объединений утрачивалась прежняя роль племенной структуры и организации; для предреволюционного периода характерно быстрое разложение соседской общины и развитие частной собственности.

С. И. Вайнштейн (Москва) в докладе «Проблемы сравнительно-этнографического изучения традиционно-бытовых культур тюркоязычных народов СССР» подвел итоги работы этнографов за последние 50 лет, убедительно доказав, что общей для

всех тюркоязычных народов «тюркской культуры» не существует. Докладчик наметил основную проблематику дальнейших этнографических изысканий, остановившись на выявлении различных по происхождению и времени возникновения историко-генетических слоев традиционно-бытовой культуры, анализ которых возможен лишь на основе широкого сравнительно-этнографического исследования.

Г. Ф. Дахшлейгер (Алма-Ата) в докладе «Развитие этнокультурных контактов народов (на материалах Казахстана)» рассмотрел историю культурного общения казахов с другими народами края, ставшего многонациональным на рубеже XIX — начала XX в. Докладчик проследил миграции разных групп населения в разные периоды, отмечая их влияние на этническую и социальную структуру населения Казахстана. Формирование и неуклонный рост численности национальных кадров рабочего класса и интеллигенции в республике создали исключительно благоприятные условия для дальнейшего развития обмена ценностями материальной и духовной культуры между казахами и другими народами СССР.

С. Г. Кляшторный (Ленинград) в докладе «Древнетюркская письменность и история культуры Центральной Азии» подытожил данные древнетюркских надписей VII—XII вв. Среди внешних влияний, способствовавших формированию древнетюркской культуры, докладчик отметил преобладающее воздействие среднеазиатских цивилизаций; он показал несостоятельность утверждений некоторых авторов о консервативности степных культур, об их якобы неспособности к развитию.

На первом пленарном заседании выступил также академик АН Азербайджанской ССР А. С. Сумбат-заде (Баку), посвятивший свой доклад вопросам развития культуры и науки в Азербайджане за годы Советской власти. В докладе сделан обзор тюркологических исследований в республике.

29 сентября под председательством академика А. Н. Нусупбекова состоялось заключительное пленарное заседание секции.

М. К. Мухарьямов и З. И. Гильманов (Казань) в докладе «Развитие исторической науки в Татарии» суммировали основные достижения историков республики, охарактеризовав фундаментальные обобщающие труды и монографические исследования разных этапов истории татар.

В докладе Ф. Г. Сафронова (Якутск) говорилось о задачах, стоящих перед тюркологами Якутии, и отмечалась необходимость объединения усилий историков, этнографов, археологов и специалистов других смежных областей для разработки важнейших проблем тюркологии.

Б. Д. Джамгерчинов (Фрунзе) посвятил свой доклад основным аспектам изучения истории тюркских народов СССР. Несмотря на несомненные успехи в этом направлении, сказал докладчик, немало сторон их исторического прошлого до сих пор недостаточно выяснено. Необходимо продолжать работу по изучению этнической истории и этногенеза тюркоязычных народов, равно как не менее актуальных проблем взаимоотношений кочевого и оседлого населения в рамках крупных регионов.

С сообщением, посвященным вопросам критического анализа источников, выступила К. Ш. Хафизова (Алма-Ата). Она обратила внимание специалистов на необходимость более критического отношения к китайским источникам, показав на конкретных примерах, связанных с событиями завоевания Джунгарии китайцами, тенденциозность отдельных сообщений китайских авторов.

Темы докладов, заслушанных на заседаниях подсекций, охватывали широкий круг вопросов; при этом большинство сообщений было посвящено изучению межэтнических связей в разные исторические периоды, что свидетельствует о возросшем интересе специалистов к исследованиям, выходящим за рамки истории одного народа.

В нескольких докладах рассматривались различные проблемы этногенеза и этнической истории тюркоязычных народов, их этнических и культурных взаимодействий и контактов с соседями.

Так, С. Кудайберген (Фрунзе) в докладе «Историко-лингвистические данные о связях между алтайскими языками» суммировал свидетельства, подтверждающие дальнейшее родство тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков; по мнению докладчика, их родство было обусловлено древними этническими связями народов, говорящих на этих языках.

М. Х. Маннай-оол (Кызыл) прочел доклад «О начале тюркизации населения Тувы», в котором высказал мнение, что проникновение на территорию Верхнего Енисея тюркоязычных пратюркских племен, сыгравших решающую роль в формировании современного тувинского народа, может быть датировано I тысячелетием до н. э.

Ю. Б. Юсифов (Баку) в докладе «Гунны в Закавказье» подытожил сведения древнеармянских источников V—VII вв. о передвижениях гунов на территории Закавказья начиная с III в. н. э. По мнению докладчика, часть гунов поселялась в Закавказье, причем оседание их могло происходить мирным путем.

В докладе Г. З. Анчабадзе (Тбилиси) «Кыпчаки в Грузии» рассматривалась роль кыпчаков в военно-политической жизни Грузинского царства в XII—XIII вв. Часть кыпчаков осела на восточных и юго-восточных рубежах страны, но после XIV в. они не упоминаются источниками, очевидно, вследствие ассимиляции их грузинами и другими народами Закавказья.

А. Гусейн-заде (Баку) в докладе «Отражение огузских этнонимов в современной топонимике Азербайджанской ССР» выявил восходящие к племенным на-

менованиям огузов топонимы, которые помогают уточнить историю расселения огузских племенных групп на территории Азербайджана.

С. Ш. Гаджиева (Махачкала) в докладе «Поздние тюрки в составе кумыкской народности» проанализировала имеющиеся данные о проникновении в Дагестан вплоть до XVIII в. разных тюркоязычных групп, растворявшихся в среде кумыков.

В. А. Туголуков (Москва) рассмотрел названия тунгусских родов, имеющие общие корни с древнетюркскими этнонимами, в докладе «Древние связи тунгусов с тюркоязычными народами». Близость этнонимов позволяет докладчику предполагать участие тюркского компонента в этногенезе тунгусов.

В докладе Л. С. Толстой (Москва) «Отражение массагето-аланского субстрата в фольклоре тюркоязычных народов Хорезмского оазиса» проанализирован ряд сюжетов и образов, в частности мотивы амазонок в хорезмском фольклоре, имеющие убедительные параллели в эпических произведениях и преданиях северокавказских народов. По мнению Л. С. Толстой, сохраненные фольклором свидетельства высокого положения женщины в прошлом и некоторые другие мотивы восходят к скифо-массагетскому периоду.

Ф. А. Валеев (Казань) посвятил свой доклад этнокультурным контактам западносибирских татар с казахами, указав на близкие черты их традиционно-бытовой культуры, обусловленные не только общностью происхождения, но и длительными историческими связями.

В сообщении Г. О. Авляева (Элиста) суммировались данные о тюркских этнических компонентах, влившихся в состав калмыцкого народа в разные исторические периоды.

Ряд докладов был посвящен этнической истории тюркоязычных народностей Евразии в эпоху раннего средневековья.

С. Г. Агаджанов (Москва) в докладе «К этнической истории огузских племен Средней Азии и Казахстана» на широком материале показал роль огузских племен в этнической истории тюркоязычных народов СССР. Этнические компоненты огузского происхождения вошли в состав казахов, узбеков, каракалпаков, татар и башкир Поволжья и Приуралья. Особенно активную роль они сыграли в формировании туркмен и азербайджанцев.

Проблемы этногенеза в Азербайджане в XI—XII вв. рассматривались в докладе Р. А. Гусейнова (Баку). Процесс языковой тюркизации населения Азербайджана особенно интенсивно протекал на протяжении XI—XII вв. и был связан с сельджукским движением. К XII в. можно отнести завершение сложения азербайджанской народности и азербайджанского языка.

Б. Е. Кумек (Алма-Ата) в докладе «Расселение тюркоязычных племен на территории современного Казахстана на карте Ал-Идриси (XII в.)» на основании картографического материала, содержащегося в географическом труде Ал-Идриси, проследил расселение тюркоязычных племен (карлуков, кимаков, огузов, кыпчаков и др.) на территории современного Казахстана. Докладчик подверг тщательному анализу данные средневековой карты.

Д. Г. Савинов (Ленинград) посвятил свой доклад кыргызско-кимакским связям в IX—X вв. Археологические материалы и данные письменных источников показывают, что между племенами, входившими в объединение енисейских кыргызов и кимаков, существовали заметные этнокультурные контакты. Определившаяся в результате этих связей кыргызско-сросткинская (по названию археологической культуры кимаков) общность сыграла большую роль в этнической истории народов восточных районов Казахстана и Саяно-Алтая.

В докладе «Ранние этапы этнокультурного развития татарского народа» А. Х. Халиков (Казань) высказал мнение, что начало тюркизации Среднего Поволжья и Приуралья связано с древнейшими тюркоязычными племенами, входившими в гуннскую конфедерацию. Вторая волна тюркизации края связана с тюркским каганатом (VI—VII вв.). Определяющими в этногенезе татар являются тюркоязычные элементы; вместе с тем имеются и финно-угорские включения, как в виде древнейших субстратных, так и более поздних пластов.

Вопросы раннесредневековой истории тюркоязычных народов Поволжья и Приуралья были рассмотрены в докладе Ш. Ф. Мухамедьярова (Москва). Докладчик считает, что тюркоязычные народы Поволжья сформировались в результате этнического синтеза пришлых тюркоязычных элементов и местной финно-угорской субстратной основы, который активно начался с проникновением булгарских племен в 70-х годах VII—30-х годах VIII в. н. э. и вступил в решающую стадию с появлением кыпчаков.

К. М. Байпаков (Алма-Ата) в докладе «Об этническом составе населения средневековых городов и поселений Южного Казахстана и Семиречья в VI—XII вв.» показал, что в VI—XII вв. преобладающим населением города и села становятся карлуки, кимаки, кыпчаки и другие тюркские племена, ассимилировавшие согдийцев и хорезмийцев.

О. А. Эфендиев (Баку) в докладе «История огузов» Рашид ад-Дина и проблема ранних этнических связей Азербайджана и Средней Азии» доказывает обоснованность предположения о том, что легендарный маршрут передвижения огузов в За-

кавказье через Дешт-и Кыпчак и Волгу является воспоминанием о ранних путях миграций тюркских групп, приходивших в Азербайджан и с севера.

К группе докладов по этнической истории примыкает сообщение Н. Н. Шенгеля (Тбилиси) «Садр ад-дин Абу-л-Хасан Али ал-Хусейн о Грузии и Закавказье XI—XII вв.», в котором анализировались данные источника о влиянии сельджуков на этническую, политическую и культурную жизнь Закавказья.

Доклад А. Р. Шихсаидова (Махачкала) «Тюркские племена и Дагестан в X—XIV вв.» показал, что вековые контакты населения Дагестана с тюркскими племенами имели существенные последствия (тюркизация всех равнинных районов, приток населения в горные районы Дагестана). Земельная политика сельджуков и ширваншахов способствовала развитию государственных форм земельной собственности и условного землевладения.

Девять докладов были посвящены истории внутрирегиональных связей среднеазиатских народов.

Б. Х. Кармышева (Москва) в докладе «„Кочевая степь“ Мавераннахра и ее население» высказалась против распространенного представления о том, что кочевники, проживавшие в среднеазиатском Междуречье, быстро оседали в оазисах и растворялись среди коренного оседлого населения. Она считает, что «Кочевая степь» устойчиво сохранялась и в начале XX в. в пределах самого Мавераннахра: ее кочевое и полукочевое население, пестрое в этническом отношении, постоянно общалось между собой, а также с оседлыми жителями оазисов.

У. Х. Шалекенов (Алма-Ата) в докладе «Экономические и культурные связи приаральских казахов с народами Хорезмского оазиса в XVIII—XIX вв.» показал, что культуры оседлого и кочевого населения региона развивались в тесном взаимодействии.

К. Ш. Шаниязов (Ташкент) в докладе «Этнокультурные связи узбеков с другими тюркоязычными народностями Средней Азии и Казахстана» остановился на общих чертах в этнонимии и традиционной культуре разных групп населения региона, подчеркнув, что узбекский народ формировался в условиях тесных контактов с соседями.

Этнический состав казахов и казахско-узбекские межэтнические связи в XV — начале XVI в. рассматривались в докладе Т. И. Султанова (Ленинград). На основании изучения письменных источников докладчик пришел к выводу, что уход шейбанидов в завоеванные ими области Мавераннахра не привел к коренным переменам в родо-племенном составе населения Узбекского улуса (т. е. Казахского ханства) XV — начала XVI в.; основная масса его населения продолжала держаться своих традиционных мест кочевий.

И. Н. Молдобаев (Фрунзе) сделал доклад «Об этнокультурных связях киргизского и казахского народов (по материалам эпоса „Жаныш Байыш“», где сопоставил свидетельство эпоса об оазисе Черчен (Восточный Туркестан), как месте совместного обитания казахов и киргизов, с данными источников о проживании в оазисе могульского племени доглат, вошедшего позднее в состав казахов и частично киргизов.

Ф. А. Надршина (Уфа) выступила с докладом «Башкирско-казахские этнокультурные связи по материалам башкирских народных преданий». Она обратила внимание на сказания об общих с казахами предках, о родственных узах, о дружественных контактах и враждебных столкновениях. Связи двух народов особенно явно прослеживаются по преданиям юго-восточных башкир.

Г. П. Васильева (Москва) в докладе «О некоторых этнических процессах у западных туркмен в эпоху позднего феодализма» показала, что и после сложения туркменской народности (XIV—XV вв.) продолжалось этническое развитие туркмен за счет внутренней консолидации племени и включения групп из соседних народов.

Доклад С. П. Полякова (Москва) «Отражение межэтнических связей населения Средней Азии в средневековых погребальных сооружениях» привлек внимание специалистов к малоизученному источнику, анализ которого позволяет докладчику считать, что современные народы региона формировались на базе территориальных групп, имевших в основе единый этнос, сложившийся по крайней мере из двух компонентов — ирано- и тюркоязычного.

В. Н. Басилов (Москва) в докладе «Среднеазиатское шаманство в свете этнической истории региона» показал на материале полукочевых в прошлом узбеков группы кырк переплетение тюркских и иранских культурных элементов в шаманском культе. Верования, восходящие к традициям ираноязычного населения, имеют чрезвычайно архаические формы; видимо, они были восприняты шаманством в период ранних культурных контактов тюркоязычных и ираноязычных народов.

К этноисторической тематике относился и доклад Н. Е. Бекмахановой (Москва) «Некоторые проблемы исторической демографии казахов первой половины XIX века», посвященный вопросам изменения границ казахских жузов, их внутреннего административного деления. Н. Е. Бекмаханова отметила, что в Казахстане происходили изменения в социально-сословной структуре населения, увеличивалась национальная пестрота, возрастала численность городских жителей, шел процесс оседания кочевников наряду с миграциями ряда групп. Названные процессы способствовали дальнейшему хозяйственному освоению края.

В представленных на секции докладах затрагивались и разные вопросы социальной истории тюркоязычных народов. Так, Н. И. Даулбаев (Алма-Ата) в докладе «К истории феодализма у кочевых народов СССР» рассмотрел на сравнительном материале особенности и основные закономерности формирования и развития феодальных отношений в кочевых обществах.

В докладе Р. Г. Кузеева и Р. Х. Халиковой (Уфа) «Башкирские шежере — памятники истории и языка» наряду с анализом языковых особенностей текстов родословных списков было обращено внимание на возможность реконструкции по данным генеалогических преданий некоторых аспектов социально-политической структуры башкирского общества в эпоху средневековья.

В. П. Курьлев (Ленинград) в докладе «К вопросу о земельных отношениях у кочевых казахов» обосновал положение о том, что с XV до первой половины XIX в. у казахов, ведущих кочевой образ жизни, существовала крупная феодальная земельная собственность, которая выражалась главным образом в праве феодалов распоряжаться кочевьями и пастбищами подвластных им родов. Крупная феодальная земельная собственность сочеталась с общинным землепользованием; к середине XIX в. она была ликвидирована.

В докладе Н. В. Бикбулатова (Уфа) «Система родства у тюркоязычных народов и проблема большой семьи» высказано мнение о том, что традиция употребления одинаковых терминов родства и для предков, и для родителей является свидетельством широкого распространения в прошлом большесемейных коллективов, которые возглавлялись представителями старшего поколения. Термины родства в сочетании с этнографическими данными указывают также на то, что тюркоязычным народам была известна наиболее архаичная по структуре большесемейная община — «братская» семья.

В. П. Мокрынин (Фрунзе) сделал доклад «Западнотюркский каганат и вассалы». Он показал, что администрация каганата не была индифферентной к внутренней жизни вассальных государственных объединений Средней Азии и Восточного Туркестана, и установившаяся система отношений между каганатом и вассалами была механизмом для внедрения в иную этническую сферу обычаев, идеологии и языка кочевников.

Э. Ф. Чиспьяков (Новокузнецк) в докладе «К вопросу об этнониме шор» изложил свой взгляд на происхождение этого этнонима, в основе которого, видимо, лежит иранское слово «слуга» («холоп», «раб»), указывающее на зависимое положение рода или его предков в прошлом от какой-то иной этнической или социальной группы.

В ряде докладов рассматривались вопросы происхождения отдельных черт традиционных культур тюркоязычных народов.

Доклад В. П. Дьяконовой (Ленинград) «К вопросу о различных категориях служителей культов у народов Саяно-Алтая» был посвящен проблеме происхождения различных по функциям «специалистов» в области религиозно-магической практики, существовавших наряду с шаманами. По мнению докладчика, некоторые категории служителей культов генетически связаны с шаманством.

Я. И. Сунчугашев (Абакан) выступил с докладом «О термине „хурчаг“ в хакасских героических сказаниях». Исходя из значения слова «хурчаг» (обруч, кольцо, круг), докладчик высказал предположение, что этим термином, родственным монгольскому «курень», обозначалось военное подразделение. Это позволяет понять соответствующие места эпических произведений, в которых враги и герои изображались объединенными в 6, 9 и 12 «хурчаг».

П. И. Шатинова (Торно-Алтайск) в докладе «Традиционные обряды, связанные с рождением ребенка у алтайцев» охарактеризовала узловые моменты в обрядности родильного цикла: родины; обряды, связанные с пуповиной, последом, вещами, которыми роженица пользовалась при родах; наречение имени; обязательные подарки новорожденному и обрезание первых волос у ребенка. Сравнительно-этнографическое изучение обрядности с широким привлечением данных по этнографии родственных народов свидетельствует о том, что многие ритуалы сложились на древних этапах истории алтайцев.

Одной из важных тем исторической секции была история древнетюркской письменности. Открытия последних лет позволили по-новому осветить ряд кардинальных вопросов в этой области.

С докладом «Происхождение древнетюркской рунической письменности» выступил В. А. Лившиц (Ленинград). Он высказал предположение, что в основу руники легло согдийское письмо в его курсивной, сравнительно поздней разновидности; руническое письмо возникло в результате одновременной сознательной обработки согдийского алфавита (изменившейся, в частности, принцип обозначения гласных), а не как следствие его длительной стихийной трансформации.

К. А. Акишев (Алма-Ата) в докладе «Общество и письмо у саков Казахстана» на основании сравнительного изучения сакских курганов и анализа уровня развития письменности у семиреченских саков пришел к выводу, что сакские племена юга Казахстана находились на стадии раннеклассового общества.

Л. Ю. Тугушева (Ленинград) сделала доклад «Некоторые аспекты изучения древнетюркских деловых документов». Она отметила, что форма построения этих документов как речевых единиц определенным образом отражает разные типы взаи-

моотношений. Поэтому они очень информативны с точки зрения изучения поведенческих норм социальной группы, в которой они составлены. Автор предложила свети все древнетюркские деловые документы к двум основным типам: 1 — акты (соглашения) и 2 — письма.

Д. Д. Васильев (Москва) посвятил свой доклад методике палеографического исследования тюркской руники. В результате систематизации и учета всех аллограф, зафиксированных в рунических текстах азиатского региона, автор установил важнейшие характеристики, которые соответствуют требованиям тюркской рунической письменности.

В сообщении З. Б. Чадамба (Кызыл) «О древнетюркской рунической надписи Оорзак-1 из Тувы» приводилось описание покрытого рисунками и руническими надписями «коленного камня». Рунические надписи состоят из четырех строк. Автор сделал перевод текста и историко-лингвистический комментарий.

Одной из ярких страниц истории науки был посвящен доклад Б. С. Сулейменова (Алма-Ата), охарактеризовавшего вклад Ибрагима Алтынсарина в развитие отечественной тюркологии.

Важные проблемы исследования современности были подняты в выступлении А. М. Решетова (Ленинград). Ему удалось показать, как идет этническая консолидация уйгуров Средней Азии и Казахстана и как происходит изменение их духовной и материальной культуры. Главная тенденция такого изменения — формирование общесоветских черт культуры.

Многие доклады вызвали оживленное обсуждение. Плодотворной дискуссии содействовало опубликование тезисов, позволившее участникам заранее ознакомиться с основными положениями докладов<sup>1</sup>.

Секция приняла следующие рекомендации:

1. Развивать творческие и организационные связи ученых, занимающихся проблемами истории, этнографии, антропологии тюркоязычных народов, поднять на более высокий уровень координационную работу.

2. Усилить борьбу с буржуазной фальсификацией истории тюркоязычных народов СССР, в частности с идеологией пантюркизма.

3. Продолжать работу по комплексному изучению проблем этнической истории и этногенеза тюркоязычных народов СССР, истории взаимоотношений кочевого и оседлого населения в рамках крупных регионов, истории культуры и прикладного искусства на археологическом, лингвистическом и этнографическом материалах.

4. Признать целесообразным участие тюркологов-лингвистов в подготовке историко-этнографических атласов тюркоязычных народов СССР (терминологические, диалектологические карты и т. д.).

5. Считать важнейшей задачей историков и представителей других общественных наук, занимающихся вопросами тюркологии, развитие исследований по теме: этнокультурные контакты, взаимообогащение культур и сближение тюркоязычных народов с братскими народами СССР на современном этапе.

Всесоюзная тюркологическая конференция явилась крупнейшей встречей советских тюркологов за последние 50 лет. Конференция позволила подвести итоги работы советских ученых в различных областях тюркологии. Доклады участников показали, что в разработке главных проблем исследования тюркоязычных народов достигнуты значительные результаты. В частности, работа исторической секции, посвященная обсуждению основных вопросов этнического и культурного развития тюркских народов в разные исторические периоды, свидетельствовала о высоком научном уровне советской тюркологии. Вместе с тем развернувшаяся на заседаниях секции творческая дискуссия позволила конкретизировать наиболее важные направления дальнейшего развития историко-этнографических исследований в тюркологических центрах СССР.

**В. Н. Басилов, Т. И. Султанов**

<sup>1</sup> «Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Всесоюзная тюркологическая конференция. Тезисы докладов и сообщений». Алма-Ата, 1976.

## **СОВЕТСКО-ФИНЛЯНДСКИЙ СЕМИНАР «ПРОИСХОЖДЕНИЕ КАРЕЛЬСКОГО НАРОДА»**

С 30 июня по 2 июля 1976 г. в г. Йюэнсуу (Финляндия) проходил финляндско-советский семинар, посвященный проблеме происхождения карельского народа. Он был организован по инициативе ректора Высшей школы г. Йюэнсуу, известного историка-кароведа Хейкки Киркинена. В работе семинара приняли участие археологи, историки, лингвисты, фольклористы и этнографы, представившие 12 докладов и 3 сообще-

ния (от Финляндии — 6 докладов и 3 сообщения и от СССР — 6 докладов). В качестве слушателей на семинаре присутствовали многие ученые и преподаватели высших учебных заведений из различных городов Финляндии (Хельсинки, Турку и др.).

Первыми были зачитаны два основных доклада: Хейкки Киркинен (Хельсинки) — «Карелы: значительное племя или слияние? Изложение проблемы» и А. С. Жербина (Петрозаводск) и И. П. Шаскольского (Ленинград) «Советская наука о происхождении карел». Хейкки Киркинен обратил внимание на то, что хотя проблема этногенеза карел занимает специалистов различных дисциплин уже более ста лет, многие вопросы все еще остаются неясными. Прежде всего это касается вопроса о раннем этапе этногенеза карельского народа, который может быть решен только комплексно, с учетом общих результатов смежных дисциплин. Докладчик дал оценку взглядов некоторых финских ученых и в заключение предложил свою гипотезу, связывающую происхождение карелов с историей чуди и чуди заволочкой. По его мнению, население южного и юго-восточного Приладожья на рубеже I и II тысячелетий н. э. можно назвать пракарелами или докарелами; позже от них, вероятно, обособились на востоке ижоры и собственно карелы, а на западе — сава.

В докладе советских историков А. С. Жербина и И. П. Шаскольского был дан глубокий анализ работ советских и финских исследователей, занимающихся этногенезом карелов. Докладчики считают, что концепция советского языковеда Д. В. Бубриха о сложности этнического состава карельского народа и этническом развитии его в период с XII по XVII в. выдержала испытание временем.

По мнению докладчиков, представление о позднем формировании (XI—XII вв. н. э.) карельского этноса (Д. В. Бубрих, В. И. Равдоникас, К. А. Нурдман, Э. Кивикоси, Х. Киркинен) путем скрещения западных и восточных этнических элементов неправомерно. Возникновение древнекарельского «племени» надо относить к более раннему времени — I тысячелетию н. э., а может быть даже к его первой половине. Но в этом случае встает вопрос — где в ту пору обитало древнекарельское «племя»? Это пока еще научная загадка. Ждут своего решения и другие слабо исследованные или спорные вопросы: пути и характер древнего заселения Карелии, древнейшие связи веси и корелы с Поморьем и Финляндией и т. п.

Г. А. Панкрусев (Петрозаводск) в докладе «Происхождение карелов по археологическим данным» высказал мысль, что древняя корела — один из племенных союзов, возникших на базе племен, издревле обитавших на юге Карелии и в юго-восточной Финляндии. Наиболее древним компонентом в составе этого союза было ассимилированное протофиннами аборигенное протосаамское население, корни которого уходят в раннемезолитическое время. Племена, входившие в этот союз, по мнению докладчика, первоначально обитали на севере Карельского перешейка и в северо-западном Приладожье, но в конце I — начале II тысячелетия н. э. племенной союз корелы расширил свою территорию за счет северо-западной части Олонецкого перешейка, ассимилировав близкородственное ему население этих земель. В середине I тысячелетия н. э. на земли южной части Олонецкого перешейка продвинулись племена веси, которые постепенно ассимилировали аборигенов. Г. А. Панкрусев полагает, что нет необходимости искать далекую прародину карелов (как и финнов, вепсов, саамов). Они сформировались на издревле принадлежащих им землях.

Финский археолог Пекки Сарвас в докладе «Карельско-ижорские связи по данным археологии» высказал предположение, что на территории Ладожского побережья жило коренное население (известное нам по археологическим данным), которое вместе с пришельцами в XI—XII вв. (в результате торговых и культурных связей) создало материальную культуру эпохи позднего железа, квалифицируемую как карельская. Докладчик считает недостаточно изученным вопрос о том, насколько археологические находки Ладожского побережья отражают этническую непрерывность «от эпохи викингов до крестовых походов». Только тщательный анализ керамики позволит проверить предположение о существовании коренного населения в период, который предшествовал эпохе позднего железа.

В докладе П. А. Аристэ (Тарту) «К эстонско-карельским (ижорским) языковым взаимоотношениям», прочитанном А. П. Баранцевым, рассматривались аргументы в пользу того, что ижорский язык был первоначально одним из диалектов карельского языка, но с течением времени превратился в самостоятельный прибалтийско-финский язык.

А. П. Баранцев (Петрозаводск) в своем докладе изложил основные результаты исследования по проблеме «Происхождение карельского языка» на материале южнокарельских диалектов (ливвиковского и людиковского), которые занимают особое положение в диалектной системе карельского языка и позволяют затронуть ряд принципиальных вопросов истории сложения всех карельских диалектов.

Микко Корхонен (Хельсинки) остановился на карельско-саамских связях, основываясь на данных лингвистики. Он подвел итог проведенным до настоящего времени исследованиям и отметил, что саамы как первые жители Восточной Карелии оставили свой след в топонимии, относящейся к древнейшим эпохам.

Кустав Вилкуна (Хельсинки) в докладе «Карелия и Биармия» выдвинул гипотезу о биармийцах — пермяках, которые, по его мнению, были бродячими торговцами северных краев. Permi — название профессии, а жили эти люди в стране пермян (Биармии или Перми), где образовывали общины. Говорили они на разных языках —

карельском, коми, саамском, русском, вепском и никакого особого народа не составляли. Карелы были последними (вплоть до начала XX в.) великими биармами, торговавшими по всей Финляндии. Докладчик высказал пожелание о картографировании на территории СССР всех топонимов, содержащих формант «пермь».

В. В. Пименов (Москва) выступил с докладом «К вопросу о карельско-вепских этнокультурных связях». Он обратил внимание на ряд закономерных параллелей в культуре вепсов и южных карелов по этнографическим данным и связал эти факты с участием вепсов в этногенезе карельского народа. Кроме того, докладчик высказался в пользу совершенствования методики исследования, в частности использования статистических методов.

П. Лаппалайнен (Ювяскюля) выступил с сообщением, в котором по историческим данным рассмотрел карельско-саволакские связи.

Р. Ф. Никольская (Петрозаводск) в докладе «Материальная культура карелов как один из источников для решения вопроса их этногенеза» охарактеризовала две этнокультурные зоны Карелии — северокарельскую и южнокарельскую с их подзонами и локальными различиями, акцентировав внимание на этнокультурных связях карелов с окружающими народами, и прежде всего с русскими и вепсами.

Вяйно Каукконен (Хельсинки) в сообщении «Ранняя духовная культура карелов по данным „Калевалы“» отметил, что исследование духовного наследия карельского народа не дает достаточного материала для решения проблем этногенеза. Докладчик высказал предположение, что центральный цикл эпических песен в период переселения карелов на русские земли (XVI—XVII вв.) не был столь богат, разнообразен и жизнеспособен, как это принято считать. Период наибольшего расцвета древней карельской поэзии, с точки зрения Вяйно Каукконена, следует отнести к XVII—XVIII вв.

Лаури Хонко (Турку) в сообщении «Вопросы калевальской поэзии в истории карельской культуры» отметил, что исследование такого жанра, как плачи (широко распространенного среди народов восточной группы прибалтийско-финских языков), может дать дополнительный материал для освещения истории формирования группы карельского народа. В связи с гипотезой, высказанной Вяйно Каукконеном, докладчик полагает, что для решения проблем этногенеза важнее исследование истории расселения народа и границ распространения рун калевальского размера, чем их содержания и стиля. Необходима сплошная проверка этого соображения по различным фольклорным жанрам.

Эрkki Кууйо (Хельсинки) в своем сообщении «Происхождение Ладожской Карелии по историческим данным» отметил ведущую роль историков в решении проблемы этногенеза карелов.

В прениях выступали как финские, так и советские участники семинара. Получила поддержку мысль, высказанная в ходе дискуссии советскими учеными, о необходимости подходить к проблеме этногенеза карелов с более широких позиций системного анализа, учитывая решающее значение экономико-социальных факторов. Финские ученые отметили большой вклад советских ученых в решение проблемы этногенеза карелов и констатировали высокий научный уровень докладов советской делегации.

В итоговом документе (рапорте) отмечалось, что работа семинара явилась шагом вперед в рассмотрении проблемы этногенеза карелов и способствовала широкому обмену информацией. Участники семинара высказали пожелание продолжить сотрудничество, уделяя особое внимание комплексным исследованиям в области этногенеза карелов, что в свою очередь будет содействовать дальнейшему развитию дружественных культурных контактов между Финляндией и Советским Союзом.

Р. Ф. Никольская, В. В. Пименов

## В ДНИ VI МЕЖДУНАРОДНОГО СИМПОЗИУМА СЛАВИСТОВ

### (ЗАМЕТКИ ФОЛЬКЛОРИСТА)

Международный славистический центр Сербии организовал в сентябре 1976 г. очередной, шестой симпозиум славистов, в котором наряду с многочисленными югославскими специалистами приняли участие 87 научных работников из 18 стран Европы, Америки и Африки. Советский Союз был представлен пятью делегатами (тремя лингвистами, одним литературоведом и одним фольклористом).

Программа симпозиума включала три проблемы: взаимосвязь между фольклором и литературой, взаимосвязь сербскохорватского языка с другими языками, актуальные

проблемы югославистики в мировой науке. Было заслушано и обсуждено свыше 100 докладов.

Заметное место в докладах и дискуссии заняла фольклористическая проблематика, что отражает возрастающий интерес к фольклору исследователей смежных специальностей. Особенно показательны в этом отношении доклады, касающиеся методологии изучения взаимоотношений между народным творчеством и профессиональным искусством: выступление на пленарном заседании Л. Креценбахера (ФРГ) на тему «Элементы устных преданий в „народных книгах“ и в изобразительном искусстве», выступления на секционных заседаниях директора Института фольклора в Софии академика П. Динекова («Фольклор и современная болгарская беллетристика»), профессора Загребского университета Т. Чубелича («Два вида словесного творчества — устное народное творчество и литература»), Дж. Милетича (США) («Стилистические различия между устной и письменной литературой»).

В докладах, посвященных этой проблеме, проявились различия в направленности интересов их авторов. Если одни участники симпозиума рассматривали явления средневекового искусства (профессор Белградского университета Р. Маринкович, доцент Краковского университета А. Наумов) и, в частности, большое внимание уделяли религиозным мотивам (Л. Креценбахер), то другие анализировали закономерности процессов, протекавших в XIX — начале XX в. (профессор Белградского университета Д. Вученов — «Народный анекдот в прозе первых сербских реалистов», профессор Белградского университета Дж. Живанович — «Косовская битва и наша народная традиция в творчестве польского писателя М. Чайковского», профессор Белградского университета С. Суботин — «Польская поэма о Марке Краевиче», профессор Приштинского университета Ш. Плана — «Косовское устное творчество в наследии Б. Нушича», профессор Приштинского университета В. Вукович — «Лирика Змая Иовановича в ее отношении к народной песне»); в нескольких докладах эта проблема была непосредственно связана с современностью (кроме упоминавшегося выступления П. Динекова, это — доклады профессора Скопленского университета М. Джурчинова — «Отношения между устным творчеством и литературой в современной поэзии», профессора Варшавского университета Я. Вежбицкого — «Современная литература как научная проблема», профессора Приштинского университета В. Бована — «Народное творчество в произведениях современных сербских писателей»).

Несколько докладчиков анализировали воздействие фольклора на классика хорватской литературы И. Мажуранича — профессор Загребского университета М. Шичел, профессор Высшей педагогической школы в Никшиче Н. Килибарда, профессор Новосадского университета М. Живаневич, Ч. Ворд (США).

Ряд докладов был посвящен фольклоризму русской и советской литературы: «Перевод „Слова о полку Игореве“ Негошем и наша народная песня» (магистры Новосадского университета М. Бошков и М. Клеут), «Гоголь, Глишич и фольклорная демонология» (профессор Новосадского университета В. Вулетич), «Фольклорные образцы прозаического стиля М. Цветаевой» (профессор Белградского университета М. Стойнич), «Функция фольклора в структуре „Тихого Дона“ Шолохова» (профессор Белградского университета М. Бабович).

Доклады различались в методологическом отношении. Если некоторые специалисты были склонны рассматривать специфику фольклора исключительно в стилистическом аспекте (Дж. Милетич), то другие говорили о более существенных признаках, характеризующих идейно-художественную сферу (Я. Вежбицкий, А. Наумов, Т. Чубелич и др.). Наиболее глубоко и содержательно рассматривала проблему старший научный сотрудник Института истории искусств в Загребе М. Бошкович. Стулли в докладе «Аспекты устной коммуникации и соотношение письменных текстов и устного творчества».

Фольклорная проблематика частично затрагивалась также в серии докладов и сообщений о современном состоянии мировой югославистики. На первом пленарном заседании был заслушан доклад В. Е. Гусева (СССР) «Изучение в СССР фольклора народов Югославии», целиком посвященный этой проблеме. На заключительном пленарном заседании информация о фольклорных исследованиях частично содержалась в некоторых общих обзорах изучения культуры и искусства народов Югославии в различных странах Европы: в Англии (М. Патридж), Австрии (С. Хафнер), Греции (И. Пападрианос), Швеции (Н. Нилсон), Венгрии (С. Вуичич, И. Пот), ГДР (М. Енихен, В. Райс), Польше (В. Кот).

Следует отметить безупречную организаторскую работу Международного славистического центра (директор — профессор С. Маркович).

Программа симпозиума предполагала не только научные заседания, но и ознакомление его участников с культурой и искусством Сербии. В связи с этим работа проходила в нескольких местах — Белграде, Приштине, Вране и Тршине, причем наряду с общими для всех экскурсиями предусматривались и посещения, которые удовлетворяли специальные интересы отдельных участников симпозиума. Я посетил Этнографический музей и Музыковедческий институт в Белграде, краеведческие музеи в Приштине и Вране, где широко представлены предметы материальной культуры и народного искусства. Сотрудники этих музеев ведут большую собирательскую и исследовательскую работу, издают сборники трудов; из монографий упомяну книги С. Зе-

чевица «Элементы нашей мифологии в народных обрядах» и директора музея во Вране Т. Вукановича «Этногенез южных славян»<sup>1</sup>.

В дни работы симпозиума в Белграде в Галерее Сербской Академии наук была открыта выставка, приуроченная к 75-летию Этнографического музея — старейшего учреждения этого типа в Сербии. Выставка отразила историю музея, на ней были показаны материалы из основных разделов его постоянной экспозиции, а также из фондов. Посетители имели возможность ознакомиться и с печатной продукцией музея. К юбилею вышла в свет книга, рассказывающая о деятельности музея за все годы его существования<sup>2</sup>. Сотрудники музея активно сотрудничают с югославскими фольклористами, принимают участие в ежегодных конгрессах фольклористов Югославии и в изданиях Союза фольклористов. Статьи о произведениях народного творчества регулярно появляются на страницах издаваемого музеем «Гласника» (вышло в свет 40 выпусков, последний из них двоянный, юбилейный<sup>3</sup>).

Во время поездок по Сербии в дни симпозиума его участники посетили несколько мест, связанных с памятными историческими событиями, и наблюдали некоторые характерные явления современного быта и культуры юго-восточной Сербии, Косово и Метохии и Санджака.

Волнующее впечатление производит необозримое Косово поле (под Приштиной), где в 1389 г. произошла битва с турецкими завоевателями, имевшая роковые последствия для феодальной сербской державы и для судеб национальной культуры сербов в этой части Балканского полуострова. С битвой связан знаменитый Косовский цикл героических («юнацких») песен, которые являются предметом пристального внимания нескольких поколений сербских, а также русских фольклористов (эта тема звучала и на симпозиуме). Ныне на Косовом поле воздвигнута мемориальная башня в стиле средневековых оборонительных сооружений, на внутренних стенах которой отлиты в бронзе отрывки из соответствующих «юнацких» песен. Даже кратковременное пребывание на Косовом поле помогает глубже проникнуть в поэтический мир сербского героического эпоса.

В городках и селах, которые я посетил, наряду с очевидными социальными и культурными преобразованиями, характерными для современной Югославии, все еще живы некоторые элементы традиционного быта и культуры местного населения.

В Косово и Метохии и Санджаке традиции собственно-сербской культуры неразрывно переплетаются с традициями мусульманской культуры в двух ее этнических вариантах — турецком и албанском. Сочетание, подчас противоречивое, новых и старых форм во всем укладе жизни, в быту, во внешнем облике жителей, в типах построек, в интерьере жилищ резко бросается в глаза даже в столице Косово и Метохии — в Приштине и особенно в Призрене. И в центральной части этих городов соседствуют комплексы многоэтажных зданий и прилепившиеся одна к другой, вросшие в землю лавчонки и мастерские ремесленников, или глинобитные домики под черепичной крышей с глухими, без окон, стенами на улицу, за высокой оградой, куда не может проникнуть ничей посторонний взгляд. Иное впечатление производит внутренний вид старых албанских или санджакских жилищ. Достаточно переступить порог тяжелых ворот с медной ручкой, как вы оказываетесь в совсем ином мире: во дворах — безупречная чистота, журчит фонтан или источник, между вымощенными каменными плитами проходами — зеленая травка, цветы, фруктовые деревья. В доме все выбелено, выскоблено — ни пылинки; оставляете обувь у порога и ступаете на мягкие ковровые дорожки, которые ведут вас во внутренние помещения, где полы и стены — до самого резного потолка — устланы коврами, а вдоль стен — низкие диваны с расшитыми подушками. Небольшие окна, выходящие во двор-сад, полузавешаны, в комнатах — тишина и полумрак. Наше описание воспроизводит не музейную экспозицию, а обычный и часто встречающийся еще тип постройки.

Не выходя за черту города, здесь можно сквозь открытые двери мастерских наблюдать, как шьют, куют, обжигают или лудят посуду, выпекают хлеб, стегают одеяло... Чуть ли не на каждом шагу — маленькие кузницы под навесом, где подковывают лошадей и мулов, лавчонки, где продают деревянные седла и упряжь, пекарни и «сладочничарни» (маленькие частные кондитерские). Захожу в мастерскую медника, его продукция не сувениры и не художественные изделия (какие в изобилии производят в Боснии, например, на знаменитой Баш-чаршии в Сараево), а вещи, необходимые в быту — медные тазы, таганы, сковороды, кувшины, «джемезы» (сосуды для приготовления кофе). Проходя по улицам городков и читая вывески, можно составить полный

<sup>1</sup> S. Zečević. Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru. Zenica, 1973; T. Vukanović. Etnogeneza južnih slovena. Врање, 1974 (книге предшествовала серия «Студии из области балканского фольклора», опубликованная в «Врањском гласнике», 1969—1973). Автор исследования — известный этнограф и фольклорист, составитель сборников «Српске народне партизанске песме» (1966), «Српске народне заговетке» (1970), «Српске народне бајке» (1972), «Народне тужбалице» (1972), «Српске народне спске песме» (1972), «Српске народне пословице» (1974), «Српске народне лирске песме» (1975).

<sup>2</sup> «Этнографски музеј у Београду. 1901—1976». Београд, 1976.

<sup>3</sup> «Гласник Етнографског музеја. Књига 39—40 (1901—1976)». Београд, 1976. Главни и одговорни уредник Слободан Зечевић.

словарь современных, бытующих видов ремесла: «крояч» (портной), «бравар» (слесарь, делает упряжь), «опанчар» (тачает и шьет легкую обувь из кусков кожи), «ужар» (вьет веревки), «абаджия» (портной, шьющий из «абы» — грубой дмотканой шерсти), «казанджия» (медник), «лончар» (гончар), «лимар» (жестянщик), «качар» (бондарь), «сарач» (седельщик), «куюнджия» (ювелир)... Последний вид ремесла здесь процветает, и его продукция — единственная, предназначенная не только для нужд местного населения, но и для вывоза в дальние города, где особенно много туристов. Разумеется, по сравнению с прошлым, когда количество видов ремесла исчислялось многими десятками наименований (по данным средневековых документов, в Призрене было 127 видов), номенклатура современного народного ремесла значительно сократилась, в югославской печати время от времени появляются тревожные сигналы и даже целые статьи о судьбе этой отрасли народной культуры, однако прогнозы пессимистов, по свидетельству самих мастеров, еще не скоро сбудутся...

Некоторые впечатления в дни симпозиума подтвердили мои прежние наблюдения во время неоднократных более продолжительных поездок по Югославии. Особенно это касается различных народных обрядов и связанного с ними фольклора. Мне не раз приходилось быть свидетелем живучести народных песен в быту и встречаться с сопутствующим этому явлению, характерным для современной культуры — с фольклоризмом, т. е. с проникновением фольклора на эстраду, радио, телевидение, в программы «культурно-художественных обществ» (аналог нашей «художественной самодеятельности»). Типичным образцом последней формы является, например, многочасовое представление призренской сербской свадьбы, которое я впервые увидел несколько лет назад в исполнении местного самодеятельного коллектива. Оно приобрело широкую известность в Югославии вследствие недавней специальной передачи «Призренская свадьба» по цветному телевидению.

Для этнографа и фольклориста большой интерес представляет современная народная культура в центральной Сербии и в такой переходной области, какой является юго-восточная Сербия, с характерными для нее чертами культуры «лимитрофного» типа. Преобладание даже в сельской местности жилых домов нового типа (при сохранении старых хозяйственных построек), открытый тип двора, обнесенного легкой металлической оградой, сады и палисадники, асфальтированные дороги, преобладание городского типа одежды сельских жителей — все это свидетельствует о динамичной эволюции народного быта. Вместе с тем преждевременно было бы говорить об исчезновении традиционных форм. Улицы городка Вране (юго-восточная Сербия) в день посещения его участниками симпозиума были заполнены крестьянами в местной народной одежде (женская: цветные блузочки, полосатые черно-коричневые юбки, отороченные снизу черными кружевами, на голове платки, у пожилых — черные, у молодых — светлые; мужская: дмотканая коричневая куртка, черные штаны, заправленные в кожаные «опанцы», на голове «шайкача»). На базаре были широко представлены и дешево продавались разнообразные изделия местного гончарного производства. В Шумадии, даже в близлежащих к Белграду селах, многие мужчины старшего и среднего поколений в будние дни обычно носят характерный, хорошо известный по этнографической литературе комплект сербского народного костюма. В праздничные дни многие женщины и девушки также появляются на улице в народной одежде. Для выступлений в различного рода «саборах» и фестивалях фольклора участники культурно-художественных групп не шьют унифицированные стилизованные костюмы, а надевают свою праздничную одежду. Народная песня и коллективные танцы — «коло» распространены повсеместно. В некоторых местах Сербии сохраняются следы эпической традиции, хотя в меньшей степени, чем в Боснии и Черногории. В 1974 г. в Белграде основано общество гусярлов «Вук Караджич», объединившее исполнителей песен в сопровождении народного однострунного смычкового инструмента «гусле» (всего в Югославии 17 аналогичных обществ). Состоялись несколько смотров и многочисленные выступления сербских гусярлов. В честь 30-летия победы над фашизмом белградское общество «Вук Караджич» организовало большое «гусярское вече», на которое съехались гусярлы и из других республик Югославии. Радио и телевидение Белграда регулярно передают фольклорные программы, основанные как на полевых записях фольклора, так и на непосредственной трансляции.

В этой атмосфере всеобщего интереса в Сербии к фольклорным традициям проходил и очередной, 41 «Вуков сабор», к которому было приурочено окончание VI Международного симпозиума славистов. «Вуков сабор» — культурно-массовая манифестация, посвященная великому сербскому фольклористу, этнографу и реформатору литературного языка Вуку Караджичу, которая устраивается ежегодно в середине сентября в селе Тршич, где он родился. «Вуков сабор» завершает целую серию культурно-просветительных и фольклорных мероприятий, длящихся целый месяц (так называемые «Вуковы дни»). Впервые «Вуков сабор» мне привелось посетить в составе советской делегации, участвовавшей в 1964 г. в праздновании 100-летия со дня рождения Караджича. Нынешний, 41 «сабор» отличался от юбилейного лишь тем, что носил менее официальный и торжественный характер, но сохранил все черты большого национального праздника, в котором соединяются два потока национальной культуры — профессиональной и народной. В присутствии десятков тысяч человек на открытой эстраде состоялся двухчасовой концерт, в котором участвовали профессиональные и народные исполнители, хоры, выдающиеся актеры и певцы, гусярлы, танцоры. В част-

ности, впервые было исполнено новое произведение З. Хрстича — оратория на тексты народных песен, записанных Караджичем, которая является удачным образцом объединения в одно целое симфонического оркестра и народных инструментов — «гусле». Ансамбль народных песен и танцев Сербии «Коло» исполнил песенно-хореографическую композицию «Бранково коло». После перерыва была показана большая программа из произведений народного творчества местного края: выступили члены культурно-художественного общества «Караджич» из Лозницы и оркестр народных трубочей из села Грделице. «Вуков сабор» транслировался по телевидению. Как обычно, в течение всего дня, несмотря на дождь, тысячи людей не только слушали и смотрели, но и сами пели и водили «коло», а вдоль дорог, ведущих к Тршичу, и на полях шла бойкая торговля изделиями местного народного ремесла, сувенирами, книгами...

Международный симпозиум славистов и организованная в его рамках программа еще раз продемонстрировали большое внимание научной общественности Югославии к проблемам народной культуры и к фольклорным традициям.

В. Е. Гусев

## ВЫСТАВКА «НАРОДНОЕ ИСКУССТВО ЧУКОТКИ»

Выставка «Народное искусство Чукотки», организованная в Москве в ноябре-декабре 1976 г. Союзом художников РСФСР, Научно-исследовательским институтом художественной промышленности, Институтом этнографии АН СССР, широко демонстрировала своеобразный вид традиционного творчества чукчей и эскимосов — резьбу по кости.

Подобная выставка создана впервые. Ранее в экспозициях декоративного искусства демонстрировались лишь отдельные произведения чукотских и эскимосских резчиков. Теперь же зритель смог увидеть широкую картину развития этого искусства в советское время, познакомиться с творчеством наиболее интересных мастеров.

Цель выставки — привлечь внимание общественности к яркому, полному национального своеобразия искусству чукчей и эскимосов.

Музеи, располагающие наиболее интересными коллекциями изделий из резной кости, — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого, Музей народного искусства, Музей Арктики — представили на выставку материалы из своих фондов. Значительная часть работ последних лет была взята из Отдела международных выставок Научно-исследовательского института художественной промышленности.

Всего на выставке экспонировалось около трехсот предметов.

В небольшой вводной части демонстрировались памятники резной кости I—IV вв. нашей эры, свидетельствующие о древних истоках искусства художественной обработки кости на Чукотском побережье.

Впервые на выставке, показывающей произведения искусства, были представлены археологические материалы древнеберингоморской культуры: наконечники гарпунов, ручки ножей, дрели. Изысканность орнаментации, выразительная пластика с полным правом позволяют отнести эти вещи к подлинным произведениям искусства.

Известно, что традиция резьбы по кости, уходящая в глубокую древность, прерываясь на протяжении веков, возрождалась и видоизменялась. Представленные в вводной части выставки изделия, датированные XIX в., но, возможно, относящиеся и к более раннему времени, показывают эволюцию, происходящую в этом устойчивом и вместе с тем изменяющемся искусстве. Скульптуры, изображающие животных, свидетельствуют о сохраняющемся своеобразном видении мира их создателей. Гравированные изображения на ручках ведерок, палочках для выбивания снега из одежды показывают рождение нового вида искусства — сюжетной гравировки на моржовых клыках, переход от орнаментальных форм к изобразительным и сюжетным.

Основная часть выставки была посвящена художественной обработке кости в советское время, когда родилось новое по содержанию искусство. Экспозиция была построена в хронологическом порядке. На выставке были представлены работы 1920—1930-х годов — яркого периода в истории развития искусства чукчей и эскимосов, когда происходило становление как самостоятельного вида искусства сюжетной гравировки на моржовых клыках. Работы гравировщиков в это время отличаются наивным характером изображений, рассказывающих о жизни прибрежного поселка, об охоте на морских зверей. Многие композиции обладают стилистическим единством: крупный масштаб и плоскостной характер изображений, четкость и ясность рисунка, яркость цвета. Надписи, имеющиеся на работах, сведения, полученные от информаторов, позволяют говорить о наличии школы мастеров, работавших в те годы в поселке Дежнев, называвшемся в прошлом Кенишхун<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Т. Митлянская. Взгляд охотника, чуткость художника. — «Радуга на снегу». М., 1972, с. 54.

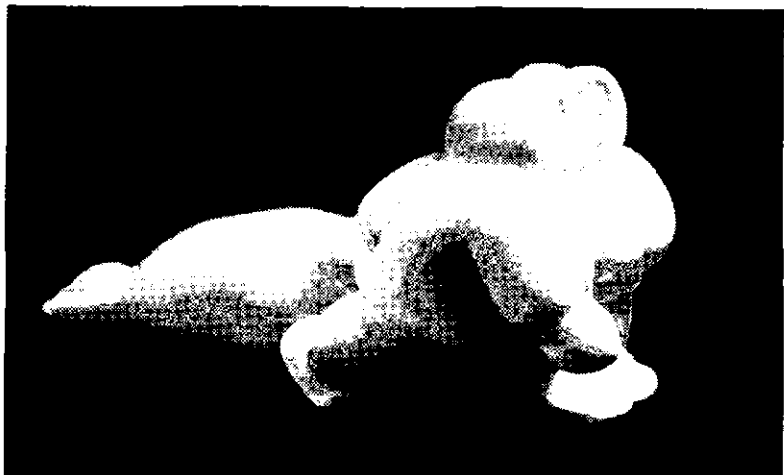


Рис. 1. Скульптура «С добычей отца». Мастер Л. Н. Никитин, Уэлен, 1970 г.



Рис. 2. Скульптура «Охота на лахтака». Мастер Л. Н. Никитин, 1971 г.

Для формирующегося в 1930—1940-е годы в поселке Уэлен другого направления в творчестве мастеров типичен графически исполненный рисунок. На выставке представлен ряд таких работ. Среди них гравированные композиции мастера Онно, обладающего точным, выразительным и изящным рисунком. Животные и люди даются им в сложных ракурсах.

Материалы выставки убедительно показывают эволюцию искусства гравировки на моржовых клыках. В 1940-е годы растет мастерство гравиров, создающих сложные многофигурные композиции; становятся более разнообразными сюжеты, гравировка в целом приобретает характер стройного изобразительного повествования.

Бесчисленные вариации излюбленной темы — жизнь моря и тундры свидетельствуют о богатой фантазии мастеров. Работая в русле коллективной традиции, мастера-граверы проявляют и индивидуальные черты. На выставке широко представлено творчество мастера Ичеля, работавшего в 1940-е годы в Уэленской костерезной мастерской. Для него типична любовь к цвету, густое заполнение поверхности клыка многочисленными изображениями, окрашенными в бурые, коричневые, желтые тона.

В творчестве старейшей художницы-гравера Веры Эмкуль находят отражение разнообразные сюжеты — занятия чукотской женщины, строительство Уэлена, работа в костерезной мастерской. Многофигурные композиции построены художницей с большим мастерством.

Включенные в экспозицию выставки работы мастеров среднего поколения Е. Янку, Г. Тынатваль, а также молодых мастеров Л. Теютиной, Г. Иргутегиной, М. Гемауге, Е. Илькей, Т. Печетегиной свидетельствуют о разных творческих почерках, что



Рис. 3. Чукотский поселок. Гравировка на моржовом клыке. Мастер Онно, 1940-е годы

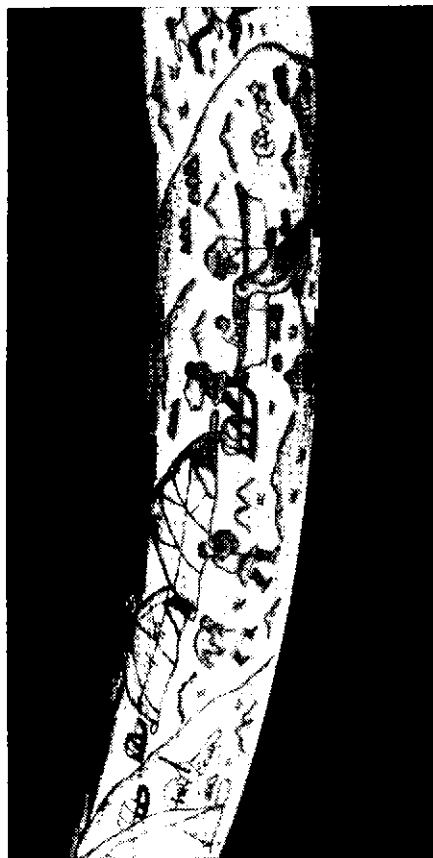


Рис. 4. Фрагмент гравировки на сюжет сказки «Хитрый ворон», Мастер Е. Янку, Уэлен, 1969 г.

выражается в приверженности к определенным сюжетам, выборе цветового решения, характере композиции.

Для всех мастеров типично увлечение фольклорными сюжетами. Повествовательный характер гравировки способствует передаче сюжета сказки.

Впервые мастера обратились к фольклорным сюжетам в 1934 г. На выставке представлена первая работа, выполненная при консультации профессионального художника А. Л. Горбункова, работавшего в то время в Уэлене, чукчей Рыххиргиным на сюжет сказки «Черт и девки». С этого времени мастера систематически работают над сюжетами чукотского и эскимосского фольклора.

Особенно интересны работы, выполненные в последние годы эскимосом Эмрыханом, единственным в настоящее время мужчиной-гравером. Это суровые монументальные композиции, построенные на строгих ритмах. Так, например, в гравировке, изображающей праздник кита, крупные фигуры, очерченные черным контуром, скупо подсвеченные серым и коричневым, располагаются строгой чередой на поверхности моржового клыка.

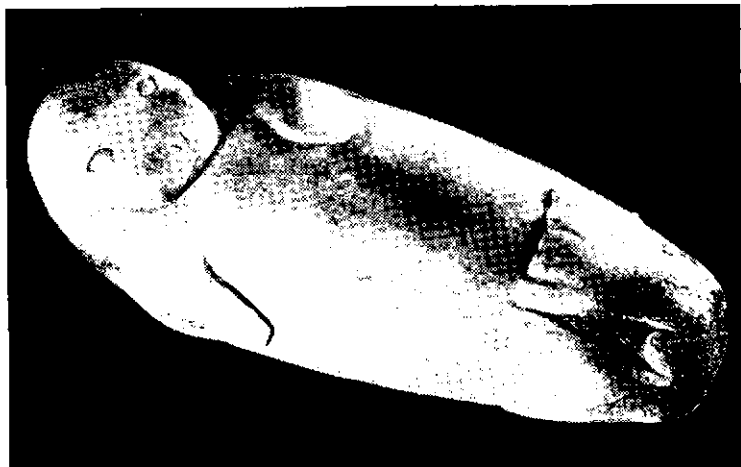


Рис. 5. Скульптура «Нерпа». Мастер В. Теутин, Уэлен, 1976 г.

Наряду с гравировкой выставка знакомила зрителя и с другим видом современного изобразительного творчества чукчей и эскимосов — скульптурой из кости. Современная скульптура обладает особой выразительностью, что в большой мере обусловлено спецификой видения мира чукчей и эскимосов. Для лучших работ типичен лаконизм художественных средств. Экспозиция наглядно показывает эволюцию, происходящую в этом виде творчества чукчей и эскимосов. Скульптуры 1920—1930-х годов еще сохраняют статичность, скупую расчлененность формы, некоторые черты геометризации, что возможно, связано с прошлыми магическими представлениями о мире. В скульптуре 1940—1950-х годов преодолевается неподвижность, появляется движение. Наряду с одиночными фигурами животных мастера создают композиции, посвященные сценам охоты, борьбы зверей. Обогащается и тематика скульптурных групп: все чаще мастера обращаются к изображению человека. В экспозицию включены лучшие работы одного из основателей Уэленской мастерской — Вуквуагина. Эти скульптурные композиции, посвященные жизни животных. Зритель увидел и скульптуры эскимосского резчика Хухутана, обладающего удивительным умением достигнуть в небольшой по размеру скульптуре ощущения монументальности. Такова, например, охота на моржа. Эти традиции продолжал и талантливый мастер Килилой. Работы резчиков 1960—1970-х годов Туккая и И. Сейгутегина имеют другой характер, проникнуты более энергичным движением, здесь проявляется интерес мастеров к передаче некоторых деталей, в чем сказывается определенное влияние станкового искусства. В этих скульптурных группах изображается ловля оленя, схватка медведя и моржа, нападение волка на оленя.

В последние годы молодые мастера Л. Никитин, В. Теутин, А. Тымнетагин возрождают лучшие традиции чукотско-эскимосской пластики. В скульптурах, изображающих охоту на лахтака, резку китового жира, починку лыж-снегоступов, форма трактуется обобщенно, композиция отличается компактностью. Особый интерес представляют скульптуры, выполненные из кости кита. Резчики В. Теутин, А. Тымнетагин верно почувствовали особенности нового материала, нашли соответствующий масштаб и манеру обработки. Важно, что в этих скульптурах, изображающих моржа, нерпу, рыбака, особенно ярко проявилось чувство монументальности и лаконизм.

Мастера гравировки осваивают новый материал — китовые ребра. Они создают крупные гравированные изображения, которые хорошо читаются с большого расстояния. Это своего рода декоративные панно, отражающие привычные охотничьи сюжеты.

Работа с новым материалом только началась. Продемонстрировав большие потенциальные творческие возможности мастеров, она свидетельствует о том, что древнее искусство, получившее в советское время новое содержание, продолжает развиваться, рождая новые формы самовыражения. В этом жизненность глубоко своеобразного искусства чукчей и эскимосов, художественную ценность которого убедительно показала прошедшая выставка.

Выставка поставила и ряд проблем, связанных с развитием чукотско-эскимосского искусства, которое всегда привлекало пристальное внимание ученых, общественности.

В 1970 г. в журнале «Советская этнография» была помещена статья, посвященная проблемам развития этого искусства. В ней высказывалась тревога по поводу утраты в 1950—1960-е годы ряда ценных художественных традиций чукотско-эскимосской пластики и гравировки по кости, рассказывалось о методах работы сотрудников Научно-исследовательского института художественной промышленности с народными мастерами Чукотки, направленной на возрождение и развитие национального своеобразия этого искусства, ставилась проблема подготовки кадров<sup>2</sup>.

Прошедшая выставка наглядно показала, что в пластике и гравировке чукчей и эскимосов проявляются положительные тенденции, усиливаются черты декоративности, выразительности скульптурной формы, рисунка. Это отмечалось и в выступлениях участников обсуждения выставки, на котором присутствовали археологи и этнографы, художники и искусствоведы, ответственные работники Магаданского облисполкома.

Положительную оценку получила и работа с новыми материалами — костью кита, начатая резчиками Уэленской мастерской при консультациях сотрудников НИИ Художественной промышленности. Отмечалось, что кость кита не может рассматриваться просто как заменитель моржового клыка, так как она предполагает развитие новых, более монументальных и обобщенных форм художественного выражения.

В выступлениях участников обсуждения затрагивалась проблема подготовки национальных кадров. Формы решения этих вопросов могут быть разными: ученичество, обучение в школах на уроках труда, организация художественных школ-интернатов и специального училища декоративного искусства народов Севера.

Отмечалось, что не организована работа с мастерами-надомниками, владеющими еще традиционными видами художественного ремесла.

Трудно переоценить важность этих вопросов для народа, сохраняющего удивительную способность к рисованию и резьбе.

Видимо, на решение этих вопросов должны быть направлены усилия организаций, причастных к судьбе самобытного искусства чукчей и эскимосов.

**Т. Б. Митлянская**

<sup>2</sup> И. Л. Карахан, Т. Б. Митлянская. Проблемы современного чукотско-эскимосского искусства резьбы по кости. — «Сов. этнография», 1970, № 1, с. 144—150.

## **КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ**

В соответствии с перспективным планом этнографического изучения русского населения Среднего Урала кафедрой истории СССР досоветского периода Пермского государственного университета в июле 1976 г. была организована вторая экспедиция на север Пермской области<sup>1</sup>. В Соликамском районе были обследованы: села Уролка, Сиринское, деревни Тимина, Семунина, Илаб, Андреева, Оськина, Пальники, Крутики, Кругляшка, Бурина, поселок Басим Урольского сельсовета, село Ульва одноименного сельсовета, а также деревни Ош-

вожь, Чюзева, Россохи, Лечканово Березовского сельсовета Усольского района. Все поселения расположены в верховьях р. Уролки и по притокам р. Кондаса. В работе приняли участие 8 студентов исторического факультета. Руководил экспедицией преподаватель Г. Н. Чагин.

Экспедиция уделила большое внимание изучению хозяйства русского населения, истории поселений, их планировке, народному костюму, быту. Тщательно обследовались все жилые и хозяйственные постройки. Собирались также сведения по календарной обрядности, записывались предания и топонимический материал. Все

<sup>1</sup> О результатах первой экспедиции см.: «Сов. этнография», 1976, № 3, с. 164.

полевые исследования велись по тематическим вопросникам. Было опрошено около 200 местных жителей, сфотографированы на черно-белую и цветную пленку этнографические объекты и вещи, сделаны зарисовки интерьеров и интересных экспонатов. Участники экспедиции пытались ретроспективным путем выявить ранние этапы этнической истории населения этого района.

В прошлом население занималось здесь земледелием, заготовкой леса и его сплавом, ямской гоньбой. Охота и рыболовство носили подсобный характер. Основными типами поселений были деревни. В конце XIX в. стали появляться выселки. Удалось найти 12 официальных планов деревень 1880—1890 гг., по которым можно реконструировать формы поселений и планировку усадеб. Бытовавшая здесь беспорядочная застройка в конце XIX в. была заменена уличной.

На протяжении XVII—XX вв. устойчиво сохраняется один тип жилого дома — трехкамерная связь. До 70—80-х годов XIX в. она бытовала в варианте: жилое помещение на подклете, холодные сени, хозяйственная клеть на погребе, везде позднее переделанная под вторую жилую избу. До 1930-х годов сохранялись курные избы. К жилому дому сзади вплотную примыкает двухъярусный двор, а к сеням по фасадной стороне — высокое «на ряжах» крыльцо с лестницей. На некоторых постройках сохранились самцовые крыши. Такое соединение жилых и хозяйственных построек называют северным словом «хоромы». Внутренняя планировка жилого помещения везде северорусского варианта. В с. Ульва обнаружен жилой дом с клетью, которая имеет обламную конструкцию.

Получен богатый материал по народному костюму, выявлены его ранние и поздние варианты. В собранной коллекции одежды — 18 юбок, сшитых из разнообразной дмотканой льняной пестряди, а также из полосатой шерстяной ткани (юбки-сукманки).

Приобретены некоторые орудия обработки волокна, шерсти, прядения и ткачества. Особенно интересны копыльные прялки (*пресница* или *прешница*), простыми и строгими линиями напоминающие северодвинский тип прялок.

Экспедицией собраны разнообразная берестяная, деревянная и плетеная из корней посуда, предметы домашнего обихода,

сельскохозяйственные орудия, предметы резьбы и росписи по дереву, изделия кузнецов. Записана местная терминология.

Реконструирован годовой цикл крестьянских работ, получены сведения о народных праздниках и обычаях, что дает возможность понять особенности быта и духовной культуры крестьян. Записаны предания о чуди, которые могут быть использованы в качестве исторического источника.

Материалы экспедиции показывают, что хозяйственные традиции, материальный быт, духовная культура, местная терминология Соликамского и Усольского р-нов имеют много общего с материальной и духовной культурой Северо-Двинского бассейна. Этот вывод, основанный на изучении нового этнографического материала, вполне согласуется с утвердившимся в советской историографии мнением, что русское старожильское население Северного Прикамья пришло из Центрального Поморья.

Все полевые записи и 130 предметов переданы на постоянное хранение в Соликамский краеведческий музей.

Г. Н. Чагин

\* \* \*

В июле — октябре 1976 г. автор заметки по заданию сектора Севера Института этнографии АН СССР совершила поездку по Якутской АССР с целью сбора полевого материала по теме «Современные этнические процессы в Центральной Якутии». Предстояло выявить, каким образом сложилась современная этническая ситуация и каков облик якутского этноса в наши дни, нужно было также разобраться в языковой ситуации, т. е. установить, в каких сферах жизни применяется якутский язык, каковы его функции и речевое поведение в различных типах поселений, выяснить особенности двуязычия.

Одна из главных задач состояла в изучении межнациональных отношений, в частности, в выявлении влияния на этнические процессы национально-смешанных браков.

Наряду с этим большое внимание уделялось исследованию культурно-бытовых процессов.

Маршрут экспедиции проходил по Алексеевскому, Мегино-Кангаласскому, Намскому, Чурапчинскому, Амгинскому, Сунтарскому, Ленинскому, Вилюйскому, Верх-

не-Вилуйскому, Орджоникидзевскому и Олекминскому районам Якутской АССР.

Собранные материалы свидетельствуют об изменениях в хозяйстве, типах жилищ и поселений, в одежде, обуви, о стирании былого деления якутов на три локальные группы: лено-амгинских, вилуйских, олекминских; о нивелировке материальной и духовной культуры этих групп.

Анализ статистических данных архивов загсов городов Мирного, Вилуйска, Олекминска, рабочих поселков Покровска, Нюрбы, а также хозяйственных книг сел Амги, Майи, Сунтар, Чурапчи, Ытык-Кюель, Намцы, Верхне-Вилуйска показал, что при сохранении устойчивой тенденции к замкнутости брачных отношений якутского этноса в Центральной Якутии наблюдается увеличение числа межнациональных браков.

Собранный материал обрабатывается.

**Д. Г. Брагина**

\* \* \*

С 18 октября по 13 декабря 1976 г. в соответствии с планом работы сектора народов Средней Азии и Казахстана Института этнографии АН СССР продолжались начатые в 1974 г. этнографические исследования в городах Таджикистана — Душанбе, Орджоникидзебаде, Кулябе, Уратюбе и Исфаре.

Цель проводимых исследований — сбор материалов для монографии «Этнический состав и этнографические особенности быта городского населения Таджикской ССР», представляющей региональное исследование по разрабатываемой Институтом этнографии большой проблеме «Этнокультурные аспекты современного образа жизни народов СССР».

Главное внимание было уделено сбору материала методом непосредственного наблюдения, путем бесед с информаторами. Собирались в основном данные по современной одежде различных возрастных групп и социальных слоев таджиков, проживающих в городах. Изучены комплексы современной одежды таджиков-горожан, в которых сочетаются элементы традиционного и современного европейского костюма.

В ходе сбора материала ярко прослеживается влияние социально-экономических условий и этнографической специфики на современную одежду таджиков в изучаемых городах.

Собирался также статистический материал в архивах загсов по однонациональной и смешанной брачности в изучаемых городах за 1975 г. Сделаны записи по некоторым семейным обрядам.

Собранные материалы (записи, фото-плёнки) обрабатываются.

**Л. Ф. Моногарова**

\* \* \*

В сентябре-октябре 1976 г. по плану работы сектора этнографии Института истории им. А. Дониша АН Таджикской ССР автором настоящей заметки на Западном Памире собирался полевой материал в Ишканинском, Шугнанском и Рушанском районах Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР по теме: «Обряды и обычаи, связанные с циклом сельскохозяйственных работ у припамирских народностей в XIX — начале XX века».

Цель проводимых полевых исследований — сбор материала для коллективного труда «Историко-этнографический атлас Средней Азии и Казахстана».

За время полевых работ собран интересный материал по обрядам и обычаям, связанным с патроном земледелия «Дедом Земледельцем» — «Бобои Дехкон» или «Шогун». В этом цикле обрядов прослеживается культ плодородия.

В Рушане, Бартанге и Шугнани собраны материалы по обычаям и обрядам, посвященным началу нового сельскохозяйственного года, совпадающего у всех мусульманских народов Востока с празднованием Нового Года «Навруза» (у припамирских народностей — «Шогунн боор»), приходящегося на дни весеннего равноденствия — 20—22 марта.

На Западном Памире собраны материалы, свидетельствующие о пережитках культа Солнца, антропоморфизации небесных светил и их влиянии на жизнь и хозяйственную деятельность людей, имеющие важное значение и для изучения традиционной космогонии.

Полевые материалы обрабатываются.

**И. Мухиддинов**

\* \* \*

Осенью 1976 г. под руководством научных сотрудников Всесоюзного научно-исследовательского института искусствозна-

ния (ВНИИИ) Министерства культуры СССР музыковедов-фольклористов Э. Е. Алексеева и Н. М. Владыкиной-Бачинской были проведены две фольклорные экспедиции — в Монголию и в Мордовскую АССР.

В экспедицию, работавшую в Монголии в составе 5 человек, входили представители Союза советских композиторов СССР (ССК), ВНИИИ, Бурятского Института общественных наук СО АН СССР и Всесоюзной студии грамзаписи «Мелодия». Руководил экспедицией Э. Е. Алексеев — заместитель председателя Всесоюзной фольклорной комиссии ССК.

Участники экспедиции от 30-ти исполнителей записали 180 образцов народной монгольской музыки различных жанров: эпоса (улигеров), протяжных песен, песен скотоводов, пастухов, песен, исполняемых во время национальных праздников, спортивных состязаний, детских игр и др.

Среди исполнителей преобладали мужчины. Наиболее интересные певцы — житель Средне-Гобийского аймака Ш. Пунцаг, 66 лет (от него записаны ценные образцы протяжных песен — урт-дуун) и выходец из Внутренней Монголии С. Ультзий, 56 лет (исполнял эпос в традиции «письменного улигера» — бенсен улигер).

Экспедиция работала в различных пунктах Центрального и Средне-Гобийского аймаков. Песни и инструментальная музыка записаны от уроженцев девяти аймаков.

Кроме песен, зафиксированы образцы народной инструментальной музыки, исполнявшейся на лимбе (род флейты), хуре (струнный смычковый), шанзе и ятге (струнные щипковые инструменты).

Среди звукозаписей экспедиции — песни различных этнических групп населения Монголии — баргутов, борджигинов и др.

Материалы, собранные в Монголии, дают возможность фирме «Мелодия» выпустить долгоиграющую пластинку с лучши-

ми, наиболее ценными в художественном и научном отношении образцами монгольской народной музыки.

В Мордовии работали Н. М. Владыкина-Бачинская (член Всесоюзной фольклорной комиссии ССК) и Т. И. Одинокова (Саранский Дом народного творчества). Они побывали в пяти районах республики: Атяшевском (с. Алово), Ельниковском (с. Маськино), Рузаевском (с. Левжа), Темниковском (с. Подгорное-Канаково) и Теньгушском (с. Шокша). В с. Шокша, ранее не посещавшемся фольклористами, были записаны песни на местном шокшинском диалекте, близком эрзянскому. В музыкальном отношении шокшинские песни отличаются как от мокшанских, так и от эрзянских.

Всего в Мордовии записано около 100 песен от женщин (свыше 40 чел.), преимущественно в возрасте 50—70 лет (четверо родились в конце XIX в.).

Среди записей имеются как архаические жанры мордовских песен — календарные (зимние и весенние), плачи (по умершим и свадебные), свадебные и эпические песни, так и более поздние лирические песни преимущественно балладного содержания. Большинство лирических, необрядовых, а также отдельные календарные (весенние) и свадебные песни исполнялись многоголосно, ансамблями в 4—5 человек. Наряду с мордовскими записаны также русские песни, издавна бытующие в Мордовии.

Фиксация неизвестных образцов напевов в многоголосном исполнении расширяет наше представление о хоровом складе мордовской песенности, его сходстве и различиях с русским многоголосием, а это — одна из важных проблем в изучении межнациональных фольклорных взаимосвязей, имеющая особое значение в советском финно-угроведении.

Собранные материалы после обработки поступят в архив ВНИИИ.

**Н. М. Владыкина-Бачинская**

## НАРОДЫ СССР

Х. Есбергенов, Т. Атамуратов. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975, 211 стр.

Исследование современных социальных и культурно-бытовых процессов у народов СССР — актуальная задача, стоящая перед советской этнографической наукой. Формирование новой безрелигиозной обрядности — один из таких процессов. Развивается он неоднозначно и идет в различных направлениях. Одно из них — трансформация традиционной обрядности под воздействием социальных перемен в нашей стране, повлекших за собой изменения в быту, культуре, сознании людей.

Представляется, что название книги значительно шире ее содержания, поскольку в ней речь идет в основном о преобразовании семейной обрядности каракалпаков-горожан. Следует сказать, что это очень существенный аспект проблемы в целом, поскольку в процессе преобразования происходит отбор элементов традиционной обрядности, которые затем сохраняются в формирующемся новом обряде.

Обрядность — одна из генеральных тем этнографических исследований. Советскими этнографами в той или иной степени зафиксировано состояние традиционных ее форм, появление новых черт в обрядовой жизни на каждом историческом этапе развития советского общества. В настоящее время появилась возможность анализа и обобщения накопленного материала, в частности выявления особенностей развития обрядности в годы Советской власти. Эта тема разрабатывалась в ряде монографий по отдельным народам<sup>1</sup>. Положено начало и более широкому, в рамках всего государства, обобщению характерных явлений развития обрядности в советский период<sup>2</sup>.

В исследовании современных семейно-бытовых процессов, в том числе и развития обрядности, этнографическое наблюдение сочетается с методом количественного анализа, которым все шире пользуются этнографы.

Книга каракалпакских ученых существенно дополняет серию этнографических работ, посвященных проблеме традиций и инноваций в сфере семейно-бытовой обрядности народов Средней Азии и Казахстана. В ней нашли отражение некоторые результаты этносоциологического исследования, проведенного в городах Каракалпакии в рамках поставленной темы.

Основное внимание в книге обращено на традиционную обрядность. Рассматриваются не только пути изменения традиционных обычаев и обрядов в наше время, но и предпринимается попытка установить исторические корни многих из них, объяснить их социальную и религиозную сущность. Это имеет большое значение для развития научных знаний и в то же время помогает организации атеистического воспитания масс.

Традиционные, а в известной мере и новые обычаи и обряды семейного цикла каракалпаков уже описывались и были предметом историко-этнографического анализа<sup>3</sup>.

В рецензируемой книге традиционная обрядность начала XX в. в сравнении с ранее опубликованными данными представлена в наиболее полном варианте. Работу

<sup>1</sup> Прогрессивные народные традиции и новая обрядность исследовались философами и социологами, также создавшими к настоящему времени ряд этнографических работ как по отдельным народам СССР, так и общего характера.

<sup>2</sup> «Современные этнические процессы в СССР». М., 1975, гл. IX.

<sup>3</sup> Н. А. Кисляков. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969, с. 121 сл.; Х. Е. Есбергенов. К вопросу о борьбе с пережитками устаревших обычаев и обрядов (каракалпакские поминки «ас»). — «Сов. этнография», 1963; № 5; его же. Каракалпакцы и гейпара дэстурлери хаккында. Нукус, 1964; А. Т. Бекмуратова. Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус, 1970.

Х. Есбергенова и Т. Атамуратова можно считать первым сводом традиционных обычаев и обрядов семейного цикла каракалпаков. С некоторыми из них читатель ранее совсем не был знаком; это, например, церемония по поводу первого приезда жениха к невесте в предсвадебный период — *есик ашар* (букв. «открывание двери»). Большой интерес представляют никогда прежде не публиковавшиеся сведения о женской демонологии, представления о детских болезнях, способах их лечения и др.

Благодаря рецензируемому исследованию найдено первоначальное место ряда обрядов в цепи различных церемоний свадебного цикла. Например, обряд поливания сватов водой — *су куяр каде* и система выкупов при свидании жениха с невестой в прежних описаниях комплекса свадебных обычаев и обрядов включались в церемониал собственно свадьбы<sup>4</sup>. В рецензируемой работе первый обряд входит в церемонию сватовства, а второй связывается с церемонией *есик ашар*. Правильность такого разделения указанных обрядов подтверждается аналогиями из свадебной обрядности родственных каракалпакских народов — казахов и киргизов<sup>5</sup>, относящейся к XIX в.

В книге Х. Есбергенова и Т. Атамуратова впервые подробно описаны изменения в семейно-брачных отношениях и семейной обрядности за годы социалистических преобразований в нашей стране. Авторы на конкретном материале показывают, что левирадные и ссороватные браки ушли из быта; начиная с конца XIX в. сужается круг экзогамных запретов; отмирает роль *женге* — посредники между молодыми людьми мужского и женского пола; изживаются многие магические приемы, изменяется состав сватов, само содержание сватовства, исчезает *калым* и т. д.

Многое переменялось и в детской обрядности, забывает целый ряд магических приемов «лечения» детских болезней, бесплодия и др. Исчезли обычаи оставлять детей чумазыми из-за боязни «сглаза» (грязный ребенок якобы не привлечет внимания людей с «дурным глазом» и вообще злых сил), носить амулеты и т. д.

Полноценное наших знаний о семейно-бытовых традициях новыми полевыми и архивными материалами, данными фольклора имеет большое научное значение, так как в предшествующей этнографической литературе сведений по этой теме было сравнительно немного.

Несмотря на общее благоприятное впечатление о книге, нельзя не отметить, что на некоторые вопросы авторы не ответили; нельзя согласиться и с интерпретацией некоторых фактов.

Для сбора материалов по семейной обрядности были выбраны города Нукус, Чимбай и Бируни, поскольку они отражают типические черты городов Каракалпакии и отличаются друг от друга этнической, социально-экономической, географической и исторической характеристиками. Если бы результаты исследования были изложены по каждому городу отдельно, читатель получил бы возможность уяснить себе, как влияют различные характеристики городов на семейно-бытовые традиции каракалпакского населения. Да и сами авторы отмечали, что сопоставление степени устойчивости традиционных черт быта в селе и городах различного типа представляет большой интерес (стр. 40). Между тем в книге материал дается суммарно, лишь иногда указываются некоторые особенности в традиционной семейной обрядности г. Бируни, что совершенно справедливо объясняется влиянием интонациональной (узбекской) среды. Приведенные данные позволяют говорить о том, что в исследуемых городах, по-видимому, нет существенной разницы в обрядности, это свидетельствует об устойчивости народных традиций каракалпаков. Однако своего отношения к этому факту авторы никак не сформулировали. Хотелось, хотя бы в общих чертах, получить ответ на вопрос и о том, есть ли разница между семейной обрядностью горожан и сельчан.

Не всегда можно согласиться с интерпретацией тех или иных явлений обрядовой жизни. Например, авторы книги считают, что преграды на пути жениха к дому невесты во время церемонии *есик ашар* якобы устраиваются ее родственниками с целью обмануть недобрые силы и оградить жениха от их действия. Взаимоотношения между сторонами жениха и невесты на этом этапе свадебных церемоний до сих пор не исследованы; однако нам думается, что эти преграды можно объяснить требованием выкупа, который должен платить жених за то, что ему, представителю другого рода, дается возможность видеть невесту, разговаривать с ней и т. д.

Требуется более глубокого анализа и обряд поливания сватов водой, связанный, видимо, и с древними религиозными культами, и с обычаями архаической социальной организации. Думается, что нельзя сводить многие моменты свадебной обрядности, где фигурирует какое-нибудь животное, обязательно к тотемизму, а отдельные элементы — к культу животного. Таким образом получается, что у каракалпаков был культ собаки, верблюда, козла, лошади и т. д. Подобные утверждения требуют доказательств.

<sup>4</sup> А. Бекмуратова. Указ. раб., с. 72. Описание свадебного церемониала в работе А. Бекмуратовой отражает более поздний этап в развитии обряда, когда наблюдается перемещение древних обрядовых элементов на заключительные этапы свадьбы.

<sup>5</sup> См. Х. Аргынбаев. Свадьба и свадебные обряды у казахов в прошлом и настоящем. — «Сов. этнография», 1974, № 6, с. 71; Н. П. Лобачева. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана. — В сб.: «Домусульманские верования и обряды в Средней Азии». М., 1975, с. 303, 309.

Привлекая сравнительный материал по обрядам других народов Среднеазиатско-Казахстанского региона, авторы устанавливают их общность с обычаями и обрядами каракалпаков. Часто пример приводится лишь по одному народу, тем не менее в заключение всегда приводится стереотипная фраза: «как и у других (или у многих) народов Средней Азии и Казахстана». Такой недифференцированный подход при установлении той или иной общности, как нам представляется, неправилен. У каракалпаков существует этническая специфика, которая, сближая их с одной группой среднеазиатских народов, отделяет от другой. Так, например, известный каракалпам церемониал первой досвадебной встречи жениха и невесты не характерен для таджиков; не зафиксирован у таджиков и обычай «изводить» сватов со стороны жениха женщинами-родственницами невесты и т. д. (перечень подобных примеров можно значительно увеличить). В то же время почти все отмеченные обычаи и церемонии ученые-этнографы встречают у казахов и у киргизов. Поэтому для того, чтобы установить этническое или иное сходство каракалпаков с тем или другим народом и просто не впасть в ошибку, следует указывать, с каким именно народом устанавливается та или иная общность.

Полных описаний новых обрядов в книге фактически нет. Они приведены в обобщенной форме. Однако авторы дают много рекомендаций относительно новых обрядов. Приведены таблицы с результатами этносоциологических исследований, в которых зафиксировано отношение населения к различным вариантам обрядов. Так, например, большая часть опрошенных (56,5% мужчин и 51,5% женщин) высказались за «свадьбу по современному национальному обряду с некоторыми элементами традиционного обряда» (стр. 101). Введя этот термин в таблицы, авторы не обосновывают его правомерность, не раскрывают его конкретного содержания, не приводят подробного описания такой свадьбы. Этот вопрос мне представляется очень важным, поэтому останавлиюсь на нем подробнее.

Процесс формирования новой семейной обрядности любого народа СССР складывается из двух важнейших взаимодействующих моментов. Первый — это преобразование старой традиционной обрядности, т. е. постепенное исчезновение элементов, связанных с религией, и вредных социально-бытовых пережитков, переосмысление многих старых обрядовых действий и, наконец, постепенная утрата многих элементов традиционной обрядности. Второй момент — возникновение и постепенное, но со временем все более быстрое включение в преобразующийся обряд обычаев новой социалистической эпохи, носящих интернациональный характер и отражающих новое мировоззрение, новые формы выражения идей, новые символы. В процессе взаимодействия этих двух моментов, идущего в направлении уменьшения традиционных и увеличения интернациональных черт, и формируется новый обряд — гармоническое соединение прогрессивных элементов трансформированной традиционной обрядности с новыми элементами, возникшими в ходе социалистического строительства. Элементы традиционной обрядности характеризуют национальную форму нового обряда. Она может проявляться даже в официальном ритуале гражданской регистрации брака или новорожденного, тем более в комплексе свадебных, родильных и т. д. обрядов. В условиях многонационального советского государства, когда каждый народ сохраняет национальную специфику в формах культуры в целом, она, естественно, проявляется и в обрядности как составной части культуры.

Однако количественное соотношение преобразованных традиционных и новых элементов в создающихся вновь обрядах у разных народов и даже у различных социальных групп одного народа (например, сельского и городского населения) неодинаково.

В промышленно развитых районах (например, в Центральной России) еще в дореволюционный период некоторые традиционные черты культуры и, в частности, некоторые обряды исчезали. В советское время в этих областях (особенно в городах) в первую очередь начали формироваться новые черты интернациональной социалистической культуры. Естественно, что и в создающихся новых обрядах и праздниках здесь также преобладали новые черты. В регионах, где традиционная культура, в том числе обрядность, сохранялась дольше, в новых обрядах, как и в других областях материальной и духовной культуры, наблюдалось больше традиционных элементов, особенно в сельской среде. К таким регионам, в частности, относятся Среднеазиатско-Казахстанский, народы которого вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции жили в основном в условиях патриархально-феодального строя, способствовавшего консервации старинных форм культуры и быта. В годы же Советской власти они переживали бурный период национальной консолидации. У них на новой социальной основе складывалась социалистическая культура в своем национальном варианте<sup>6</sup>, впитавшая прогрессивные элементы традиционной народной культуры. Как и в других регионах, здесь шел и процесс формирования новой семейной обрядности, который продолжается по сей день. Более медленное течение этого процесса по сравнению с процессами формирования новых черт в других областях культуры и быта объясняется консервативностью института обрядности в целом, связанного с интимными сторонами жизни семьи и человека.

В Среднеазиатско-Казахстанском регионе существуют обряды, которые утратили связь с религией, изжили несовместимые с советскими правовыми и нравственными уста-

<sup>6</sup> «Современные этнические процессы в СССР», гл. VII—IX, XI, Заключение.

новками обычая (типа калыма и др.), но, включив ряд новых общесоветских черт (например, гражданский ритуал бракосочетания), сохранили некоторые моменты традиционной обрядности в порядке следования церемоний, символике, художественно развлекательной части<sup>7</sup> и т. д. Такого рода новообразования, как мне представляется, и есть формирующиеся новые обряды в национальном варианте. Важно здесь то, что они качественно другие в сравнении с традиционными обрядами, поскольку строятся уже на иной идеологической основе.

Процесс формирования новой семейной обрядности в ее национальных вариантах с тенденцией к дальнейшей унификации национальных черт в пределах одного народа и поступательным насыщением общесоветскими интернациональными чертами в Среднеазиатско-Казахстанском регионе еще не завершился. Об этом свидетельствует неустойчивость нового ритуала свадеб и других семейных праздников (большее или меньшее сохранение традиционных черт, отличия в разных районах и т. п.) и многообразие форм обрядов, выполняемых населением в связи с одним и тем же событием в жизни человека, например, вступлением в брак (свадьба в старых традициях, переходные формы свадьбы, начиная с так называемой «двойной», когда бывает два торжества — в традиционном и новом стиле, следующие друг за другом; вариации новой, в национальном стиле, свадьбы; комсомольские свадьбы во Дворцах культуры, Домах счастья, студенческие свадьбы).

Таким образом, термин «свадьба по современному национальному обряду с некоторыми элементами традиционного обряда», которым пользовались авторы книги во время этносоциологического анкетирования, в целом правомочен. Правда, добавление «с некоторыми элементами традиционного обряда» тавтологично, так как слова «современный национальный обряд» уже указывают на его специфику.

Один из авторов книги — Т. Ж. Атамуратов — в своей дальнейшей работе над темой семейной обрядности каракалпаков безрелигиозные свадьбы, сочетающие новый ритуал с некоторыми элементами традиционного, как и другие семейные обряды такого типа, называет термином «полутрадиционные» (и в то же время «по современному национальному обряду»), разумея при этом вторую переходную форму к новой<sup>8</sup> (первая переходная компромиссная — паллиативная форма, когда соблюдают параллельно свадьбу в старых и новых традициях<sup>9</sup>).

Мне представляется, что те обряды, которые сохраняют традиционные элементы, однако утрачивают вредные социально-бытовые пережитки, следует называть формирующимися новыми национальными обрядами. Их основу составляет общесоветский ритуал. Критерием в определении нового обряда, как мне кажется, должна быть степень изживания вредных пережитков прошлого, а не вообще традиционных черт, которые в преобразованном виде в значительной мере выражают национальную форму явления. Национальная же форма в новой обрядности так же естественна<sup>10</sup>, как социалистическое интернациональное содержание, характеризующее советскую культуру в целом и каждого народа в отдельности; национальные по форме обряды сохраняются до тех пор, пока существуют советские социалистические нации. Конечно, замещение преобразованных традиционных черт (там, где их еще много) новыми будет происходить и дальше, но это не может служить основанием к тому, чтобы обряды, в которых имеется ряд черт традиционной обрядности, не называть новыми советскими обрядами. Главное, мне кажется, заключается в общей идеологической основе обряда.

Параллельно этому будет идти процесс унификации национальных черт обряда, выработки взамен локальных вариантов более или менее единых общенациональных характеристик его в пределах одного народа. Это составит следующий этап в развитии нового национального обряда.

Что касается переходных форм к новым обрядам, они, разумеется, есть. Например, свадьбы с трансформированными формами калыма в виде дорогостоящих подарков, которые идут на устройство хозяйства молодой семьи (однако эти подарки являются условием брака), с религиозным обрядом бракосочетания, вопреки традиции отделенным от самого церемониала свадьбы, и т. д. Между тем по внешним признакам такие свадьбы

<sup>7</sup> См. Х. А. Аргынбаев. Семья и брак у казахов. Алма-Ата, 1973 (на казах. яз.); *его же*. Семья и брак у казахов. Автореф. докт. дис. Алма-Ата, 1975, с. 117 сл.; Н. П. Лобачева. Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975, с. 49 сл.; Т. Ташбаева. Традиционные компоненты в современной узбекской свадьбе. — «Тезисы докладов на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974/1975 гг.», Душанбе, 1976, с. 122, 123.

<sup>8</sup> Т. Ж. Атамуратов. Народные традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Автореф. канд. дис. М., 1976, с. 14, 15; *его же*. Формирование новой семейной обрядности горожан Каракалпакии. — «Тезисы докладов на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974/1975 гг.», с. 53, 54.

<sup>9</sup> Я. С. Смирнова. Традиции и инновации в развитии семейной обрядности (по материалам Северного Кавказа). — «Доклад на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук» (Чикаго, 1973). М., 1973.

<sup>10</sup> См. Д. М. Угринович. Обряды. За и против. М., 1975, с. 158.

кажутся новыми, так как включают и новый обряд бракосочетания, и торжественное застолье на городской манер. Все это говорит о том, что необходим дифференцированный подход к оценке обряда.

Мы считаем возможным говорить о национальных формах в области материальной культуры. Например, о новом общенациональном костюме<sup>11</sup>, в основу которого лег иной покрой (так называемый «туникообразный» во многих элементах костюма заменел выкройным), но сохранился традиционный колорит в расцветке тканей, отделке и т. д. С таким же правом эту терминологию можно распространить и на область духовной культуры, тем более что этот термин отражает объективную картину явлений.

Мне кажется, что критика авторами молодежных (комсомольских) свадеб, описанных, в частности, в работе А. Бекмуратовой, не вполне уместна. Такая форма свадьбы встречается в быту каракалпакского городского населения, за нее высказалось 30 с лишним процентов из числа опрошенных (стр. 101). Одна из особенностей нашей действительности заключается в том, что человек может предпочесть ту форму обряда, которая ему больше импонирует, может даже вообще не соблюдать никакого обряда. Критике в отмеченном случае подлечит не сам обряд или семейный праздник, а руководители, превращающие свадьбу в общественное мероприятие, па которое, кстати, затрачиваются немалые общественные средства. Особенно приходится возражать против тех случаев, когда комсомольские свадьбы проводятся среди семей, недостаточно подготовленных психологически к таким новшествам. В этих семьях следом за новой свадьбой справляется вторая в рамках народных традиций, что приводит к излишним расходам.

Представляется также, что авторы слишком увлекаются в своих обобщениях, когда пишут о глубоко зашедших изменениях быта, массовом отходе от религии в 30-е годы (гл. 1). Обычно в дальнейшем они сами приводят факты, опровергающие такие заключения. Отмеченная непоследовательность встречается, например, при описании «октябрин» (на стр. 146 говорится об их широком распространении, а на стр. 148 утверждает-ся, что они даже в городе не имели массового характера).

Не всегда удачна форма изложения материала. Описание традиционных обрядов авторы тут же перемежают рассуждениями на современные темы, прерывая таким образом логическую связь между излагаемыми фактами.

Приходится сделать упрек авторам и издательству в небрежности при подготовке текста к печати; не всегда удачна редакция, встречается много опечаток, нет оглавления. Все это затрудняет пользование книгой.

В целом же новая книга каракалпакских ученых — значительный вклад в историю и этнографию каракалпакского народа, в разработку мало исследованной еще проблемы традиций и инноваций в семейном быту, дающая в совокупности с недавно вышедшими трудами по другим народам Среднеазиатско-Казахстанского региона материал для широких обобщений как по исторической, так и по современной этнографии.

*Н. П. Лобачева*

<sup>11</sup> «Современные этнические процессы в СССР», с. 213 сл.

В. А. Александров. Сельская община в России (XVII — начало XIX в.). М., 1976, 322 стр.

Выход в свет монографии В. А. Александрова, посвященной крестьянской общине Европейской России в XVII — начале XIX в., можно считать одним из самых примечательных явлений в советской историографии последних лет. До сих пор советская историческая наука не имела столь всеобъемлющих и проблемно поставленных специальных монографических исследований на эту тему. Отрадно, что традиции, заложенные Б. Д. Грековым в изучении русской общины, продолжают развиваться и приумножаться.

Рецензируемая книга — результат большого труда, многолетних и скрупулезных изысканий автора в архивах. Им обнаружены и внимательно проанализированы многочисленные и разнообразные материалы вотчинного и общинного делопроизводства, в том числе до 50 помещичьих инструкций по управлению имениями и не менее 500 мирских приговоров разных общин. Не обошел своим вниманием В. А. Александров и фольклор.

И сам предмет изучения, и эпоха, к которой этот предмет относится, чрезвычайно интересны в силу своего переходного состояния и характера. Община выступала как сословная организация крестьянства; взаимоотношения ее с феодальным государством и господствующим дворянством в период наивысшего развития крепостничества, а затем в период разложения феодальной формации — тема актуальная, имеющая не только научное, но и политическое значение. Не вызывает сомнений то, что перемены в социальной организации русской деревни в условиях складывания буржуазного уклада без решения вопросов, связанных с эволюцией общины, понять нельзя.

Автор задается целью исследовать только внутреннюю жизнь деревенского «мира» инкорпорированного в крепостное хозяйство. В шести главах на основе обобщения обширного историографического и архивного материала последовательно решаются такие задачи, как положение общины на последнем этапе развития частновотчинного права ее устройство и функции, роль последних в организации помещичьего и крестьянского хозяйства, воздействие мирских институтов на повседневную жизнь деревни и семейный быт крестьян.

Вводную историографическую главу можно расценить как первое в нашей науке систематическое исследование накопившейся литературы о происхождении и существовании общины на разных стадиях ее бытования. Особая ценность очерка — в выявлении политической оценки исторических взглядов на общину в дореволюционной науке и публицистике и в марксистской постановке проблемы, в установлении органической зависимости эволюции общинных институтов от производственных отношений в деревне, о исторических типов земельной собственности.

Отсюда пристальное внимание автора к таким сложным проблемам, как общественный и хозяйственный дуализм общины, «освоение» общины феодальной властью, соотношение феодального насилия в правовой форме и народного обычая в деревне, время характер и обстоятельства приобретения или потери общиной тех или иных прав и обязанностей, влияние частновотчинного права на процессы расслоения крестьян, воздействие развивавшихся буржуазных отношений на мирской строй деревни.

Известно, что в начале XVIII в. завершился процесс слияния крепостного поместья с вотчиной, значительно расширились иммунитетные привилегии дворянства, проявлением которых была все расширяющаяся власть помещиков над жизнью, трудом и имуществом крестьян. Нормы правового положения крестьян внутри феодальных вотчин фиксировались не столько в государственных законах, сколько в помещичьих инструкциях и наказах управляющим и приказчикам. До недавнего времени давалась крайне односторонняя оценка этих документов. Их составление помещиками рассматривалось как средство более рациональной организации сельского хозяйства (К. В. Сивков, П. К. Алефиренко). В книге показано широкое значение инструкций по управлению вотчинами как сборников частнофеодального права, в которых кодифицировалось дарованное дворянам право господства над крестьянами.

Рассмотрев три типа организации вотчинного управления, три типа связей между господской администрацией и общиной — вотчинно-полицейский, общинный и в разных вариантах вотчинно-мирской, — автор раскрыл в деталях тонкий механизм подчинения общины власти феодала и обеспечения исправного поступления ренты. В работе подчеркивается, что частнофеодальное право насаждало и консервировало самые отсталые порядки и обычаи в деревне, способствовало нивелировке крестьян. Помещики не останавливались даже перед разрушением общины, если это им было выгодно. Короче, община интересовала феодала исключительно как инструмент эксплуатации и подчинения крепостных крестьян. Характерно, что автор наблюдал преимущественно оброчные имения, в которых община могла получить максимальные условия для поддержания своей жизнеспособности, что же касается барщинных деревень, то здесь в положении общины наиболее резко выражалось сословное бесправие крестьян.

Таким образом, вид феодальной ренты оказывал существенное влияние на структуру и функции мирского самоуправления: они были шире в оброчных и уже в барщинных имениях. В компетенцию мирского схода входили в основном земельная и тягловая разверстка, мирские расходы, а также семейно-бытовые отношения крестьян. В. А. Александров установил, что регулирование внутريدеревенской жизни органами мирского управления постепенно бюрократизировалось. Он сделал вывод и о косности общины как социального организма, ибо она противилась новшествам, цеплялась за древние традиции, обнаруживала приверженность к устойчивым и единообразным формам мирской конституции.

Исследование общинного управления — важный аспект проблемы. Автор подчеркивает, что мирские приговоры, тесно связанные с частнофеодальными кодексами права, были активными документами, обязывающими всех крестьян выполнять решения схода. Поэтому помещики были заинтересованы в утверждении мирским приговором всех феодальных повинностей крестьян. Внеэкономическое принуждение помещика дополнялось принуждением общины. В то же время в приговорах выражалось общественное мнение крестьян, нередко содержащее протест и сдерживавшее эксплуататорское рвение помещиков. В этом обнаруживался общественный дуализм общины «как орудия вотчинного управления и как орудия защиты и сохранения интересов крестьян перед феодалом и царской администрацией» (стр. 178). Однако автор не скрывает того, что преобладала все-таки фискально-полицейская природа мирского управления: поддержание крепостной дисциплины, обеспечение феодальной ренты, соблюдение интересов казны и помещика. Руководящая роль в общине принадлежала зажиточной верхушке деревни.

В книге убедительно показано полное бесправие крепостной деревни не только перед барином, но и перед государством. Наряду с помещиком и казенным ведомством в деревню стремился проникнуть и третий хищник — чиновник, присваивавший часть феодальной ренты в виде огромных взяток. Не удивительно, что дворяне старались оградить свои вотчины от вмешательства агентов царской власти, что создавало иллюзию помещичьей «заботы» и попечительства о крестьянах. Крестьяне же находили способ противостоять разорительному нажиму эксплуататоров всех категорий в мирском объединении и сплочении.

В главе о земельном хозяйстве и разверстке повинностей отмечаются значительные права общины в области регулирования землепользования. Автор, исследуя вопрос о земельных переделах, пришел к выводу, что общие переделы земли в изучаемое время были явлением редким. Большинство крестьян пользовалось наделными землями из поколения в поколение в одном месте, считая свои полосы «вечным владением». Эти наблюдения В. А. Александрова вносят существенные коррективы в традиционное представление о неустойчивости крестьянского землепользования при феодализме.

Зато систематически производились частные переделы — «поравнения» в целях достижения соответствия землепользования размеру тягла. Примечательны установленные автором факты определения общиной величины надела и тягла по экономическим возможностям крестьянского двора (состояние хозяйства, доходы от промыслов, возрастной состав семьи, размеры землепользования и др.). Этот принцип получил развитие в условиях втягивания деревни в товарно-денежные отношения. Он явственно проявлялся при выработке единиц обложения, которые зависели от формы и величины ренты, вида сборов (государственные, владельческие, земские), обеспеченности земель и т. д. В главе содержится богатый фактический материал о системах обложения (повытной, подушной, повенечной), об окладных и раскладочных единицах, о принципах и порядке разверстки тягла, о росте феодальной ренты, о несоответствии юридических установлений реальной практике тяглового обложения внутри общин. Интересны материалы о покупке земли общинами и отдельными дворами крестьян.

Изменения в принципах обложения отражали заметное усиление феодальной эксплуатации крестьян на рубеже XVIII—XIX вв. Важные выводы В. А. Александрова о том, что навязываемое феодалами тяглое «поравнение» землепользования сдерживало расслоение крестьян и препятствовало эволюции общинного землевладения в направлении к подворному, находят в главе достаточное документальное подтверждение.

Практика частичного и общего перераспределения земли в общинах по тяглу подтверждает ту истину, что крестьяне не имели прав собственности на землю. И все же частнособственнические тенденции в среде крестьянства были велики. Изучение порядка владения и хозяйственной эксплуатации разных категорий земель — тяглых пахотных, пустошных резервных и усадебных — привело автора к выводу о двойственной, противоречивой психологии крепостных крестьян: наряду с представлением об общинной земле крестьяне допускали мысль о существовании «частной земельной собственности внутри общины» (стр. 236). Подобные иллюзии поддерживались практикой отчуждения угодий. Община обычно давала согласие на ограниченное внутреннее обращение земли в форме аренды, залога, «сдачи-передачи», купли-продажи.

Значение этих фактов В. А. Александров не склонен преувеличивать. В противоборстве общинных и частнособственнических тенденций побеждали первые. При всех обстоятельствах общинный принцип владения землей оставался господствующим. Автор подчеркивает, что община ограничивала предпринимательство своих членов, не допускала чрезмерной концентрации тяглой земли в руках зажиточных хозяев. Да и сами крестьяне неохотно расширяли свое землепользование, потому что в конечном счете это приводило к увеличению тяглой нагрузки на двор. В силу своего ограниченного характера внутридеревенская концентрация земли в XVIII в. еще не могла служить предпосылкой имущественной дифференциации крестьян. Таким образом, противоречия, которые были призваны со временем подорвать феодальные принципы мирской организации крестьян, накапливались прежде всего в сфере индивидуального землепользования.

Значительное место в работе отведено показу роли рекрутчины в жизни общины. Любопытно, что государственная повинность, порядок отбывания которой вырабатывалась общиной без ощутимого вмешательства вотчинника или государства, постепенно теряла общинный характер. В. А. Александров глубоко изучил лично-семейный принцип организации рекрутчины, при котором повинность превращалась в денежный налог на всех мужчин, и в армию попадали наименее состоятельные элементы, не имевшие средств откупиться от солдатчины. Рекрутчина получала кроме военной и социально-хозяйственную функцию: поглощая беднейшие элементы деревни, она содействовала некоторой нивелировке дворов и оказывала дисциплинирующее воздействие на крестьян как постоянная угроза мести феодала за непослушание.

Чисто общинным делом было не только землепользование, но и семейно-бытовые отношения крестьян. Им посвящена заключительная глава книги. Автор обращает внимание на то, что община следила за семейной нравственностью, регулировала разделы, решала споры по наследованию имущества, исходя из интересов тягла в первую очередь. Община не смогла противодействовать феодалам, которые контролировали все вопросы, связанные с разделами и заключением браков крестьян.

Богатый конкретно-исторический материал, приведенный в книге, свидетельствует о преобладании консервативных начал в мирском строе крепостной деревни, о жестокости и практицизме сельских «миродов» и старост в организации тягла и полицейского порядка в деревне, о глубокой патриархальности и домостроевской морали крестьянских семей. Община под губительным давлением крепостничества концентрировала в себе и возводила в общинные нормы худшие черты частнособственнической психологии крестьянства, самые острые формы натурального земледельческого хозяйства и быта крепостной деревни. В то же время община подвергалась воздействию растущих товарно-денежных отношений. Нарушалась ее замкнутость и обособленность от внешнего мира, расширялось отходничество крестьян, усиливалось расслоение, росли аренда земли и

крестьянский торг. Влияние этих явлений в значительной мере нейтрализовалось частно-феодалным правом и круговой порукой в общине. Но чем более общины «воспринимали новые отношения и приспосабливались к ним, тем более оказывались «подготовленными» к утверждению капиталистического пути развития деревни» (стр. 318). С этим выводом автора следует полностью согласиться, ибо нараставшие противоречия феодального строя общины отражали как социально-хозяйственные ячейки, объединявшие главную массу непосредственных производителей страны.

В заключение автор подчеркивает, что «сущность сельской общины заключалась в ее общественном и хозяйственном дуализме» (стр. 314). Это важное марксистское положение глубоко обосновано в работе. Именно дуализм общины, а не ее функциональное значение обусловил длительность существования и живучесть этого социального организма в специфических условиях аграрной России.

Остается пожелать автору продолжить исследование сельской общины в России на следующем этапе ее эволюции, в период кризиса крепостничества, чтобы показать не только внутренний строй, но и место ее в классовой борьбе крестьянства.

*В. М. Важинский*

**Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв.** Составление, редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик, 1974, 634 стр.

Публикация источников — всегда большой вклад в науку. Тем более — публикация фундаментальная, строго научная, дающая новый и ценный материал по малонизученным эпохам и проблемам. Именно такова рецензируемая книга, составитель и редактор которой — В. К. Гарданов — сумел сделать ее по сути дела академическим изданием.

Значение нового свода источников трудно переоценить, особенно сейчас, когда завернулась работа по написанию региональной истории Северного Кавказа и первостепенное значение приобрел вопрос о ее источниковедческой базе. За последнее время опубликован ряд сборников архивных документов, в том числе по истории Кабардино-Балкарии<sup>1</sup>, однако при всей своей содержательности они не заполняют многих лакун в наших сведениях о народах этого края. Необходимы и другие источники, и среди них одно из самых видных мест принадлежит как раз известиям иностранных, в частности европейских, авторов.

Как справедливо отмечает во «Введении» к книге В. К. Гарданов, известия иностранных авторов являются одним из важнейших источников при изучении истории любого народа, но особое значение они имеют для бесписьменных народов или же для бесписьменных периодов их истории. Это в полной мере относится к горским народам Северного Кавказа, прошлое которых подчас может быть освещено лишь с помощью данных, представленных в рецензируемом своде. Важна, особенно в историко-этнографическом отношении, и другая черта этого типа источников: путешественники-иностранцы, впервые попадая к незнакомым народам, часто подмечали такие детали, мимо которых проходили близкие соседи.

Рецензируемая книга — итог огромного источниковедческого труда по выявлению ценнейших известий, редактированию их переводов и научной оценке текстов. В прошлом в научный оборот были введены лишь сравнительно немногие сообщения европейских авторов; еще меньше их было переведено на русский язык, причем главным образом в «Записках Одесского общества истории и древностей» и других периодических изданиях, давно ставших библиографической редкостью и совершенно недоступных широкому кругу исследователей. Переводы часто оставляли желать много лучшего, сведения об авторах — столь важные для оценки информативности источников — давались лишь эпизодически. Наконец, отдельные, разрозненные публикации, естественно, не могли дать общего представления о росте историко-этнографических сведений об адыгах и центральнокавказских тюрках и делали затруднительным сопоставление этих сведений, опубликованных к тому же на многих европейских языках. Совершенно иные возможности открывает в этом отношении рецензируемая книга.

Изучив произведения более чем 120 авторов, В. К. Гарданов отобрал из них 36, оставивших наиболее важные и достоверные известия. Следует отметить, что две трети этих известий опубликованы на русском языке впервые. При отборе преимущество отда-

<sup>1</sup> «Материалы по обычному праву кабардинцев. Первая половина XIX в.» (собрал и подготовил к печати Б. А. Гарданов). Нальчик, 1956; «Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв. Документы и материалы в 2-х томах». М., 1957; «Документы по истории Балкарии» (составитель Е. О. Крикунова). Нальчик, 1962.

валось тем авторам, которые, как Джорджио Интериано, сами посетили Северо-Западный Кавказ, либо, как Жан Баптист Тавернье, узнали о нем из первых рук.

Широкие хронологические рамки публикации (XIII—XIX вв.) позволяют проследить, как расширялись и углублялись сведения западноевропейских авторов о Черкесии и ее народах по мере проникновения на черноморское побережье миссионеров и дипломатов, купцов и ученых.

Сведения XIII в. кратки — это повествование римско-католического миссионера Юлиана, который отправился с товарищами на поиски прародины венгров и посетил землю зихов и алан накануне завоевания Северного Кавказа монголами. Он дает уникальные сведения об Алании, «где жители представляют смесь христиан и язычников», и о зихах — предках адыгов, князя которых не считают себя подчиненными один другому. К несколько более позднему периоду относятся сведения еще одного автора XIII в., французского монаха Вильгельма Рубрука, который был французским послом в Монголии и по дороге туда посетил Крым и Северный Кавказ. Всего на три десятилетия позже Юлиана был он на Северном Кавказе, но, как видно из его слов, там произошли за это время радикальные перемены в расселении народов, явившиеся результатом монгольского нашествия. Автор сообщает о продолжающейся борьбе местного населения «против татар».

Значительно полнее сведения об адыгах и других народах Северного Кавказа у итальянских авторов XV в. — посла Венецианской республики Иосафата Барбаро и генуэзского путешественника Джорджио Интериано. Они различают среди адыгов отдельные народы, выделяя в частности кабардинцев, пишут о богатстве кавказских земель и воинственности их обитателей. Интериано дает первые сведения о сословном делении населения на знатных и вассалов, сервов и рабов, показывает зависимость вассалов от знати.

Из авторов XVII—XVIII вв. Черкесию посетили доминиканские монахи Эмиддио Дортели и Асколи и Джованни Лукка, оставившие много заслуживающих внимания этнографических сведений об адыгах. Остальные авторы этого периода — Мартин Броневский, Жан Баптист Тавернье, Николай Витсен и другие — сами не бывали в Черкесии и писали о ее населении с чужих слов. Поэтому их произведения не так точны и ценны, но определенный материал содержат и они.

Если западноевропейским авторам XVII—XVIII вв. были уже довольно хорошо известны приморские адыги, то народы Центрального Кавказа все же оставались почти вне сферы их внимания. Первое упоминание о карачаевцах у западноевропейских авторов встречается в сочинении Арканджело Ламберти «Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией, в котором говорится о происхождении, обычаях и природе этих стран». Автор пытается дать объяснение этнониму карачаевцев, или «карачересов», которые так называются «не потому, что они черного цвета, ибо они очень белые, но, может быть, оттого, что в их стране небо постоянно облачное и темное» (стр. 60). Язык карачаевцев он справедливо отнес к тюркской группе, но в отношении их этногенеза выдвинул бытовавшую и позже ошибочную гипотезу о происхождении карачаевцев от гуннов (стр. 60).

С конца XVIII в. состав путешественников изменяется. Это уже не только миссионеры и купцы или политические деятели, но и специалисты, ученые. Особенно интересны работы ученых — академиков Российской Академии наук Иоганна-Антоня Гюльденштедта, Петра-Симона Палласа, Генриха-Юлиуса Клапрота. Хотя эти ученые и их работы лучше известны советским исследователям, чем названные раньше средневековые авторы, но и эти публикации представляют большой интерес. Даже для XIX в., уже значительно полнее освещенного в литературных источниках, В. К. Гарданов сумел найти новые — и, что особенно ценно, архивные — материалы. Это прежде всего «Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа» генерал-лейтенанта русской армии И. Ф. Бларамберга.

Можно спорить о том, относится ли И. Ф. Бларамберг к иностранным авторам только на том основании, что он родился во Франкфурте-на-Майне, а писал на французском языке, прослужив всю жизнь в России, но его труд, хранящийся в Центральном государственном военно-историческом архиве, в фонде ВУА, представляет чрезвычайно большую ценность. Это настоящая энциклопедия. В ней содержатся данные о расселении и хозяйстве кубанских черкесов, кабардинцев и балкарцев, их материальной и духовной культуре, дан анализ их классовой структуры и их обычного права, описаны способы ведения войны и воспитания детей. Несомненный исторический интерес представляют приведенные здесь имена наиболее знатных представителей этих народов.

Одна лишь публикация труда И. Ф. Бларамберга уже была бы большим вкладом в советское источниковедение. Но далее помещены также очень ценные для кавказоведов, нигде прежде так полно не публиковавшиеся, дневники английского агента Джемса Белла, посетившего Черкесию в бурный период тридцатых годов XIX в. Отрывки из книги корреспондента лондонской газеты «Таймс» Дж. А. Лонгворта «Год среди черкесов» также освещают многие спорные вопросы политического и общественного строя черкесских народов.

В рамках рецензии нет возможности показать все разнообразие и богатство историко-этнографических известий, сведенных в данной публикации. Оценить их можно, только прочтя книгу. Однако хотелось бы еще раз подчеркнуть, что перед нами не просто издание свода источников, но продуманный его составителем и редактором В. К. Гар-

даковым большой исследовательский труд. Именно такой характер имеет прежде всего открывающая книгу большая вступительная статья, в которой на широком историческом фоне дается поэтичная общая характеристика вклада, внесенного европейскими авторами в этнографию народов Кавказа. Очень содержательны и ценны также библиографические и иные сведения об авторах, даваемые во вступительных статьях к каждому из текстов. Особой тщательностью отличается научная редакция переводов, что очень заметно в тех случаях, когда те или иные тексты ранее уже переводились на русский язык. Вот лишь один из примеров старой и новой редакций перевода одного из сообщений Дюбуа де Монпере:

«...князь не мог продать крепостного, разве только за измену или вероломство, и при этом по решению суда, вынесенному народным собранием»<sup>2</sup>.

«...князь не может продать крепостного, разве что в качестве наказания за измену, или же по приговору, вынесенному племенным собранием» (стр. 445).

Как и всякая книга, рецензируемая работа не лишена недостатков. Так, например, она бы стала значительно полезнее для читателя, если бы включенные в нее тексты были снабжены специальным комментарием. Кроме того, следует заметить, что не все вступительные статьи к текстам в равной степени информативны. В частности, могла бы быть существенно расширена характеристика Белла и его дневников.

Однако частные недостатки книги ни в какой мере не колеблют ее общую высокую оценку. Не только масштабы издания, но и его научная ценность делают вывод рецензируемой книги выдающимся событием в кавказоведческом источниковедении.

В заключение следует отметить тщательную и добросовестную работу переводчиков текстов — Е. С. Зевакина и А. И. Петрова, а также хорошее полиграфическое оформление книги, вышедшей в кабардино-балкарском книжном издательстве «Эльбрус».

В. П. Невская

---

<sup>2</sup> Ф. Дюбуа де Монпере. Путешествие вокруг Кавказа, т. I. Сухуми, 1937, с. 49.

### Древнее жилище народов Восточной Европы. М., 1975, 303 стр.

Рассматриваемый сборник содержит семь статей, объединенных единой темой — историей жилища в Восточной Европе, начиная с античности и кончая поздним средневековьем. Будучи сборником, а не коллективной монографией, он не претендует на полный охват проблемы. В нем рассмотрены жилища кочевников южнорусских степей в античности и раннем средневековье (Л. Г. Нечаева), племен черняховской культуры в Молдавии (Э. А. Рикман), обитателей той же территории в X—XVII вв. (И. Г. Хынку), археологические данные по жилищу Юго-Восточной Прибалтики в начале нашей эры (В. В. Седов), русское средневековое жилище (в VI—XIII вв. — П. А. Раппопорт и в XIII—XVII вв. — М. Г. Рабинович), наконец, некоторые вопросы истории жилища на Украине (Н. П. Приходько). В то же время следует отметить, что во всех статьях сборника соблюдается тенденция следования единой программе, общей задаче, заключающейся в характеристике материала, конструкции, планировки и функционального назначения помещений, причем авторы в той мере, в какой это позволяли источники, стремились дать реконструкцию жилища данной эпохи на данной территории, а также, там где это возможно, привести материал по ареальному распределению отдельных типов жилища.

Л. Г. Нечаева выделяет три периода в жизни кочевников, передвигавшихся из Азии в Европу. Первоначально кочевая группа мигрантов, которая не обрела еще стабильной территории, ведет круглогодичное кочевание, и жилищем ей служат крытые повозки. С установлением определенной территории и маршрутов кочевания зимовья устраиваются на одном и том же месте, но жилище остается легким, перевозным. Наконец, в результате контактов с земледельческим населением возникают полуседлость и оседлость, а с ней и стационарные жилища. Привлекая обширные летописные, изобразительные и археологические материалы, автор реконструирует жилища и образ жизни скифов и других ираноязычных кочевников Причерноморья: гуннов, болгар, половцев и других тюркоязычных кочевников, а также татаро-монголов. Наиболее важными в статье представляются два наблюдения. Одно из них то, что в Причерноморье с каждой новой волной мигрантов появлялся новый тип кочевого жилища, более ранние этапы эволюции которого проходили восточнее, в местах прежнего обитания кочевников. В Причерноморье эволюция их жилища была связана с переходом к оседлости, причем стационарное жилище долго сохраняло планировку, унаследованную от кочевого жилища. Второй важный вывод автора в том, что эти особенности планировки могут быть сведены к

прямоугольной в плане форме у ираноязычных пародов и к округлой — у тюркоязычных. Нам представляется, однако, что автор не сделал того окончательного вывода, который напрашивался как из такого деления, так и из различия в темпах оседания у этих двух групп кочевников. На наш взгляд, прямоугольные, закрепленные на повозке жилища ираноязычных кочевников возникли в результате того, что эти народы исторически не были исконными кочевниками, а, как и все индоевропейские народы, прошли в своем развитии этап комплексного земледельческо-скотоводческого хозяйства. В данный же период они были как бы временно перешедшими к кочевому образу жизни мигрантами, сохранявшими память о некогда более оседлом земледельческом хозяйстве их предков. От них они унаследовали прямоугольное в плане жилище и, как только для этого представлялась возможность, легко и охотно переходили к оседлости, прочным постоянным домам и высокоразвитому земледелию. Напротив, у тюрков и монголов круглая юрта, генетически возникшая из конического жилища типа чума, была первоначально связана с охотничье-скотоводческим типом хозяйства на их прародине на Востоке и при больших военно-переселенческих походах в неразобранном виде ставилась на повозку. Переход этих народов к земледелию и оседлости проходил гораздо медленнее, и в их быту пережитки кочевого образа жизни сохранялись дольше и прочнее, что и отразилось в конструкции их ранних полустационарных и стационарных жилищ.

В статье Э. А. Рикмана подробно описаны остатки жилищ черняховских племен Днестровско-Прутского междуречья и предпринята удачная, на наш взгляд, попытка их реконструкции. Рассмотрен вопрос о соотношении наземных и углубленных жилищ — основной, по словам автора, вопрос, решаемый исследователями жилищ черняховской культуры. Показано, что на большей части рассматриваемой территории в это время хотя и существовало углубленное жилище, но наземное было распространено гораздо больше. Землянки имелись в описываемых поселениях, но их было очень мало, и они носили, скорее всего, подсобный характер.

Большая часть статьи посвящена описанию «больших домов» черняховцев (в среднем по 100 м<sup>2</sup>) и анализу проблемы их происхождения и назначения. В решении последнего вопроса автор, видимо, совершенно прав, считая их жилищем большесемейной общины. Найденные ключи и остатки изгородей говорят, что в хозяйстве подобной общины накапливались богатства, требовавшие охраны. В то же время наличие малых жилищ и камер внутри больших говорит и о процессе выделения малых семей из больших. Что касается происхождения больших домов черняховцев, то в решении этого вопроса заметна некоторая противоречивость. В одних местах автор признает некоторые связи черняховских жилищ с более древними гетскими и дакийскими и более поздними салтовскими (болгаро-аланскими) и восточнославянскими жилищами, привлекая эти материалы для реконструкции, в других же скорее отрицает эти связи. Истоки конструкции черняховского дома автор видит скорее в жилищах древних восточных германцев, приводя многочисленные параллели, и считает, что «изучение „больших домов“ поможет правильной оценке вклада различных, в особенности восточногерманских, племен в формирование черняховской культуры» (стр. 77). В целом германско-черняховские параллели, приводимые автором, довольно убедительны. Наличие некоторого числа германцев (готов) и их политических образований на рассматриваемых землях также является историческим фактом. С другой стороны, ни в антропологическом составе современного населения этих областей, ни по данным палеоантропологии германская примесь не прослеживается. Все это заставляет предполагать, что в исторических источниках по данной области под именем готов, возможно, выступают этнические смешанные конгломераты племен, в которые собственно германский компонент включался лишь частично, и удельный вес его в общей массе населения был, видимо, не очень велик. Что же касается восточногерманских традиций строительства больших домов, то они путем даже косвенных культурных влияний действительно могли включиться в общую традицию строительства местных наземных жилищ, поскольку в эту эпоху условия благоприятствовали их преимущественному развитию.

Как явствует из статьи И. Г. Хынку, в X в. и позже в Молдавии вновь преобладали землянки, хотя в небольшом количестве, видимо, имелись и наземные жилища. В золотоордынское время шире распространяются плетеные мазанки и каменные дома состоятельных людей. «В XV—XVII вв. при бытовании однокамерных полужемлянок как основного типа жилища развиваются однокамерные, а потом и двухкамерные наземные дома, на основе которых развился современный трехчастный молдавский дом» (стр. 103).

Нам представляется, что пульсирующее развитие жилища на территории Молдавии, с чередующимся преобладанием то землянок, то наземных жилищ, при постоянном одновременном бытовании обоих типов, которое можно видеть при сравнении материалов Э. А. Рикмана и И. Хынку, является хорошим примером действия культурного полиморфизма как механизма реализации адаптивной функции культуры, ее приспособления к меняющимся как природным, так и, в данном случае, к социально-экономическим условиям существования, когда наличие разных вариантов одного культурного явления, например жилища, позволяет в каждую эпоху дать преимущественное развитие одному, наиболее подходящему для условий того времени, варианту при одновременном сохранении других вариантов как дополнительных.

Другой интересный аспект статьи И. Г. Хынку — отражение слияния южноевропейского очага и восточнославянской печи и формирование на территории Молдавии син-

тетического типа печи с шестком перед устьем. Кроме того, в золотоордынское время по образцу восточноазиатских канов здесь появились обогреваемые лежанки, сохранившиеся и в позднейшем молдавском домостроительстве (стр. 99).

Центральное место в сборнике занимают статьи П. А. Раппопорта и М. Г. Рабиновича, посвященные анализу старинного русского жилища соответственно VI—XIII и XIII—XVII вв. Таким образом, эти две статьи в совокупности дают всю историю старорусского жилища в последовательном его развитии, хотя по стилю и композиции работы сильно различаются. Статья П. А. Раппопорта дает подробную историографию вопроса, она основана главным образом на археологических источниках, снабжена целым рядом диахронных карт. Реконструкции в ней имеются, но касаются не конкретных жилищ, а их типологии. Как показывает автор, материалы по древнеславянскому жилищу подтверждают, что в VI—IX вв. существовал единый и достаточно четко выделенный ареал общеславянского этнического массива, внутри которого лишь соотношение столбового и срубного вариантов крепежа полуземлянок, печей каменок и глинянок может помочь наметить границы субэтнического деления. Середина X в. — рубеж в развитии древнерусского жилища. Он совпадает со временем сложения государства и, очевидно, отражает его косвенно, через развитие ремесла, транспорта, технологии и прочих возможностей. Статья убедительно показывает недопустимость экстраполяции на древность современных типов жилища, пусть даже самых архаичных. Более того, нет, по мнению автора, и прямой преемственности между древнейшими наземными срубными жилищами севера Руси и полуземлянками юга, с одной стороны, и новейшими русскими избами и украинскими хатами — с другой. К XIII в. деревянные дома господствовали не только на севере Руси, но и на большей части будущей Украины, и лишь позднее, с оскудением лесов, они были здесь вытеснены мазанками. Представление, что в древности различные типы жилищ чаще всего сосуществовали, опровергается фактами, и если где-то мы и встречаем такое сосуществование, то это означает лишь незавершенность процесса вытеснения одного типа другим. Соглашаясь в целом с выводами автора, хочется отметить, что если в микроареалах действительно имелось полное господство унифицированного типа, то древнерусскому этносу в целом все же был постоянно присущ тот культурный полиморфизм, о котором говорилось выше. Поэтому генетическую связь древних и новых изб, полуземлянок и мазанок никак нельзя отрицать. Тем более, что сохранение в «этнической памяти» навыков сооружения землянок позволяло в трудные времена возвращаться к их сооружению и после того, как, говоря словами М. Г. Рабиновича, «к XIV—XV вв. полуземляночные жилища на территории русского государства практически перестали существовать» (стр. 165). Кстати, здесь же М. Г. Рабинович отмечает, что в X—XIII вв. «ни один из типов жилища не господствовал безраздельно». По его же словам, хотя «полуземлянки отошли в прошлое, но... навыв их устройства в народе не исчез: при ... чрезвычайных обстоятельствах ... население возводило землянки и использовало их как временные жилища даже в XIX—XX вв.» (стр. 242). П. А. Раппорт предлагает ряд весьма убедительных объяснений эволюции жилища, исходя из эволюции технологии его сооружения. Так, например, он указывает, что в XVII в. для конопачения пазов начали применять паклю, гораздо более прочную, чем употреблявшийся до этого мох, который при высыхании крошится и становится сыпучим. В связи с этим стыковка бревен сруба через паз в верхней части бревна заменяется вырубанием паза в нижней части, что лучше предохраняет сруб от затекания воды (стр. 131). Тесно связаны, по мнению автора, эволюция типов жилища и изменения в конструкции и расположении печи, причем эти параллельные и тесно взаимообусловленные процессы не сопряжены с этническими и этнографическими изменениями и сдвигами. «... Этнографические различия отдельных районов (особенно четко прослеживаемые, например, в керамике) сохраняются даже в XII в., тогда, когда печи на всей южнорусской территории приобретают совершенно единообразный характер» (стр. 151). При этом развитие типа печи опережает и определяет развитие жилища, т. е. они соотносятся как аргумент и функция. «Так, новый тип печей иногда еще связан со старой плановой схемой жилища, но новая плановая схема никогда, за единичными исключениями, не применяется при старых типах печей» (там же). Однако такой примат технологической целесообразности над этнической традицией, очевидно, сравнительно позднее явление, ибо в XI в. «ареалы типов печей независимы от ареалов типов жилища» (стр. 128), а «деление на каменные и глиняные печи, вероятно, первоначально было связано с местными условиями», но затем потеряло эту зависимость и «к VIII—IX вв. стало уже определенным этнографическим признаком» (стр. 122).

Статья М. Г. Рабиновича написана прежде всего на основе изучения обширного круга средневековых письменных источников — купчих, описей и иных юридических актов. От других статей сборника она отличается живым, образным языком, своеобразным стилем изложения, при котором перед читателем постоянно зримо встает обобщенный образ жилища, усадьбы, домашнего быта разных слоев русских людей эпохи развитого и позднего феодализма — крестьян, дворян, посадских людей, вельмож, духовных лиц. Статья снабжена большим количеством перерисовок из источников, равно как и реконструкций. В то же время в ней меньше внимания, чем в предыдущей статье, уделено ареализации типологии жилища, и имеется лишь одна карта, правда, с довольно обширной комплексной информационной нагрузкой на XVI—XVII вв. Она дополнена таблицей ареального распределения погребов и подклетов (стр. 208). Главная тема, затронутая в статье, — сложение основных фиксируемых этнографически особен-

ностей русского народного жилища. Постепенно усложняется усадьба и ее состав. Распространяется трехкамерная планировка, сначала в жилище посадских людей, затем крестьян. Переход к ней, считает автор, шел через соединение сенями избы и клети. Он полагает, что происхождение позднейшего двухкамерного плана «изба — сени» сравнительно недавнее и не вполне ясно, и оспаривает мнение Е. Э. Бломквист, что сени развились из навеса над входом в жилище. М. Г. Рабинович думает, что сени богатых домов, своего рода открытая веранда второго этажа, генетически не связаны с сенями позднего времени — постройкой, соединяющей два сруба — жилого с хозяйственным или два жилых.

В статье Н. П. Приходько обобщены материалы письменных и отчасти полевых свидетельств об украинском жилище преимущественно XVI—XVIII вв. Автор указывает, что жилища господствовавшего класса до XVIII в. мало отличались по планировке от крестьянского жилища и что архитектурные приемы последнего были и основой сооружения культовых зданий. По мнению автора, «в XVI—XVII столетиях в жилище украинцев в основном сложились его этнические особенности» (стр. 275).

Статья В. В. Седова посвящена жилищам народов, живших на территории современной Советской Прибалтики в I — начале II тысячелетия нашей эры, т. е. до эпохи раннего средневековья. Работа снабжена ареальными картами разных эпох и планами археологических раскопок, на материалах которых она в основном и построена. Как считает автор, прибалтийский регион однороден ландшафтно и климатически, и поэтому различия в жилище обусловлены здесь не природной средой, а этнической дифференциацией населения. Так, в эпоху раннего железа землянки или полуземлянки характерны только для западнофинского населения. Среди принадлежавших ему наземных домов преобладают срубные, которые известны уже в раннем железном веке и господствуют в средневековье. Жилища же балтских племен в эпоху раннего железа имели столбовую конструкцию, и не исключено, что появление таких жилищ на городище Асва (о. Сааремаа) связано с проникновением балтов на земли Эстонии. Позже, в основном уже в эпоху средневековья, каркасно-столбовые жилища у балтов вытесняются срубными. До этого в строениях жилищ столбовой конструкции у балтов четко прослеживаются межплеменные различия. Так, например, «жилища с глинобитными полами второй половины I тысячелетия н. э. можно рассматривать в качестве латгальской этнографической особенности» (стр. 301).

В настоящее время советскими этнографами частично опубликованы, частично подготовлены к печати и вскоре выйдут в свет историко-этнографические атласы, характеризующие разные стороны культуры, и в частности жилище народов Восточной Европы — этой историко-этнографической провинции высшего порядка. На очереди дальнейших исследований — составление по возможности столь же полного историко-ретроспективного обозрения тех процессов развития и формирования разных сторон культуры, которые имели место в прошлом. Книга «Древнее жилище народов Восточной Европы» — важный шаг на пути к построению подобной ретроспективы.

С. А. Арутюнов

М. С. Великанова. Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья. М., 1975, 282 стр.

Рецензируемая монография посвящена актуальной, важной и трудной для разработки теме — антропологической характеристике населения Юго-Запада СССР. Решаемые автором проблемы относятся не только к Прутско-Днестровскому междуречью. Сформулированные М. С. Великановой на основе исследования антропологического материала выводы значительно продвигают решение ряда дискуссионных вопросов этногенеза славян, восточных романцев и других народов. В этом — несомненная заслуга автора.

Фундамент рецензируемой книги — обширный палеоантропологический материал, в значительной мере собранный самим автором во время раскопок. Данные тщательно обработаны по современной методике.

Ниже рассмотрена преимущественно историко-этнографическая концепция М. С. Великановой. Попытаемся определить конкретно, что нового дают историкам выводы М. С. Великановой, к которым она пришла в результате исследования антропологического материала. Работа открывается введением, представляющим собой содержательный очерк этнической истории Прутско-Днестровского междуречья. Есть только одно замечание к этому очерку: говоря о том, что к рубежу нашей эры различные племена во главе с бастарнами «частью ушли, частью растворились в массе гето-дакийского населения» (стр. 5), автор не учитывает свидетельств Страбона, Птолемея и Зосима о том, что в первых веках нашей эры бастарны занимали карпато-днестровские земли<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Э. А. Рикман. Этническая история населения Поднестровья и прилегающего Подунавья в первых веках нашей эры. М., 1975, с. 329.

Первая глава работы посвящена антропологическому составу трипольского населения. Его характеристика основана на результатах изучения серии из позднетрипольского Выхватинского могильника и ее сопоставления с широким кругом европейских краниологических аналогий. Автором установлено, что антропологический тип населения, представленного в Выхватинцах,— европеоидный, долихокраний, грацильный — относится к краниологическим формам, которые в трипольскую эпоху были распространены в Средней Европе и в Средиземноморье. В типе позднетрипольского населения отразились и черты племен, населявших южнорусские степи и сохранивших протоевропейский антропологический облик. М. С. Великанова установила также, что основной антропологический тип, представленный в Выхватинцах, близок к типу населения периодов неолита и энеолита карпато-балканского региона.

Выявление этой общности позволило прийти к важному выводу о том, что средиземноморский антропологический тип не представляет на данной территории чего-то нового, связанного только с появлением трипольской культуры. Следовательно, происхождение трипольских «средиземноморцев» не связано с далекими передвижениями в собственно трипольское время.

В трипольской культуре (Выхватинский могильник) велика степень соответствия культурно-исторических и антропологических компонентов: наличие протославянских черт в антропологическом типе соответствует присутствию в погребальном инвентаре отдельных элементов степных восточноевропейских культур.

В эпоху бронзы, как установила М. С. Великанова в результате изучения двух серий черепов из могильников Бедражи и Калфа, на территории Прутско-Днестровского междуречья население иное, чем в трипольском периоде. Новые обитатели междуречья переселились с востока и были носителями протославянской культуры.

Могильник Бедражи относится к культуре Ноа, распространенной между Карпатами и Днестром. Изучение этого кладбища фиксирует несоответствие антропологических и культурно-исторических феноменов. Здесь налицо восприятие «восточным», «степным» по антропологическим параметрам населением культуры в целом «западной», сложившейся в основном на базе культуры Монтеорю и представленной главным образом на территории между Карпатами и Прутом. В культуре Ноа наличествуют лишь отдельные черты влияния со стороны более восточных племен комаровской и срубной культур лесостепного и степного северо-западного Причерноморья. Подобные факты подчеркивают особую роль антропологических данных в этноисторическом анализе: именно их учет позволил правильно судить об удельном весе компонентов, слагающих культуру Ноа (в ее восточном ареале) и рассматривать ее формирование как сложный синтез, видимо, разнотипных компонентов — «западного» и двух «восточных»<sup>2</sup>.

В IV—III вв. до н. э., как показала М. С. Великанова, антропологический состав населения Прутско-Днестровского междуречья не такой, как в эпоху поздней бронзы. Это установлено анализом черепов, собранных А. Доницем в могильниках Бессарабии, т. е. на правобережье Днестра, и из могильника IV—III вв. до н. э. у с. Николаевка, расположенного на левом берегу нижнего течения этой реки. Изучая население конца I тысячелетия до н. э., антрополог столкнулся с особыми трудностями, так как преобладание обряда трупосожжения лишает его значительной доли материала. Тем не менее М. С. Великановой удалось на основе анализа имеющихся в литературе данных показать антропологическое различие между фракийским и скифским населением, что важно для изучения материала из Поднестровья — территории, пограничной между этими этносами.

Основной вывод из исследования этого материала таков: «по всем признакам, которые разграничивают скифов и фракийцев, т. е. по основным диаметрам мозгового черепа и лица, поднестровские серии заняли в общем промежуточное положение между этими группами» (стр. 63).

Приведенный выше вывод М. С. Великановой не полностью согласуется с историко-археологическими данными, свидетельствующими о том, что в лесостепной зоне Днестр был границей между скифами и фракийцами, причем культура населения правобережья была фрако-гетской, на левобережье же преобладала скифская культура. Археологические данные в этой контактной зоне иногда говорят и о взаимопроникновении культур. Так, в памятниках у с. Николаевки, находящихся в степной зоне (левобережье Нижнего Днестра), представлено органическое сочетание преобладающих скифских, фрако-гетских, греческих элементов культуры<sup>3</sup>. Правда, греческий антропологический элемент автором не выделен.

Далее М. С. Великанова рассказывает о населении междуречья в первых столетиях нашей эры. По историко-археологическим данным, здесь ясно выделяется сарматский

<sup>2</sup> Г. И. Смирнова. Новый могильник культуры Ноа у с. Старые Бедражи на Пруте.— «Археологический сборник», Государственный Эрмитаж, вып. 11, Л., 1970, с. 66; В. А. Дергачев. Памятники эпохи бронзы.— «Археологическая карта Молдавской ССР», вып. 3, Кишинев, 1973, с. 63, 64.

<sup>3</sup> А. И. Мелюкова. Поселение и могильник скифского времени у с. Николаевка. М., 1975, с. 192, 193; И. Т. Никулицэ. Геты в IV—III вв. до н. э. Автореф. канд. дис. М., 1971, с. 15.

этап развития этого населения, его культуры, реконструируемый по письменным источникам и инвентарю могильников Боканы, Криничное, Селиште, Старые Куконешты и т. д., а также многих выпускных погребений в курганах эпохи бронзы. Малочисленность антропологического материала не позволила выделить его в самостоятельный раздел, посвященный сарматской стадии. Остается надеяться, что дальнейшие раскопки пополнят этот материал и удастся устранить расхождение между историко-археологической и антропологической периодизациями.

Значительно больше у М. С. Великановой антропологических данных о племенах черняховской культуры первых веков нашей эры. Скрупулезный анализ краниологического и остеологического материала из могильников Будешты и Малаешты позволил М. С. Великановой установить большую близость погребенных в этих могильниках и принадлежность их к европеоидному средиземноморскому типу. Автор определил место упомянутых серий среди антропологических материалов остальных могильников черняховской культуры. Так, М. С. Великанова закономерно отличает серии черепов из Будешты и Малаешты от серий из Косанова и с территории Румынии. Последние, пишет она, приближаются к группам североевропейского происхождения. Автор выяснил, что череп из Будешты и Малаешты отличаются и от остальных черепов черняховцев. «Это дает основание выделить локальный прутско-днестровский вариант антропологического типа черняховского населения», — пишет М. С. Великанова (стр. 75). Что же это за население? Выводы М. С. Великановой, ранее опубликованные в статьях, уже оказали глубокое влияние на решение черняховской проблемы Поднестровья: «с большой вероятностью можно предполагать участие в формировании черняховцев Пруто-Днестровья местного фракийского населения» (стр. 90).

М. С. Великанова показала также, что черняховское население было смешанным. В его составе были не только фракийцы — грациальные средиземноморцы по типу, но и сарматы — представители брахикранного широколицего типа. М. С. Великанова установила корреляцию этих антропологических типов с определенными видами погребального обряда. Вывод об антропологической неоднородности населения — носителя унифицированной культуры — весомый вклад в решение черняховской проблемы.

История славян в Пруто-Днестровском междуречье продолжительна: 500, а возможно и 700 лет (с VI по XI—XIII вв.). Славянские могильники на рассматриваемой территории известны с конца IX — первой половины X в.

Исследуя материал X—XI вв., антрополог стремится ответить на важный вопрос: как соотносятся черняховцы и славяне, могут ли первые быть предками вторых? Этот вопрос тем более закономерен, что в научной литературе неоднократно и вполне определенно высказывалось мнение о черняховцах (в частности, Поднестровья) как о славянах.

М. С. Великанова, изучив краниологическую серию из могильника Бранешты (Оргеевский район МССР, X—XI вв.), приходит к важному выводу: славяне представлены иным антропологическим типом, чем черняховцы, генетические связи между черняховцами и славянами отсутствуют. Славяне — вновь поселившийся в Поднестровье народ. Это положение, обоснованное М. С. Великановой, сыграло большую роль в решении проблемы соотношения черняховского и славянского населения.

Детально анализируя череп из Бранешты и Василева (Черновицкая область УССР), автор считает их близкими друг другу, причем обе серии относятся к наиболее широкому среди восточных славян типу, который представлен также в группах древлян и западных кривичей. Установив место антропологических серий из Бранешты и Василева среди соответствующих материалов наиболее западных восточнославянских племен, автор намечает и возможные пути славянского заселения Поднестровья.

Анализируя череп из Бранешты и обосновывая их восточнославянскую принадлежность, М. С. Великанова учитывает не только антропологический, но и археологический материал. При этом она опирается на мнение автора раскопок и публикации материалов памятника Г. Б. Федорова, что Бранешты — восточнославянский, древнерусский могильник. Заметим, что И. Г. Хынку высказал мнение, что этот могильник относится к балкано-дунайской культуре<sup>4</sup>. Если бы последнее суждение оказалось верным, то можно было бы говорить об интересном факте восприятия восточнославянским населением балкано-дунайской культуры.

Для изучения этногенеза восточнороманского населения, в частности молдаван, большое значение имеет исследование антропологических материалов X—XIV вв. Из источников этого периода М. С. Великанова обращается к могильнику XII—XIV вв. Лимбарь-Ханска<sup>5</sup>. К сожалению, из-за плохой сохранности автор не смог использовать материалы соседнего могильника X—XII вв. Кэпрэрия-Ханска<sup>6</sup>, хотя сравнение антропологических и археологических материалов из обоих памятников, видимо, было бы

<sup>4</sup> Г. Б. Федоров. Работа Прутско-Днестровской экспедиции в 1963 г. — «Краткие сообщения Ин-та археологии АН СССР», вып. 113, 1968, с. 93; «Древняя культура Молдавии». Кишинев, 1974, с. 140, 147.

<sup>5</sup> И. Г. Хынку. Лимбарь — средневековый могильник XII—XIV вв. в Молдавии. Кишинев, 1970.

<sup>6</sup> И. Г. Хынку. Кэпрэрия — памятник культуры X—XII вв. Кишинев, 1973.

плодотворным, ибо они, судя по археологическим данным, оставлены родственным населением.

Исследование М. С. Великановой материала могильника Лимбарь — интересный пример успешной попытки этнической атрибуции памятника на основе лишь антропологических данных: первоначальное исследование (1965 г.) проводилось в период, когда на археологические изыскания еще нельзя было опереться<sup>7</sup>. М. С. Великановой установлена неоднородность антропологического состава исследуемой группы и участие в ее сложении двух компонентов — пришлого тюрко-болгарского, более характерного для мужчин, и местного восточнославянского, полнее представленного среди женщин. Этот вывод обоснован сравнительным анализом большого антропологического материала сопредельных областей, а также сопоставлением данных письменных и археологических источников. Приняв во внимание, кроме того, отличие исследованного материала от серий более поздних периодов, М. С. Великанова пришла к заключению о том, что группа населения XII—XIV вв., известная нам по мужским черепам из могильника Лимбарь, должна быть исключена из числа основных слагаемых, участвовавших в формировании физического типа молдаван. Вместе с тем М. С. Великанова не исключает возможности «вхождения (и растворения) некоторого числа подобных групп в состав предков молдавского народа» (стр. 143).

Как же антропологические данные соотносятся с культурно-историческими? Анализ памятников балкано-дунайской культуры показал наличие в ней славянского, тюрко-болгарского (салтовского) и восточнороманского основных этнокультурных компонентов. Кроме того, обнаружены еще черты, свойственные степным кочевникам<sup>8</sup>.

Таким образом, антропологические данные в основном согласуются с данными археологии. Расхождение наблюдается лишь в связи с восточнороманским компонентом, который не устанавливается антропологическими наблюдениями. Следует отметить, что и по письменным источникам факт обитания восточнороманского населения в Прутско-Днестровском междуречье в X—XIII вв. пока не удалось обосновать<sup>9</sup>. В подтверждение того, что в балкано-дунайской культуре присутствует восточнороманский компонент, приведены некоторые археолого-этнографические доводы.

В последней, седьмой, главе работы М. С. Великанова на основе краниологических данных определила место, которое средневековые и современные молдаване занимают среди синхронного населения сопредельных областей Европы. При этом она правильно акцентировала внимание на изучении проблем взаимосвязей молдаван, с одной стороны, и румын и славян — с другой.

Опорой исследования служат 116 черепов с кладбища с. Варатик (XVII—XIX вв.) и небольшая серия из Старого Орхей (XIV—XV вв.). Обе серии автор считает по всем признакам сходными.

Сравнивая молдавские и румынские серии черепов, автор отмечает в них как черты сходства, так и различия. По признакам, отличающим румынские серии от молдавских, последние сближаются с восточными славянами. Уточняя это положение, автор обосновывает вывод, что серии из Старого Орхей и Варатика промежуточны между антропологическими группами, представляющими народы Балкано-Дунайской области, с одной стороны, и восточных славян — с другой.

Такое решение вопроса логично, естественно, доказуемо. Но возникает вопрос: к какой группе должно быть отнесено население Запрудской Молдовы (на территории Румынии)? Каковы антропологические признаки обитателей Карпато-Днестровья, Молдавского княжества? М. С. Великанова, присоединяясь к имеющимся в советской научной литературе представлениям об этнических отличиях молдаван от румын как результату восточнославянского влияния, обосновывает этот тезис краниологическими данными; но она, к сожалению, не учитывает того, что восточные славяне (русины, а затем украинцы) обитали и в Запрудской Молдове. Поэтому проблема должна быть рассмотрена применительно к региону более широкому, чем Прутско-Днестровское междуречье, — к Карпато-Днестровским землям в целом.

Известные попытки в этом плане автором монографии сделаны. М. С. Великанова указывает на различия между сериями из Олтенни и Мунтении, с одной стороны, и Запрудской Молдовы и Старого Орхей — с другой. В аспекте высказанного выше соображения полезно продолжить сравнительное изучение упомянутых выше серий из Карпато-Дунайских и Карпато-Днестровских земель.

Подытоживая свое интересное исследование, М. С. Великанова присоединяется к мнению Г. Ф. Дебеца, Т. А. Трофимовой, Н. Н. Чебоксарова<sup>10</sup>, что различия в антропологическом типе обязательно сопряжены с этническими различиями (тогда как обратное не всегда справедливо). Представляется, что эту формулировку следует обсудить. Думается, что антропологические данные отражают прежде всего историю формирования этноса, а не его состав. Так, например, фрако-геты, населявшие в IV—III вв. до н. э. лесостепное Прутско-Днестровское междуречье, относились к смешанному (фракийско-

<sup>7</sup> М. С. Великанова. Об одной группе средневекового населения Молдавии по антропологическим данным. — «Сов. этнография», 1965, № 6, с. 61—75.

<sup>8</sup> «Древняя культура Молдавии», с. 148, 149.

<sup>9</sup> «История Молдавской ССР». Т. 1. Кишинев, 1965, с. 80, 81.

<sup>10</sup> «Проблемы заселения Европы по антропологическим данным». — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XVI, М., 1951.

скифскому) антропологическому типу. Но специфические особенности культуры позволяют локализовать здесь именно фрако-гетов<sup>11</sup>. В этом и ряде указанных выше других случаев наблюдается известное расхождение между антропологическими и культурно-историческими (археологическими) явлениями. Причина подобных несоответствий указана М. С. Великановой: пограничное положение Прутско-Днестровского междуречья, в котором возникали различные сочетания западных и восточных, местных и пришлых антропологических, культурных и этнических компонентов. В таком регионе антропологически «восточное» население может оказаться носителем «западной» культуры. К таким своеобразным историко-этнографическим проблемам подводит читателя книга М. С. Великановой. И это закономерно. Ведь наиболее характерная особенность книги — глубокое историко-этнографическое осмысление антропологических данных, основанное на их последовательном сопоставлении с историко-культурными явлениями. В семи главах рецензируемой книги содержатся тщательно продуманные и аргументированные, осторожно сформулированные новые выводы по этнической истории, с которыми должны считаться исследователи этногенеза на территории Карпато-Днестровья и в Северном Причерноморье в целом.

Э. А. Рикман

---

<sup>11</sup> А. И. Мелюкова. К вопросу о границе между скифами и гетами. — «Материалы и исследования по археологии СССР», 1969, № 150, с. 79.

Jane Bunnag. Buddhist monk, Buddhist layman. A study of urban monastic organisation in Central Thailand. Cambridge, 1973, 219 p.

Таиланд — одна из стран, где буддизм в течение многих веков является государственной религией. Лица, не исповедующие буддизм, среди тайского населения страны — редкое исключение. Книга Джейн Буннаг является первым в зарубежной этнографии исследованием, в котором рассматривается поведение буддистов-мирян и деятельность буддийских монахов в условиях тайландского города<sup>1</sup>.

Книга состоит из введения, шести глав, 9 приложений, библиографического указателя и индекса.

Материал, положенный в основу книги, был собран автором в 1966—1967 гг. в Аютии, которая в прошлом (с 1350 по 1757 г.) была столицей Сиама. Ныне это провинциальный город с населением в 30 тыс. чел. В Аютии и ее пригородах имеется 72 буддийских монастыря, различающихся как по числу живущих в них монахов (в среднем в них 8—10 монахов), так и по профилю: одни ориентированы на просвещение молодых монахов, и в них не принимают старцев, другие, наоборот, подобны пансионам для престарелых — их избегают молодые монахи. В пяти из 15 обследованных автором монастырях, наряду с монахами, живут и монахини.

При проведении своего исследования Дж. Буннаг стремилась найти ответы на следующие вопросы: 1. Численное соотношение монахов и мирян; 2. Возраст вступающих в буддийский орден; 3. Мотивировка пострижения в монахи; 4. Уклад жизни монастырской общины; 5. Ее связь с мирским обществом; 6. За что ценят миряне монастыри и монахов; 7. Каковы современные тенденции в отношении мирян к буддийской общине.

Ответы на первые три вопроса содержатся в первой главе книги — «Путь монахов» (стр. 29—50). Сообщая, что в 1967 г. в Аютии было 434 монаха и 37 послушников, автор признается, что выяснение истинного соотношения числа постоянных монахов и мирян в этом районе затрудняется тем, что фактически в монастырях Аютии живет 68% монахов, пришедших из других мест, в то время как многие жители Аютии уходят в монастыри Бангкока. Данные статистики Департамента по делам религии по всей стране также не позволяют решить эту задачу, так как они относятся к периоду поста, когда вообще число монахов резко возрастает за счет временных монахов.

Обследование Дж. Буннаг показало, что 46% монахов пришли в монастырь в возрасте 20 лет, 11% — до 30 лет, остальные — после 30 лет.

Казалось бы, можно не сомневаться, что на вопрос о цели, которую они преследовали, вступив в сангху, монахи ответят: ради глубокого изучения буддийского учения. Фактически, как показали наблюдения Дж. Буннаг, лишь небольшая часть монахов постигает буддийскую доктрину; причем многие из тех, кому это удается, возвращаются к светской жизни. Характерно, что, покидая монастыри, сыновья крестьян редко возвращаются к сельскохозяйственному труду, обретая возможности к продвижению на государственной службе в столице. Таким образом, религиозное образование позволяет достичь более высоких ступеней социальной иерархии.

Ответом на четвертый и пятый вопросы служат главы вторая — «Монах и мирское общество» (стр. 51—85), третья — «Монастырская община» (стр. 86—99) и четвертая — «Ват и его социальная матрица» (стр. 100—141).

Главный источник доходов монастыря — подношения мирян после периода поста (так называемого *тат качин*), включающие новую одежду, мебель, посуду и деньги. Большие доходы приносят буддийскому духовенству церемонии *там бун*, которыми отмечаются в Центральном Таиланде важные события в жизни человека: рождение, свадьба, похороны, переход из одного возраста в другой, постройка нового дома и др. Чтобы получить средства, необходимые для строительства или реставрации монастырских помещений, монастыри прибегают к организации благотворительных базаров или к церемонии *тат маичат* (чтение историй из предшествующих воплощений Будды).

Финансовыми делами монастырей руководят специальные комитеты, в состав которых входят прихожане, монахи и настоятель монастыря. Иногда миряне, подносящие монастырю деньги, высказывают пожелания как их использовать: так, некая жительница Аютии завещала одному из городских монастырей сбереженные ею 1000 батов на пищу собакам, живущим во дворе этого монастыря. Часто миряне просят соорудить на их деньги новый павильон на территории вата, который служил бы напоминанием об их благотворительности.

Монастырская казна не должна в принципе расходоваться на повседневное питание монахов. Однако, как показали наблюдения Дж. Буннаг, в обследованных ею

<sup>1</sup> О жизни деревенских монастырей в Таиланде, см. например, Н. К. Kaufman, Banghuad, N. Y., 1960; S. L. Tambiah. Buddhism and the spirit cults in North-East Thailand. Cambridge, 1970, а также наши рецензии на эти издания: «Сов. этнография», 1965, № 5, с. 161—164 и «Сов. этнография», 1973, № 3, с. 186—187. Из работ советских авторов см.: В. И. Корнев. Тайский буддизм. М., 1973.

монастырях традиционный ежедневный ритуал хождения за подаением выполняет лишь один из каждых трех монахов. Остальные по разным причинам уклоняются от исполнения этого символического акта, который должен напоминать монаху о его нищенском положении, об уподоблении Будде с его полным отречением от мирской жизни.

Дж. Буннаг специально интересовалась организацией ежедневных выходов монахов из стен монастыря для сбора еды. Она обнаружила, что у каждого из обследованных ею монастырей имеется определенное число домов (от нескольких до полусотни), на которые они могут постоянно рассчитывать. Миряне, каждое утро дающие еду проходящим мимо их домов монахам, не образуют группы, объединенной привязанностью к какому-нибудь определенному монастырю; более того, они часто даже не знают, из какого монастыря приходит монахи, которым они дают еду. С одной стороны, это объясняется тем, что по той же дороге могут ходить монахи из различных монастырей (при этом «пограничных споров» между монастырями не бывает), и, наоборот, монахи из одного монастыря обычно ходят по нескольким маршрутам (стр. 101). С другой стороны, это отчасти определяется особым характером отношений буддийского храма с окружающим населением, не образующим постоянного его прихода, а разбивающимся на группы, которые создаются по различным поводам и после исполнения своей миссии распадаются. Некоторые монахи посещают рынки, где получают пищу и от торговцев, и от покупателей. Еда, принесенная в монастырь, делится между всеми его обитателями.

Дж. Буннаг исследовала внутреннюю структуру монастырей общины, порядок назначения настоятелей, их деятельность. Так как пост настоятеля монастыря пожизненный, во главе ряда монастырей оказываются больные, старые, неспособные к активной деятельности лица, что приводит некоторые монастыри к полному упадку.

Каждый монах с момента посвящения фактически приписан к определенному монастырю, о чем делается отметка в его личном удостоверении. Многие монахи весь период монашества проводят в одном монастыре, но вообще этому не придается особого значения. В период поста (с середины июля до середины октября) монахи не могут покидать монастырь без разрешения настоятеля, в остальное время им дозволены значительные передвижения.

Ответ на вопрос, какую пользу извлекает для себя тайское общество от существования многочисленных монастырей с их обитателями, оторванными от производственного труда, читатель найдет во второй и четвертой главах рецензируемой книги. Население ценит монастыри, во-первых, за то, что в них сосредоточено все необходимое для важных церемоний достижения заслуги — там и все оборудование, и специалисты. Во-вторых, монастыри являются приютом для престарелых членов общества, мальчиков из бедных семей или приехавших в город из деревни с желанием получить образование; они же дают ночлег всем путникам. В-третьих, путь к социальному продвижению в тайском обществе лежит через монастырь; этим охотно пользуются многие честолюбцы.

Дж. Буннаг обнаружила, что хотя Аюттия является центром религиозного просвещения, в ней мало ученых монахов. Однако репутация монаха среди буддистов-мирян зависит не столько от его эрудиции, сколько от его душевных качеств, возраста, талантов. Некоторые монахи становятся жертвами своей популярности, так как получают слишком много приглашений от мирян (для проведения в их домах церемоний достижения заслуги, по случаю освящения дома, открытия магазина, благословения на благополучные путешествия по дорогам страны на новой машине и т. д.). Автор рассказывает о 72-летнем монахе, который так устал от подобных приглашений, что не мог придумать иного выхода из положения, как выйти из буддийского ордена (стр. 67). Монахи, отличающиеся особым красноречием, получают приглашения в столицу и другие города страны.

Религиозному мышлению тай присущ явный рационализм, заключающийся в представлении о возможности обмена материальных ценностей на духовные и наоборот. Одаривая монастыри и монахов, миряне совершают хороший поступок — *бун*, а накопление *бун*, дающее надежды на лучшее перевоплощение в будущем и приносящее удовлетворение в настоящем, — едва ли не главная цель жизни буддистов.

Дж. Буннаг отмечает, что подобная практика вносит в положение монаха элемент парадоксальности: уход от мирских дел позволяет ему накопить заслуги и тем завоевать почтение мирян, последние же получают заслугу, деля монахам подарки, от принятия которых в принципе члены сангхи должны воздерживаться.

В традиционном тайском обществе церемония достижения заслуги, по случаю кремации и пр. с участием монахов рассматривается не только как средство продемонстрировать свою приверженность буддийским ценностям, но попутно и свои достижения в жизни. Поэтому разделяющие эту установку члены общества не шадят денег на роскошное их проведение, считая скромность в этих случаях неуместной. Эти церемонии, носящие подчас весьма разорительный характер, едва ли не сродни потлачу. Дж. Буннаг рассказывает об одной женщине, завещавшей на церемонию кремации крупную сумму денег, так как ей хотелось, чтобы в этой церемонии участвовало 500 монахов.

Высокий престиж буддийской религии в государстве, приписываемая ей роль одного из символов национального единства — поддерживает у мирян желание иметь репутацию хороших буддистов. И если низшие слои общества доказывают свою при-

верженность буддизму пополнением сангхи, то представители высшего класса стараются доказать свой интерес к религии значительными денежными пожертвованиями в пользу монастырей.

Показателен факт, приводимый в четвертой главе книги (стр. 132): в состав монастырского комитета одного из ватов Аюттии входят 8 мирян, из которых трое — китайцы и один индеец. Видимо, членство в комитете воспринимается обществом как свидетельство гражданской ответственности. Поэтому стать членами комитета стремятся даже лица, исповедующие другие религии.

Однако Дж. Буннаг утверждает, что в последние годы увлечение благотворительностью в пользу буддийской сангхи в Таиланде снизилось, так как общество в целом больше интересуется западным образом жизни с его культом материальных ценностей (стр. 128). Отход от традиционного образа жизни в Аюттии, по наблюдению Дж. Буннага, сопровождается потерей интереса к буддийским церемониям, уклонением от участия в церемониях, организуемых соседями, предпочтением к приобретению автомобилей, телевизоров и т. п. Интеллигенты в Аюттии довольствуются скромными ритуалами, которые выполняются в основные моменты их жизни, пренебрегают посещением буддийских святых мест, благотворительных базаров в монастырях и т. п. Таким образом, интерес к религии не охладил лишь у жителей Аюттии, занимающих более низкое общественное положение (стр. 148).

Появились новые тенденции в отношении к буддийской сангхе и на государственном уровне: в последнее время правительство пытается привлечь монахов к ряду государственных мероприятий, связанных с организацией просвещения в отдельных районах страны, которые правительство пытается втянуть в общенациональную жизнь. Миряне и религиозные деятели по-разному относятся к расширению традиционной роли монахов. Буддийские монахи поставлены перед выбором: либо потеря реальных общественных функций при поддержании своего традиционного статуса, либо большее включение в мирское общество ценою уменьшения своего особого престижа (стр. 84—85).

Весьма убедительно, на наш взгляд, автор книги критикует точку зрения многих ученых, работавших в Таиланде, согласно которой подчеркивание в буддизме теравада положения об индивидуальном спасении приводит к ломке и распаду личных отношений и ослаблению общественных связей, противопоставляя ей следующее утверждение: «...анализировать элементы социального взаимодействия, включая передачу заслуги — эту первостепенной важности концепцию буддизма теравады, означает проследить вены и артерии тайского общества» (стр. 2). По мнению Дж. Буннага, поступки, которые тай считают достойными награды (заслуги), следует, с этнографической точки зрения, расценивать как поступки, направленные именно на поддержание социальной солидарности.

Полемизируя (в главе 6, стр. 180—187) с приверженцами концепции о тайском обществе как социальной системе с рыхлой структурой, Дж. Буннаг признает, что в тайском обществе постоянные группы относительно редки, однако, как пишет она далее, «в вопросе истолкования и анализа я расхожусь с моими коллегами, не разделяя их готовности использовать религиозную этику для объяснения приписываемой тай антипатии к совместным действиям» (стр. 183).

Действительно, богатый материал, собранный Дж. Буннаг и помещенный в рецензируемой книге, со всей очевидностью свидетельствует о том, что те установки и понятия членов тайского общества, которые связаны с буддийским мировоззрением, побуждают их к весьма активным социальным связям. Выразительный пример этого таблица 5.4 (стр. 173—177), в которой перечислены участники церемонии посвящения в монахи трех сыновей одного жителя Аюттии, состоявшейся летом 1967 г. в одном из монастырей Аюттии; при этом указаны сделанные ими взносы. Общее число людей, откликнувшихся на это событие, составляло 268 чел., внесенные ими деньги — 12 040 батов — полностью окупили стоимость церемонии (11 515 батов). Между отцом посвященных в монахи юношей и этим обществом в 268 человек существуют социальные связи, которые в сочетании с представлениями о буддийской этике и побудили их принять участие в столь важном деле.

Книга Дж. Буннага позволяет взглянуть на тайский буддизм как бы изнутри, глубоко проникнуть в развернутую автором картину жизни монахов и мирян, их взгляды, взаимоотношения, тенденции развития.

Читателям, знакомым с литературой о Таиланде прошлого и начала нынешнего века, без сомнения, бросятся в глаза значительные перемены в установках членов сангхи. Об этом свидетельствуют такие факты, как принятие от мирян денег, прекращение частью монахов сбора подаяний, появление в монастырском быту многочисленных предметов светского обихода (телевизоров, дорогих безделушек) и т. п. Изменилась прежняя установка, согласно которой считалось большей заслугой возвести новый храм, чем отреставрировать старый; монахи, с которыми общалась Дж. Буннаг, находят более целесообразным ремонт старого храма, а еще более важным — строительство школы или больницы.

В прошлом монахи составляли прослойку интеллигентов, удовлетворявших значительную часть духовных запросов общества. В наше время сфера деятельности монахов, особенно городских, сузилась: отпала их роль как школьных учителей, сократилось их использование как врачей, астрологов, советников.

Дж. Буннаг отмечает случаи, когда религиозное сознание монахов меняется, но они не хотят это обнаружить, боясь потерять поддержку мирян, сохранивших консервативные понятия (стр. 23).

Книга Дж. Буннаг дает пищу для размышления о новых тенденциях, которые явно проявляются в отношении к буддизму со стороны мирян (снижение числа временных монахов, нежелание части мирян производить траты на поддержку сангхи и пр.) и свидетельствуют о спаде религиозного энтузиазма в тайском обществе, становящемся все более светским.

Книга Дж. Буннаг, насыщенная информацией, чрезвычайно ценной как для тайландоведов, так и для всех интересующихся судьбой буддизма в современном мире, займет достойное место в ряду исследований, посвященных тайскому буддизму.

*Е. В. Иванова*

## НАРОДЫ АМЕРИКИ

Л. Н. Фурсова. Иммиграция и национальное развитие Канады. 1946—1970 гг. М., 1975, 440 стр.

Книга Л. Н. Фурсовой достойно продолжает успешно начатую Институтом этнографии АН СССР серию работ по Канаде, в которой прежде всего следует отметить монографию М. Я. Берзиной и коллективную работу, посвященную национальным проблемам Канады<sup>1</sup>. Рецензируемая книга представляется примечательной во многих отношениях. Она является первой обобщающей работой, специально посвященной проблемам послевоенной иммиграции в Канаду. Труд Л. Н. Фурсовой привлекает внимание к роли иммиграции в развитии старых переселенческих стран. В свое время историки и этнографы немало занимались этой проблемой применительно к XIX и первым десятилетиям XX в., периоду наиболее массового заселения таких стран, как Канада, Австралия и США. Многие работы по проблемам иммиграции, появившиеся в последнее десятилетие, посвящены преимущественно роли международных перемещений рабочей силы в капиталистическом хозяйстве или связанным с иммиграцией социально-классовым и чисто этническим проблемам.

Однако в научной литературе мало всесторонних исследований новых, весьма специфичных изменений в характере иммиграции в Канаду, являющуюся в настоящее время по существу самой крупной страной, где переселенческие движения сохранили весьма значительные масштабы.

Труд Л. Н. Фурсовой восполняет этот пробел. Книга при своей этнографической направленности является комплексной, многоплановой работой, что, безусловно, повышает ее научную ценность и расширяет круг читателей. Автор показал огромную роль иммиграции в формировании населения и социально-экономическом развитии Канады. В книге выявлен ряд аспектов роли иммиграции в жизни Канады, имеющих большое научно-теоретическое и политическое значение.

Автор обосновывает положение, что массовый приток иммигрантов является одним из основных факторов, обусловивших высокие темпы индустриализации Канады. Таким образом, можно сказать, что крупные сдвиги в экономическом развитии Канады во многом достигнуты, в прямом и косвенном смысле, за счет эксплуатации широких слоев иммигрантов, т. е. трудящихся, недавно прибывших из разных стран. Этот тезис недостаточно освещен в советских работах по Канаде, а между тем он подчеркивает империалистическую сущность развития канадского буржуазного государства. Книга Л. Н. Фурсовой убеждает, что без исследования проблем иммиграции невозможно понять ни одну из важных проблем современной Канады.

Другой вытекающий из работы Л. Н. Фурсовой важный вывод состоит в том, что политика любого буржуазного государства, в данном случае Канады, в отношении иммигрантов в конечном счете носит в той или иной мере националистический характер, пусть даже скрытый, что зависит от социально-экономической и партийно-политической конъюнктуры.

Автор показал далее, что в условиях капиталистического государства невозможно полностью урегулировать межэтнические противоречия и создать единую многонациональную общность. Канадские правительственные органы оказались в целом неспособными проводить достаточно эффективную (с точки зрения целей буржуазного государства) иммиграционную политику.

Наряду с этими, на мой взгляд, генеральными проблемами, значение которых выходит за пределы Канады, в книге дан анализ ряда специфически канадских вопросов, которые весьма важны для понимания путей и проблем развития этой страны.

Л. Н. Фурсова последовательно идет от анализа предпосылок и причин миграций, иммиграционных политики и законодательства к характеристике динамики и национального состава иммиграции, взаимозависимости иммиграции и роста населения, и наконец, к анализу расселения, социального и профессионального состава иммигрантов, а также к связи иммиграции с этническими процессами. Такая структура исследования позволила автору достаточно полно показать практически все важнейшие грани иммиграционной проблемы.

Особо нужно отметить стремление автора выявить тесную и весьма сложную связь собственно этнических процессов с социально-экономическими и политическими (как внутреннего, так и внешнего порядка) факторами, эта весьма важная часть этнографических работ у Л. Н. Фурсовой выражена очень четко. Указанная проблематика рассматривается в основном в первой главе и хорошо прослеживается по всей работе Л. Н. Фурсовой удалось показать сложный, диалектический характер взаимосвязи экономики и иммиграции: с одной стороны, первая прямо воздействует на

<sup>1</sup> М. Я. Берзина. Формирование этнического состава населения Канады (этностатистическое исследование). М., 1971; «Национальные проблемы Канады» (отв. ред. Ю. П. Аверкиева). М., 1972.

масштабы и характер второй, с другой — иммиграция сама по себе оказывает влияние на темпы и масштабы экономического развития. В книге, например, выявлено, как изменения в структуре хозяйства Канады, характере ее индустриализации влияют на иммиграционную политику государства, подчас заставляя правящие круги несколько отходить от некоторых устоявшихся, традиционных принципов.

Многоплановость исследования сделала книгу весьма ценной и для познания общих вопросов развития Канады, таких, как экономический рост, внешнеполитическая ориентация на разных этапах послевоенного периода, урбанизация, разорение фермерства, усиление классовой поляризации канадского общества, рост безработицы, разгул расизма и национальной дискриминации.

Как показывает автор, иммиграция оказала огромное воздействие на демографическое развитие Канады. За 25 лет, с 1946 по 1970 г., в страну прибыло 3,5 млн. переселенцев (по переписи 1971 г. в Канаде проживает 21 млн. человек). За этот период иммиграция, по подсчетам автора, давала до 1/3 всего прироста населения. В книге показано не только влияние иммиграции на численный рост населения, на его половозрастную структуру, но и на национальный состав страны. Читатель узнает о тех изменениях, которые внес многонациональный, разноязычный приток новых переселенцев в этнический баланс Канады. Иммиграция привела к пополнению искони сложившихся, «старых», и к численному росту «новых» этнических групп, например итальянцев. В целом она усилила национальную пестроту Канады.

Рассказывая о расселении иммигрантов, Л. Н. Фурсова делает важный вывод: приток новых переселенцев способствовал ускорению темпов урбанизации Канады. Для иммигрантов характерен более высокий уровень урбанизации, чем для рожденных в Канаде жителей страны (87% против 76% в 1961 г.).

Велик вклад переселенцев в экономику страны. Послевоенные иммигранты значительно увеличили самодеятельное население, дав свыше 70% прироста рабочей силы. Вместе с тем в книге убедительно разоблачается распространенный в буржуазной печати миф о «легкости» жизни иммигрантов на чужбине. Иммигранты более чем другие группы населения Канады страдают от расовой и национальной дискриминации, прежде всего в сфере занятости. Справедливо подчеркивается, что наибольшей дискриминации подвергаются «цветные». У новых переселенцев в большей мере, чем у старожилов страны, национальное происхождение обуславливает социальный статус и занятость.

Треть работы посвящена исследованию влияния вновь прибывшего населения на этнические процессы канадского общества в целом и его отдельных разноязычных групп. Здесь автор обращает особое внимание на анализ условий, характера и темпов интеграции и ассимиляции иммигрантской массы. В этом отношении как материал книги, так и методика его анализа представляют, как мне кажется, несомненный интерес для изучения подобных процессов в других странах переселенческого типа. Автор исследует такие проблемы, как изменение языка и переход к двуязычию, роль церкви, значение смешанных браков, борьбу против дискриминации и бесправия, рост национального самосознания, формирование этнических общественно-политических организаций и др. Исследование этих проблем, и без того трудное, осложняется особыми условиями Канады и ее населения, прежде всего наличием двух противостоящих друг другу наций — англоканадской и франкоканадской.

Закономерно поэтому, что одной из узловых проблем книги является франкоканадская проблема, пожалуй, самая острая внутренняя политическая проблема Канады. Л. Н. Фурсова глубоко проанализировала различные стороны этой проблемы — от исторических причин и характера движения франкоканадцев до недавних «языковых» беспорядков в Монреале. В книге характеризуется позиция Коммунистической партии Канады в этом вопросе.

Остры и злободневны страницы, где говорится о национальном самосознании канадцев, которое растет в связи с угрозой экономической и политической независимости страны со стороны США, угрозой потери самобытности духовной жизни, ее «американизации».

Фундаментальности и многоплановости работы способствовал весьма обширный круг источников и литературы. Это и документы Коммунистической партии Канады, и переписки за ряд лет, и стенограммы заседаний канадского парламента, и документы правительственных ведомств Канады, и десятки монографий, журналы и газеты (газеты — за 20 лет; просмотр одной только «Globe and Mail» за этот период — сам по себе колоссальный труд). При этом читателя привлекает глубокий анализ автором использованных материалов, отличное владение методом научной полемики. Книгу отличают незаурядные литературные качества, читается она легко и приятно. Особенно ярко и живо написаны страницы о жизни и быте многонациональных городов Канады, чему, вероятно, немало способствовали личные впечатления автора во время поездки в страну. К книге приложены интересные иллюстрации.

Разумеется, как в любой крупной многоплановой работе, в книге Л. Н. Фурсовой можно усмотреть отдельные промахи, недочеты. Но это детали, на которые после сказанного выше не очень хочется обращать внимание. В большинстве случаев они носят или частный характер, или представляют собой скорее не оценку сделанного, а сожаление о том, что не сделано. К примеру, жаль, что в главе об этническом составе нет характеристики скандинавов, а они часто играют заметную роль в жизни Канады.

Может быть, стоило бы более глубоко проанализировать региональный аспект всей проблемы «Иммиграция и социально-экономическое развитие страны». Этот аспект интересен не только сам по себе, он помог бы раскрыть некоторые дополнительные черты в характеристике многогранных связей процесса иммиграции с экономико-географическими, демографическими, хозяйственными процессами в Канаде в целом. Можно пожалеть об отсутствии в книге указателей — предметных и авторских. Пользуясь случаем отметить, что это, к сожалению, недостаток многих наших научных изданий.

В заключение остается лишь сказать, что советское канадоведение получило ценный труд по одной из важнейших, до сих пор слабо исследованной проблеме развития Канады.

Г. А. Агранат

**Mercedes de la Garza. La conciencia histórica de los antiguos Mayas.** Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de estudios mayas, (serie cuaderno 11). México, 1975, 130 p.+bibl.

Рецензируемая работа посвящена исследованию исторического знания у древних майя в классический, постклассический и первые десятилетия колониального периода. Однако, и это является привлекательной чертой работы, автор стремился показать майя в тесной и действительно реальной связи со всеми остальными месоамериканскими народами.

Автор анализирует представления исторического характера у таких народов Месоамерики как ацтеки, тараски, сапотекы, тотонаки, миштеки. У них в доколониальный период существовал и всячески культивировался интерес к важнейшим событиям собственной истории, что, по утверждению М. де ла Гарса, способствовало формированию чувства единства и общности судьбы у каждого из этих народов. Интерес к событиям прошлого проявляли еще ольмеки, самый древний из центральноамериканских народов, с именем которого связывается изобретение иероглифического письма, календаря и некоторых основных принципов в архитектуре, искусстве, религии и мифологии, ставших определяющими во всем районе.

В своем исследовании исторического знания собственно у майя М. де ла Гарса основывается на источниках трех видов. Во-первых, в книге, анализируются памятники письма майя доколониального периода: кодексы, надписи на стелах, притолоках зданий и т. п. Во-вторых, использованы исторические хроники и кодексы колониального периода как европейского, так и индейского происхождения. В-третьих, автор рассматривает ряд памятников искусства майя, в которых порой с удивительной живостью и конкретностью изображается человек.

До недавнего времени считалось, что сохранившиеся иероглифические надписи майя являются только календарными датами, записями течения астрономического времени. Последовательными сторонниками этого мнения были С. Морли и до некоторого периода времени Э. Д. С. Томпсон. Однако с появлением работ Г. Берлина, Т. Проксураковой, Г. Келли и А. Рус Луильера положение в этом вопросе изменилось. Названные исследователи показали, что надписи майя на стелах и притолоках классического и постклассического периодов отражают не только события религиозного, астрономического и хронологического характера, но и, возможно, регистрируют важнейшие моменты жизни выдающихся людей: рождение, бракосочетание, престолонаследие, завоевания и т. п. Изображения и надписи в Храме Надписей Паленке явно имеют исторический характер. Фрески Бонампака — выдающиеся образцы живописи майя, являются ценнейшими свидетельствами исторического видения человека.

Таким образом, судя по памятникам искусства, где изображен человек, и по характеру надписей, их сопровождающих, можно предположить, что для майя человек существовал в своем собственном измерении, которое является историческим измерением. Иными словами, у них, как и у других месоамериканских народов, не было чисто астрономического знания самого по себе; оно тесно связывалось с человеческой жизнью. Майя, как и другие центральноамериканские народы, рассматривали жизнь мира циклически: они считали, что прошлое возвращается в соответствии с порядком следования времени, установленным жрецами-астрономами. Поэтому сведения о свершившихся событиях сохранялись и передавались потомкам не только для того, чтобы уведомить их о случившемся, но и для того, чтобы они могли по возможности изменить или предотвратить те несчастья, которые должны были, согласно их представлениям, повториться в будущем по закону цикличности.

Записи, связанные с событиями человеческой истории, передавались и с помощью кодексов, которые в большом количестве создавались специально обученными для этого людьми из жреческого сословия. И хотя кодексы были доступны и понятны только верхушке общества древних майя, народу также сообщались исторические сведения во время религиозных церемоний.

Из сохранившихся доиспанских кодексов майя М. де ла Гарса назвала три: Дрезденскую, Мадридскую и Парижскую рукописи. Однако известна еще и четвертая, так

называемая рукопись Гролье, о которой в книге почему-то не упоминается, хотя она была опубликована в 1973 г.

Признавая, что эти рукописи должны быть, в основном, астрономического и религиозного характера, автор вместе с тем добавляет, что такое содержание совсем не лишает их «гуманистических» черт, поскольку астрономические подсчеты, да и сами боги были тесно связаны с потребностями человеческой жизни. С подобным утверждением нельзя полностью согласиться, ибо в конце концов все создано человеком для себя самого; если следовать рассуждениям автора, все приобретает «очеловеченный» характер, даже предметы явно религиозного и ритуального назначения. Предположение Э. Д. С. Томпсона, а вслед за ним и М. де ла Гарса о возможном историческом содержании Парижского кодекса не подтвердилось при расшифровке этих рукописей Ю. В. Кнорозовым, так как оказалось, что «все сохранившиеся рукописи являются жреческими требниками»<sup>1</sup>. Следовательно, если у майя и существовали кодексы исторического содержания, что весьма вероятно, то во всяком случае эти четыре рукописи таковыми не являются.

Кроме кодексов, надписей на памятниках архитектуры и искусства, у майя существовали другие способы сохранения, передачи и даже обучения знаниям о прошлом своего народа. К их числу принадлежал театр, где ставились драматические произведения, представлявшие собой смесь религиозных и исторических идей. Наконец, исторические повествования о делах предков устно передавались от отца к сыну. После Конкисты традиция сохранения исторических сведений некоторое время продолжалась в произведениях хронистов индейского происхождения. Таким образом, в рецензируемой книге показано, что у древних майя существовало историческое знание, сохраняемое и поддерживаемое разнообразными способами.

Хотя работу в целом отличает трезвость суждений, логическая стройность и простота изложения, помимо уже отмеченного, серьезное возражение вызывает рассуждение автора о предмете истории и ее связи с мифом и магией. М. де ла Гарса утверждает, что миф иногда может рассматриваться как первое историческое повествование, поскольку в нем объясняется человеческое прошлое. Однако, с другой стороны, это не история в строгом смысле слова, поскольку прошлое людей преломляется в мифах через обращение к божественным силам, которые по представлениям древних народов пронизывают всю человеческую жизнь. В этом утверждении имеется рациональное зерно. Действительно, исторические данные, в устной форме сохранившиеся в народной памяти, запечатленные на памятниках и записанные в кодексах, были теснейшим образом связаны с мифологией. Однако дальнейшие рассуждения автора о взаимодействии магии, мифа и рационального, в данном случае исторического сознания, нельзя считать верными. Опираясь на мнение К. Леви-Стросса, что магия и наука не враждебны друг другу, а являются двумя способами познания, М. де ла Гарса приходит к заключению, что у майя также, как и у других народов, «обнаруживается рациональность мифа и религиозность разума». Ошибка автора, по нашему мнению, состоит в том, что в книге практически отождествляются магия и миф. Между тем это не так. Известно, что у мифа есть особая сторона, не связанная с религиозно-магическими действиями, которая и позволяет рассматривать его как одно из первых обобщений знаний человека о природе различного рода явлений. И если речь идет о взаимодействии исторического и мифологического в культуре древних майя, то следует говорить как раз об этой стороне мифа, не связанной непосредственно с магическими действиями. Кроме того, попытка сблизить магию и науку и представить первую как «пранауку» является в корне неверной, ибо они противоположны друг другу, как противоположны знание и заблуждение.

С учетом высказанных замечаний работа М. де ла Гарса может быть рекомендована изучающим культуру древних народов Центральной Америки.

*В. Е. Баглай*

<sup>1</sup> Ю. В. Кнорозов. Иероглифические рукописи майя. Л., 1975, стр. 228.

## НАРОДЫ АФРИКИ

Tesfaye Lemma. *Ethiopian musical instruments*. First issue. Addis Ababa, 1975, 42 p.

Последнее время все чаще появляются научные работы, посвященные культуре, истории и этнографии народов Эфиопии, принадлежащие перу молодых эфиопских ученых. Эфиопистам хорошо знакомы имена Таддесе Тамрата, Мерида Вольде Арегая, Алеме Эштеге, Асмарома Легессе Гетачеу Хайле и других; их работы пользуются заслуженной популярностью в научном мире. Сейчас уже можно говорить о становлении своей школы эфиопистики, область исследований которой постоянно расширяется. Примером этому может послужить и небольшая (42 стр.) брошюра Тесфайе Лемма «Эфиопские музыкальные инструменты» — первая работа эфиопского ученого, посвященная описанию многочисленных и разнообразных эфиопских народных музыкальных инструментов.

Эфиопская музыкальная культура столь же богата, сколь и мало изучена. Из серьезных исследований в этой области, кроме немногих отдельных статей, посвященных частным вопросам, можно указать, пожалуй, лишь на монографию английского музыковеда Майкла Пауна<sup>1</sup>. Поэтому появление новой работы в этой области, несомненно, привлечет внимание специалистов.

Автор этого описания, Тесфайе Лемма, вот уже девять лет работает в Эфиопском оркестре народных инструментов в качестве композитора, аранжировщика, а также хореографа и административного директора. Одно время он возглавлял музыкальную группу «Голубой Нил», входящую в состав этого оркестра, которая уже после своих первых зарубежных гастролов в 1969 г. приобрела широкую известность и за пределами Эфиопии. Изучая народную музыку, Тесфайе Лемма часто и много ездит по отдаленным районам Эфиопии, где он собрал богатую фонотеку эфиопских народных мелодий и напевов, а также большую и интересную коллекцию народных музыкальных инструментов. Его брошюра «Эфиопские музыкальные инструменты» представляет собой первую часть задуманного им описания этой коллекции. Каждому инструменту посвящена отдельная страница, где помещена его фотография и описание на амхарском и английском языках. Ценность как самой коллекции, так и ее описания трудно переоценить ввиду уже одного богатства ее. Европейские исследователи, занимавшиеся до сих пор эфиопской музыкой, вынуждены были ограничиваться почти исключительно музыкальной культурой амхара, так как районы расселения амхара наиболее достигимы. Богатая же музыкальная культура южных районов страны оставалась практически неизученной.

Тесфайе Лемма (насколько можно судить по предметам его коллекции) уделил этим районам большое внимание, результаты чего не замедлили сказаться: только в первой опубликованной части его описания из музыкальных инструментов показаны два струнных (дуль и дута), шесть духовых (порэреса, дэнке, хура, хульдудува, чеча-зею и фанфа) и шесть ударных (камба, кэрабе, кыль, чанча, том и гере), которые не были упомянуты в монографии Майкла Пауна. Большинство их — из южных районов Эфиопии. В этом отношении описание Тесфайе Лемма может оказаться весьма полезным и музейным работникам, изучающим этнографические коллекции, собранные на юге Эфиопии. Эти районы на рубеже XIX и XX вв. привлекали пристальное внимание европейских держав, и там побывали многие экспедиции, члены которых, однако, не были специалистами-этнографами и не могли составить квалифицированного описания собираемых предметов. Это в полной мере относится к богатым коллекциям, собранным русскими путешественниками и хранящимся в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого в Ленинграде. Среди них стоит особо выделить коллекции, собранные Н. С. Леонтьевым и Н. С. Гумилевым именно в южных районах Эфиопии. Здесь брошюра Тесфайе Лемма может оказаться незаменимым пособием для точной идентификации и правильного описания музыкальных инструментов, имеющих в составе этих коллекций.

Хочется надеяться, что работа молодого эфиопского музыковеда положит начало дальнейшим серьезным исследованиям в этой области и будет иметь свое продолжение. К недостаткам работы следует, видимо, отнести то, что в описании музыкальных инструментов не приведены их обмеры. Жаль также, что автор дал очень лаконичное предисловие и не рассказал подробнее о том, как собиралась его интереснейшая коллекция, описание которой займет достойное место на книжной полке как этнографов, так и музыковедов.

С. Б. Чернецов

<sup>1</sup> M. Powne. *Ethiopian music. An introduction. A survey of ecclesiastical and secular Ethiopian music and instruments*. London — New York — Toronto, 1968, 1953 p.

## СОДЕРЖАНИЕ

|  |    |
|--|----|
| А. Ф. Дашдамиров (Баку). Социально-психологические проблемы национальной определенности личности                 | 3  |
| А. А. Кожанов (Петрозаводск). Внешность как фактор этнического сопоставления (К вопросу о методике изучения)     | 14 |
| Г. С. Киселев (Москва). Некоторые проблемы этногенеза хауса  | 22 |
| В. Л. Сычев (Москва). Из истории плечевой одежды народов Центральной и Восточной Азии (К проблеме классификации) | 32 |

### Дискуссии и обсуждения

|  |    |
|--|----|
| Н. А. Бутинов (Ленинград). О специфике производственных отношений общинно-родовой формации | 47 |
| И. И. Козодоев (Москва). О необходимом и прибавочном продукте в первобытной экономике      | 59 |
| Н. Б. Тер-Акопян (Москва). О социально-экономических отношениях в первобытном обществе     | 64 |

### Сообщения

|   |     |
|---|-----|
| В. М. Грусман, Э. С. Яглинская (Ленинград). Современные праздники и обряды народов СССР (К созданию экспозиции в ГМЭ)                                 | 68  |
| Т. А. Николаева (Киев). Народное моделирование женской одежды и применение его традиций в современной практике (на материалах Украины)                | 72  |
| Н. А. Миненко (Новосибирск). Свадебные обряды у русских крестьян Западной Сибири в XVIII — первой половине XIX века                                   | 91  |
| А. А. Лебедева (Москва). Роль материальных компонентов в традиционном свадебном обряде русских старожилов Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.) | 104 |
| Г. А. Гаджиев (Махачкала). Верования лезгин, связанные с животными  | 117 |
| П. А. Трояков (Абакан). К вопросу об историко-генетическом изучении ранних форм эпоса   | 125 |
| Л. Ф. Томтосова (Якутск). Череп человека из древнего погребения на Олёкме   | 133 |

### Поиски, факты, гипотезы

|  |     |
|--|-----|
| С. А. Арутюнов (Москва). Древние мифы и инопланетные пришельцы | 137 |
|--|-----|

### Научная жизнь

|   |     |
|---|-----|
| В. Н. Басилов (Москва), Т. И. Султанов (Ленинград). Всесоюзная тюркологическая конференция (Алма-Ата, 27—29 сентября 1976 г.) | 142 |
| Р. Ф. Никольская (Петрозаводск), В. В. Пименов (Москва). Советско-финляндский семинар «Происхождение карельского народа»      | 147 |
| В. Е. Гусев (Ленинград). В дни VI Международного симпозиума славистов (Заметки фольклориста)                                  | 149 |
| Т. Б. Митлянская (Москва). Выставка «Народное искусство Чукотки»  | 153 |
| Коротко об экспедициях  | 157 |

### Критика и библиография

#### Народы СССР

|   |     |
|---|-----|
| Н. П. Лобачева (Москва). Х. Есбергенов, Т. Атамуратов. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков | 161 |
|---|-----|

|  |     |
|--|-----|
| В. М. Важинский (Липецк). В. А. Александров. Сельская община в России (XVII — начало XIX в.)                 | 165 |
| В. П. Невская (Ставрополь). <i>Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв.</i> | 168 |
| С. А. Арутюнов (Москва). Древнее жилище народов Восточной Европы   | 170 |
| Э. А. Рякман (Москва). М. С. Великанова. Палеоантропология Прутско-Днепровского междуречья                   | 173 |

#### Народы зарубежной Азии

|   |     |
|---|-----|
| Е. В. Иванова (Ленинград). <i>Jane Bunnag. Buddhist Monk, Buddhist Layman. A study of urban monastic organisation in Central Thailand</i> | 178 |
|---|-----|

#### Народы Америки

|  |     |
|--|-----|
| Г. А. Агранат (Москва). Л. Н. Фурсова. Иммиграция и национальное развитие Канады. 1946—1970 гг.      | 182 |
| В. Е. Баглай (Ленинград). <i>Mercedes de la Garza. La conciencia histórica de los antiguos Mayas</i> | 184 |

#### Народы Африки

|   |     |
|---|-----|
| С. Б. Чернецов (Ленинград). <i>Tesfaye Lemma. Ethiopian musical instruments</i> | 186 |
|---|-----|

## SOMMAIRE

|  |    |
|--|----|
| A. F. Dachdamirov (Bakou). Problèmes socio-psychologiques en rapport avec la netteté nationale d'une personnalité . . . . .  | 3  |
| A. A. Kojanov (Pétrozavodsk). L'extérieur en tant que facteur d'une comparaison ethnique (à propos de la méthode de l'étude) . . . . .                                 | 14 |
| G. S. Kisséliov (Moscou). Quelques problèmes de l'ethnogenèse des Haoussa . . . . .  | 22 |
| V. L. Sytchiou (Moscou). De l'histoire du vêtement d'épaules des populations de l'Asie Centrale et Orientale (contribution au problème de la classification) . . . . . | 32 |

### Discussions et délibérations

|  |    |
|--|----|
| N. A. Boutinov (Léningrad). Sur les traits spécifiques des rapports de production dans la formation communautaire-clanique . . . . . | 47 |
| I. I. Kozodoïev (Moscou). Du produit nécessaire et supplémentaire dans une économie primitive . . . . .                              | 59 |
| N. B. Ter-Akopian (Moscou). Sur les rapports socio-économiques dans la société primitive . . . . .                                   | 64 |

### Communications

|  |     |
|--|-----|
| V. M. Grousman, E. S. Yaglinskaïa (Léningrad). Fêtes et rites modernes des peuples de l'U. R. S. S. (pour l'organisation d'une exposition au Musée d'Etat de l'ethnographie) . . . . .     | 68  |
| T. A. Nikolaïeva (Kiev). Le modellement populaire du costume féminin et l'application des traditions de celui-là dans la pratique moderne (d'après les matériaux de l'Ukraine) . . . . .   | 72  |
| N. A. Minienko (Novossibirsk). Rites de nocces chez les paysans russes de la Sibérie de l'Ouest aux XVIIIe—lère moitié du XIXe siècles . . . . .   | 91  |
| A. A. Lébédieva (Moscou). Le rôle des composantes matérielles au rite de nocces traditionnel des vieilles populations russes de la Sibérie (2e moitié du XIXe—début XXe siècles) . . . . . | 104 |
| G. A. Gadjiyev (Makhatchkala). Les croyances des Lesghiens en rapport avec des animaux . . . . .   | 117 |
| P. A. Troyakov (Abakan). A propos de l'étude historico-génétique des formes anciennes de la poésie épique . . . . .  | 125 |
| L. F. Tomtossova (Yakoutsk). Un crâne humain provenant de l'ancien sépulcre sur le fleuve d'Olékma . . . . .   | 133 |

### Recherches, faits, hypothèses

|   |     |
|---|-----|
| S. A. Aroutiunov (Moscou). Anciens mythes et des étrangers venant d'autres planètes . . . . . | 137 |
|---|-----|

### Vie académique

|  |     |
|--|-----|
| V. N. Bassilov (Moscou), T. I. Soultanov (Léningrad). Une Conférence Nationale turkologique (Alma-Ata, les 27 à 29 septembre 1976) . . . . . | 142 |
| R. F. Nikolskaïa (Pétrozavodsk), V. V. Pimienov (Moscou). Séminaire Soviético-finnois dit «Origines du peuple carélien». . . . .             | 147 |
| V. Ye. Goussiev (Léningrad). Aux jours du VIe Symposium International des slavistes (notes d'un folklorisant) . . . . .                      | 149 |
| T. B. Mitlianskaïa (Moscou). L'exposition dite «L'Art populaire de la Tchoukotka» . . . . .  | 153 |
| Missions en bref . . . . .   | 157 |

## **Critiques et bibliographie**

### **Peuples de l'U.R.S.S.**

- N. P. Lobatchiova (Moscou). *Kh. Yesberghénov, T. Atamouratov*. Traditions et leur transformation dans le mode de vie urbain des Karakalpak . . . . . 161  
 V. M. Vajinski (Lipietzsk). *V. A. Aléxandrov*. La communauté rurale en Russie (XVIIe — début XIXe siècles) . . . . . 165  
 V. P. Nievskaja (Stavropol). *Les Adygh, Balkariens et Karatchaï dans les informations des auteurs européens des XIIIe — XIXe siècles* . . . . . 168  
 S. A. Aroutiunov (Moscou). *L'ancien habitat des populations de l'Europe de l'Est* . . . . . 170  
 E. A. Rikman (Moscou). *M. S. Vielikanova*. La paléanthropologie de la région entre le Prout et le Dniestre . . . . . 173

### **Peuples de l'Asie hors l'U.R.S.S.**

- Ye. V. Ivanova (Léningrad). *Jane Bunnag*. Buddhist Monk, Buddhist Layman. A study of urban monastic organisation in Central Thailand . . . . . 178

### **Peuples de l'Amérique**

- G. A. Agranat (Moscou). *L. N. Foursova*. Immigration et développement national du Canada. 1946—1970 . . . . . 182  
 V. Ye. Baglaï (Léningrad). *Mercedes de la Garza*. La conciencia histórica de los antiguos Mayas . . . . . 184

### **Peuples de l'Afrique**

- S. B. Tchiernietsov (Léningrad). *Tasfaye Lemma*. Ethiopian musical instruments . . . . . 186

Технический редактор *Т. И. Сироткина*

|                              |   |                                 |                              |
|------------------------------|---|---------------------------------|------------------------------|
| Сдано в набор 11/III-1977 г. | Т-10208.  | Подписано к печати 17/V-1977 г. | Тираж 2715 экз.              |
| Зак. 4501.                   | Формат бумаги 70×108 <sup>1</sup> / <sub>16</sub> . | Усл. печ. л. 16,8.              | Бум. л. 6. Уч.-изд. л. 18,7. |

2-я типография издательства «Наука». Москва, Шубинский пер., 10