

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

# СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

I

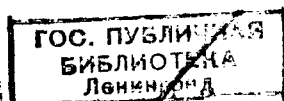
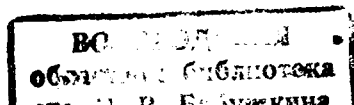
Январь — Февраль

1980



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва



**Редакционная коллегия:**

**Ю. П. Петрова-Аверкиева** (главный редактор), **В. П. Алексеев**, **С. А. Арутюнов**,  
**Н. А. Баскаков**, **С. И. Брук**, **Л. М. Дробижина**, **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: 117036 Москва, В-36, ул. Д. Ульянова, 19  
телефон 126-94-91  
Зав. редакцией *Е. А. Эшлиман*

**Л. Е. Кубель**

**ПОТЕСТАРНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА  
ДОКАПИТАЛИСТИЧЕСКИХ ОБЩЕСТВ  
[к постановке проблемы]**

Понятие «политическая культура» довольно широко используется в научной литературе у нас в стране и за рубежом. Вот ее трактовка в новейшей отечественной работе: «определенное образование, состоящее как из совокупности средств организации политической жизни (формы политического процесса, стереотипы политического поведения, политические роли, политические традиции и т. п.), так и из совокупности мотивирующих политическую деятельность факторов (политические настроения, знания, верования, политические ориентации, политические ценности и идеалы)»<sup>1</sup>. В западной науке, где это понятие было введено в обиход Г. Олмондом в 1956 г., оно рассматривается сходным образом, с той лишь разницей, что в зависимости от взглядов исследователя может делаться больший акцент на элементах, составляющих первую или вторую части цитированного выше определения. Для самого Олмонда политической культурой первоначально была собственно лишь модель (pattern) ориентации на политическую деятельность, существующая в данном обществе<sup>2</sup>. Правда, такое понимание политической культуры с самого начала подвергалось критике из-за своей нечеткости. Кроме того, довольно справедливо обращали внимание на то, что возможны разные истолкования самого термина в различных общественных дисциплинах, и в первую очередь в политологии и антропологии (этнографии)<sup>3</sup>: в последнем случае политическая культура обозначала бы политическую организацию того или иного общества, тогда как для политолога — лишь один из ее аспектов, т. е. составную часть политической деятельности вообще<sup>4</sup>.

Тем не менее бихевиоралистская по своей сути точка зрения Олмонда, хотя и во многом дополненная и расширенная им самим и другими политологами функционалистского направления, получила значительное распространение как в специальных работах по политической куль-

<sup>1</sup> «Политические системы современности (очерки)». М., 1978, с. 43.

<sup>2</sup> G. Almond. Comparative political systems.—«The Journal of Politics», v. 18, № 3, 1956, p. 396.

<sup>3</sup> О соотношении понятий «этнография» и «антропология» см.: Ю. П. Аверкиева. Этнография и культурная/социальная антропология на Западе.—«Сов. этнография» (далее — СЭ), 1971, № 5, с. 9—16; Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 180—181; его же. О предмете культурно-социальной антропологии и этнографии в трактовке англо-американских и советских ученых (опыт сравнительного анализа).—«Этнография за рубежом». М., 1979.

<sup>4</sup> Y. C. Kim. The concept of political culture in comparative politics.—«The Journal of Politics», v. 26, № 2, 1964, p. 336.

туре<sup>5</sup>, так и в исследованиях, посвященных тем или иным конкретным обществам<sup>6</sup>. Представляется, однако, что при должном историзме подхода понятие политической культуры можно с пользой применить и в более широком контексте этнографических и историко-культурных исследований.

При любых различиях между существующими сейчас толкованиями понятия «политическая культура» в них присутствуют и общие черты. Во-первых, рассматривается эта культура скорее, и даже главным образом, с точки зрения принадлежности входящего в нее комплекса явлений к политической системе (Олмонд и Пауэлл вообще определяли политическую культуру как способ существования политической системы)<sup>7</sup>, а не к культуре общества в целом<sup>8</sup>. Во-вторых, что весьма существенно, понятие политической культуры обычно относится к политическим системам современных общественных организмов, хотя в отечественной литературе совершенно справедливо подчеркивается необходимость выделения стадийно разных политических культур по формационному признаку<sup>9</sup>.

Каково место понятия политической культуры в этнографической науке? За последние полтора десятилетия в рамках этнографии окончательно сложилась особая субдисциплина, получившая на Западе название «политическая антропология»; в нашей науке для ее обозначения было предложено понятие потестарной и политической этнографии. Речь идет об исследовании традиционных институтов, систем и отношений власти в докапиталистических обществах, а также их адаптации и/или инкорпорации во вновь создаваемые социально-политические системы развивающихся стран<sup>10</sup>. Важность последнего обстоятельства становится особенно очевидна на фоне все более настойчивых утверждений о преемственности, якобы существующей в данной сфере между обществами доколониальными, колониальными и современными в этих странах<sup>11</sup>, с чем, понятно, не может согласиться исследователь-марксист.

По самой своей сути потестарная и политическая этнография находится, как сейчас принято говорить, на стыке этнографии и политологии. Довольно характерно, что при исследованиях в этой области широко применяется понятийный аппарат политологии и общей социологии, но в то же время не наблюдается и особого стремления к выработке собственного. С одной стороны, это, конечно, свидетельствует об объективной тенденции к интеграции наук. Однако, с другой, это нередко влечет за собой либо недостаточный учет специфики традиционных (т. е. в конечном счете докапиталистических) обществ, либо неправомерные

<sup>5</sup> G. Almond, S. Verba. The civic culture: political attitudes and democracy in five nations. Boston—Toronto, 1964; L. W. Pye, S. Verba (eds.) Political culture and political development. Princeton, 1965; G. Almond, J. B. Powell Jr. Comparative politics: a developmental approach. Boston, 1966. Вот, например, определение, которое дает С. Верба: «Политическая культура общества заключается в системе эмпирических представлений, экспрессивных символов и ценностей, которые определяют ситуацию, в какой имеет место политическое действие. Она дает субъективную ориентацию в отношении политики» (S. Verba. Comparative political culture.—In: L. W. Pye, S. Verba. (eds.) Political culture and political development, p. 513).

<sup>6</sup> См., например, J. N. Paden. Religion and political culture in Kano. Berkeley etc., 1973, p. 1—14.

<sup>7</sup> G. Almond, J. B. Powell Jr. Указ. раб., с. 300.

<sup>8</sup> Следует, впрочем, сказать, что здесь нет неразрешимого противоречия. Можно говорить о двух уровнях понимания политической культуры: на одном она обозначает все виды и аспекты деятельности, связанные с отношениями власти и властвования, на другом оказывается аналогом в этой сфере той части культуры вообще, которую мы определяем как духовную культуру.

<sup>9</sup> «Политические системы современности», с. 44.

<sup>10</sup> См. Л. Е. Куббель. Потестарная и политическая этнография.—«Исследования по общей этнографии». М., 1979.

<sup>11</sup> См., например, J. F. A. Adjayi. The continuity of African institutions under colonialism.—«Emerging themes in African history». Nairobi, 1968; J. Ki-Zerbo. Histoire de l'Afrique Noire. D'hier à demain. Paris, 1972.

претензии некоторых западных исследователей на то, чтобы решить проблемы, возникающие при изучении политической жизни развитых капиталистических обществ, средствами одной только политической антропологии (этнографии).

Как раз понятие политической культуры может послужить здесь одновременно связующим звеном между научными дисциплинами и определенной гарантией против отмеченных только что крайностей. В этом смысле неоднозначность самого понятия политической культуры в разных науках, которая, как уже говорилось, становилась иногда объектом критики, оказывается скорее преимуществом. В самом деле, изучение политической культуры как политической деятельности связывает ее с политологией, а исследование традиционных отношений, институтов и структур, которые служат одним из выражений этнической культурной специфики — с этнографией. И поскольку круг явлений и проблем, рассматриваемых потестарно-политической этнографией, достаточно специфичен, использование понятия политической культуры может расширить возможности исследователя при этнографическом изучении обществ докапиталистического уровня развития.

Именно поэтому представляется правомерной попытка рассмотреть как самостоятельный объект исследования политическую культуру докапиталистических обществ. В то же время с точки зрения изучения этнических процессов и этнической истории может оказаться более перспективным изучение политической культуры как составной части культуры того или иного народа в целом.

Правомерность такого подхода становится особенно очевидна, если исходить из наиболее общего в нашей литературе определения культуры, предложенного Э. С. Маркаряном — как специфически человеческого способа деятельности, передаваемого из поколения в поколение внебиологическим путем<sup>12</sup>. В самом деле, в любом из структурных элементов социальной системы, выделяемых Э. С. Маркаряном — социальной организации, организации культуры и организации собственно деятельности<sup>13</sup> — неизбежно присутствуют отношения властвования; можно сказать, что эта неизбежность заключена в самом понятии организации. Таким образом, отношения властвования вместе с соответствующими им организационными и социально-психологическими структурами с самого начала образуют важную и неотъемлемую часть культуры вообще. И именно ту ее часть, которая и может обозначаться термином «политическая культура». А если иметь в виду наличие такой составной части в культуре любого общества, включая и доклассовое, то более точным представляется обозначение «потестарно-политическая культура»<sup>14</sup>.

С определением объема понятия потестарно-политической культуры связан достаточно серьезный вопрос о том, как соотносятся потестарная и политическая культура, с одной стороны, и потестарная и политическая организация общества — с другой. Этот вопрос — часть более общей проблемы соотношения культуры и общества, которая служит предметом оживленных дискуссий среди специалистов и к настоящему времени не может еще считаться решенной окончательно. В данном случае для интересующего нас круга вопросов существенно то, что, хотя ни потестарно-политическая организация, ни потестарно-политическая культура не могут быть сведены к какому-либо одному из вышеперечис-

<sup>12</sup> Э. С. Маркарян. Очерки теории культуры. Ереван, 1969, с. 11. Обзор дискуссии вокруг этого определения культуры см. Е. В. Боголюбова. Культура и общество (вопросы истории и теории). М., 1978, с. 194—200. Ср. также Э. С. Маркарян. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973, с. 41—42.

<sup>13</sup> Э. С. Маркарян. Очерки теории культуры, с. 27, 64.

<sup>14</sup> О разграничении потестарного и политического в социальной организации см. Ю. В. Бромлей. Опыт типологизации этнических общностей. — «Сов. этнография», 1972, № 5, с. 63; *его же*. Этнос и этнография, с. 15—16.

ленных элементов социальной структуры по Э. С. Маркаряну и в большой степени перекрывают друг друга, однако культурный аспект в данном случае более широк, поскольку включает и мотивацию деятельности как таковой, т. е. «организацию культуры». Отнюдь не считая такое решение окончательным, полагаю все же, что потестарно-политическую организацию можно рассматривать как концентрированное выражение потестарно-политической культуры на уровне общественных институтов данного социального организма в целом.

Здесь, видимо, следует сделать некоторые дополнительные пояснения. Вполне очевидно, что самое содержание потестарной или политической культуры и то, какие конкретные формы культура принимает, обусловлено социально-экономическими характеристиками того или иного общественного организма. Понятно, что в обществе, где еще не сложились антагонистические классы, она будет принципиально отлична от той, которая существует в обществе классовом. Ибо отношения власти и властвования не нейтральны: они определяются базисом общества, и с ними всегда связан вопрос — кто над кем осуществляет власть и в чьих интересах она осуществляется?

Понятно, что если в доклассовом обществе речь идет о регулировании жизнедеятельности социального организма, имеющем в виду выгоды для основной массы членов последнего, то в классовом такое регулирование осуществляется уже прежде всего в интересах правящего класса, составляющего лишь меньшинство. Двусторонний процесс монополизации общественной должностной функции и основных средств производства ведет к расширению содержания властных отношений и к принципиальному изменению их характера<sup>15</sup>. Они включают теперь отсутствующий в доклассовом обществе элемент господства и подчинения плюс более или менее самостоятельную функцию социального подавления в масштабах всего общества.

Различия в самих формах господства и подчинения также вытекают из принадлежности того или иного классового общества к определенной классовой общественно-экономической формации, иначе говоря — из конкретного способа соединения производителя со средствами производства уже в рамках классовой социально-экономической структуры. Именно такие различия в конечном счете и позволяют нам говорить о политической культуре рабовладельческого общества как о чем-то отличном от феодальной политической культуры.

Будучи частью культуры в целом, культура потестарная и политическая обладает теми же основными функциями, т. е. являет нам единство инструментальной, коммуникативной, сигнификативной и нормативной функций<sup>16</sup>. Относительное их значение неодинаково и изменяется во времени: например, едва ли кому придет в голову отрицать стремительное возрастание роли инструментальной функции в политической культуре, иначе говоря — технических средств осуществления управления обществом и властвования, в век НТР. Однако на более ранних этапах общественного развития она занимала более скромное место. По-видимому, чисто теоретически можно предположить, что ранее всего проявилась необходимость коммуникативной функции потестарно-политической культуры. Ведь она обеспечивает циркуляцию информации внутри социального организма, что необходимо для его нормального функционирования в качестве самовоспроизводящейся системы. Это ощущается в первую очередь в сфере общественного производства (на стадии присваивающего хозяйства — при добывании пищи), поскольку именно данную сферу деятельности надлежит регулировать прежде всего. В данном отношении потестарная, а впоследствии

<sup>15</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 183—186.

<sup>16</sup> Э. В. Соколов. Культура и личность. Л., 1972; Э. С. Маркарян. Очерки теории культуры, с. 85—86.

политическая культура как составная часть культуры вообще обеспечивает целостность рамок информационной сети данного общественного организма и, таким образом, служит средством сохранения последнего.

Специфика потестарно-политической культуры на разных формационных уровнях связана в первую голову как раз с различиями в облике ее коммуникативной сети, которые сами по себе определены той или иной социально-классовой структурой рассматриваемого общественного организма. В самом общем виде можно говорить здесь о том, что развитие потестарно-политической культуры идет в направлении специализации именно ей присущей коммуникативной сети. В обществах доклассовых и в докапиталистических классовых она неотделима от общей коммуникативной сети, охватывающей все сферы жизни социального организма. Но чем выше формационный уровень общества, тем больше обособляется и специализируется именно та ее составляющая, которая обслуживает отношения властвования в масштабах общества в целом (этот объективный факт признают и западные политологи, хотя трактуют его не в формационных категориях, а как различие между обществами «традиционными» и «современными», или «индустриальными») <sup>17</sup>. Окончательное свое выражение этот процесс для социальных организмов с антагонистическими классами находит в форме относительной самостоятельности политической сферы в капиталистическом обществе. Как раз эту эволюцию и отражает в значительной мере типология форм политической культуры — от «местно-ограниченной» к «гражданской», — разработанная Олмондом и Вербой <sup>18</sup>.

Сигнификативная функция потестарно-политической культуры заключена прежде всего в том, чтобы выделять коммуникацию именно в данной системе. Речь идет об отграничении данной коммуникативной сети от других аналогичных сетей, а через это — об осознании людьми своей принадлежности как раз к той или иной конкретной общности. В таком смысле для сигнификативной функции характерна тесная связь между потестарными или политическими структурами и их символическим значением, подкрепляемым соответствующими формами ритуала, который выступает в таком контексте как отличительный признак и даже символ данной человеческой общности <sup>19</sup>.

Ю. В. Бромлей и С. А. Токарев обратили внимание на особую важность названных двух функций культуры для этнического развития как факторов этнической интеграции и дифференциации <sup>20</sup>. Можно добавить к этому, что сигнификативная функция выступает преимущественно в этнодифференцирующей роли. В отличие от этого коммуникативная функция проявляется прежде всего как фактор этнической интеграции и консолидации. Понятно, однако, что подобное разграничение никоим образом нельзя абсолютизировать.

Так же как и коммуникативная, в роли важнейшего этноконсолидирующего фактора выступает нормативная функция потестарно-политической культуры. Роль ее особенно возрастает по мере усложнения социальной системы и соответствующего ему уплотнения коммуникативной сети. Главная задача нормативной функции — обеспечивать стабильность и регулярный характер поведения отдельных составных частей системы, будь то индивиды или группы, как необходимые условия нормального функционирования этой системы. Характерно, однако, что сама по себе, т. е. вне сочетания с коммуникацией и отличением

<sup>17</sup> См. L. W. Pye (ed.). *Communications and political development*. Princeton, 1967, p. 26, 28.

<sup>18</sup> G. Almond, S. Verba. Указ. паб., p. 12—32.

<sup>19</sup> См., например: М. Edelman. *The symbolic uses of politics*. 5th ed. Urbana, 1972; H. D. Duncan. *Communication and social order*. London etc. 1968; *его же*. *Symbols and social theory*. N. Y., 1969; L. W. Pye (ed.). Указ. паб., с. 6—7.

<sup>20</sup> Ю. В. Бромлей. *Этнос и этнография*, с. 52; С. А. Токарев. *Разграничительные и объединительные функции культуры*. М., 1973 (Доклад на IX МКАЭН).

«своей» коммуникативной сети, нормативная функция скорее нейтральна в этническом отношении.

В этой связи заслуживает внимания вопрос о том, как соотносится нормативный аспект потестарно-политической культуры с соционормативной культурой как таковой? Ответ состоит, видимо, в том, что это — близкие, но не идентичные секторы культуры в целом, которые частично перекрывают друг друга, но отнюдь не совпадают. В самом деле, сфера действия соционормативной культуры намного шире — практически она пронизывает всю жизнь общества. Нормативный же аспект потестарно-политической культуры проявляется лишь в сфере власти и властвования. Он в несравненно большей степени ориентирован на взаимоотношения на уровне институтов. В частности, в горизонтальной плоскости он действует только на таком уровне, тогда как отношения в системе «индивид—институт» разворачиваются в плоскости вертикальной, иерархической. Это, понятно, не означает отрицания возможности вертикального взаимодействия и между институтами; в этом как раз и отражена преимущественная ориентация нормативного аспекта потестарно-политической культуры, о которой только что шла речь, так как горизонтальные взаимоотношения между индивидами его не касаются. К тому же потестарно-политическая культура затрагивает непосредственно далеко не всех членов общества, а только тех из них, кто считается полноправным при данной социально-классовой структуре социального организма. В этом смысле можно теоретически допустить возможность, так сказать, «нулевого» или «близкого к нулю» уровня потестарно-политической культуры для основной массы населения, например, в традиционных обществах развивающихся стран.

Наконец, в общественной жизни можно, по-видимому, заметить «порог», ниже которого отношения власти и властвования, строго говоря, не носят потестарного, тем более политического характера, а потому там не действует и нормативный аспект потестарно-политической культуры, в то время как культура соционормативная функционирует в полной мере. Для общества предклассового (и в еще большей степени для раннеклассового) такой «порог» соответствует большесемейной общине. Впрочем, существует, по-видимому, общая тенденция к понижению такого «порога» — скажем, община соседская в определенном смысле представляет уже политическую единицу, а «порогом» в этом случае служит малая семья.

Указанные обстоятельства заставляют особо подчеркнуть, что такое «индивидуальное» рассмотрение отдельных функций потестарно-политической культуры возможно лишь на чисто логическом уровне. В социальной практике все они существуют только в сочетании и взаимодействии. И в потестарно-политической культуре любого докапиталистического общества неизменно присутствовали (пусть в разной степени выраженности) и инструментальная, и коммуникативная, и сигнификативная, и нормативная функции. В этой связи можно, по-видимому, рассматривать как нерасчлененное единство указанных функций потестарно-политической культуры в эпоху, так сказать, классического родового строя первобытную мононорму (хотя предложивший это понятие А. И. Першиц непосредственно имел в виду только соотношение права и морали)<sup>21</sup>. Подобное расширение первоначального содержания понятия представляется допустимым, так как мононорма, не охватывая целиком коммуникативную сеть общественного организма и механизмы ее отличия от других сетей, включает тем не менее весьма существенные элементы, определяющие и конфигурацию информационных связей, и то, как именно эта конфигурация отличается от других.

<sup>21</sup> А. И. Pershitz. The primitive norm and its evolution.— «Current Anthropology» (далее — СА), v. 18, № 3, 1977, p. 409—412.



Так как потестарно-политическая культура и ее, как уже говорилось, концентрированное выражение — потестарно-политическая организация — представляют составную часть культуры общества вообще, возникает естественный вопрос: могут ли они рассматриваться в связи с той этнической спецификой, утратив которую та или иная человеческая общность «перестает существовать как отдельный самостоятельный этнос»<sup>22</sup>? Другими словами, можно ли считать потестарно-политическую культуру этнически специфичной?

Видимо, ответ в данном случае должен быть утвердительным: внешний облик потестарно-политической организации не только образует одну из черт этнической специфики, но и оказывается одним из главных факторов стабилизации такой специфики в целом. И особенно это верно для тех исторических условий, когда последняя еще не успела «устояться» (т. е. когда еще не завершен процесс этнической консолидации) и потому особенно нуждается в защите общественными институтами. И диалектика взаимодействия культуры в целом и ее потестарной или политической составляющей заключается в самом общем виде в том, что такая составляющая, будучи частью культуры этноса, выступает в то же время как одно из самых действенных средств сначала стабилизации, а затем и сохранения целостности этой культуры.

Нельзя считать случайным то обстоятельство, что когда Р. Нэролл попытался найти такую «уточненную» форму этнической единицы, которая была бы более удобна для кросс-культурного изучения, нежели такая широко распространенная общность, как племя, он ввел в число параметров, определяющих предложенную им культурную общность (*cultunit*), принадлежность к одному и тому же государству или по крайней мере «к одной и той же контактной группе»<sup>23</sup>. Иначе говоря, при такой постановке вопроса потестарно-политическая структура, т. е., повторим это, концентрированное выражение потестарно-политической культуры, рассматривается как защитный механизм культуры в целом.

Сходная, но более широкая постановка проблемы принадлежит в отечественной науке Э. С. Маркарян, говорящему о культуре как об «особой совокупности средств и механизмов решения различных проблем, с которыми сталкиваются ее носители»<sup>24</sup>.

Как защитный механизм культуры потестарно-политическая организация предстает перед нами и в тех случаях, когда в качестве одного из критериев определения понятия этнической общности предлагается ее «внешняя независимость»<sup>25</sup>. Ведь обеспечить такую независимость невозможно вне определенных организационных рамок. Организация же в целом, включая и организацию отношений власти и властвования, несомненно, образует составную часть культуры, играя коммуникативную, сигнификативную и нормативную роли<sup>26</sup>. И организация этих отношений обязательно должна существовать в той или иной форме и регулировать их внутри любой «контактной группы», применяя термин Нэролла, если, конечно, эта группа представляет нечто более или менее стабильное.

<sup>22</sup> Н. Н. Чебоксаров. Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых.— СЭ, 1967, № 4, с. 99.

<sup>23</sup> R. Naroll. On ethnic unit classification.— CA, v. 5, № 4, 1964, p. 286—288.

<sup>24</sup> Э. С. Маркарян. О генезисе человеческой деятельности и культуры, с. 42; *его же*. Очерки теории культуры, с. 77—88.

<sup>25</sup> См., например: I. Schapera. Government and politics in tribal societies. Josiah Mason lectures delivered at the University of Birmingham. London, 1956, p. 8, 218; G. Dole. Tribe as an autonomous unit.— «Essays on the Problem of Tribe. Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society». Ed. J. Helm. Seattle—London, 1968, p. 92; *его же*. Comment on: R. Naroll. On ethnic unit classification.—CA, v. 5, N 4, 1964, p. 294.

<sup>26</sup> S. F. Nadel. The foundations of social anthropology. London, 1953, p. 78—87; *его же*. The theory of social structure. London, 1957, p. 149.

Принадлежность потестарно-политической культуры к этнически специфичным явлениям с особой силой подчеркивается той неразрывной связью, какая существует между нею и ритуальными формами культуры. Строго говоря, этнически специфична в первую очередь как раз символика потестарно-политической культуры и ее ритуальная сторона. Именно они придают этнические (точнее уже национальные) различия политическим культурам развитых капиталистических обществ, хотя сущность власти здесь практически полностью нивелирована ее классовым характером и сближением, так сказать, технических форм механизма властных отношений. Однако всеобщность этого явления вовсе не означает, что оно в одинаковой степени представлено в обществах разного формационного уровня. И в частности, связь между потестарно-политической и ритуальными формами культуры в докапиталистических социальных организациях неизмеримо более прочна и всестороння, нежели в обществе капиталистическом — в таких организациях она практически неразрывна. Здесь власть, потестарная или политическая, как правило, сочетается с властью ритуальной, а последняя образует одну из самых важных частей соционормативной культуры, отличающей данное общество от других.

Такое сочетание оказывается тем более прочным, чем ниже в стадияльном отношении находится рассматриваемый социальный организм. Например, связь политической и ритуальной власти в обществе феодальном при всей ее значимости все же ниже, чем в период перехода от доклассового общества к классовому, когда общественный организм достигает такого (по распространенному в американской литературе определению) уровня социокультурной интеграции<sup>27</sup>, как вождество. Некоторые исследователи вообще полагают, что как раз соединение духовной и светской власти в одних руках образует типическую черту этой формы социально-политической организации. Правда, справедливости ради нужно сказать, что еще в 1940 г. А. Р. Рэдклиф-Браун, не пользуясь понятием вождества, а просто основываясь на сравнительном исследовании ряда африканских традиционных обществ (и не только их), говорил о том, что в подобных случаях соединение в руках вождя политической (точнее — потестарной) должности с ритуальной надлежит рассматривать не как единение разных функций, но как аспекты единой функции управления обществом<sup>28</sup>.

Другими словами, речь идет опять-таки о проявлениях определенной нерасчлененности такой сферы специфически человеческой деятельности, как регулирование функционирования общественного организма. И коль скоро верования и связанные с ними обряды составляют одну из главных сфер проявления этнической специфики, их органическая связь с потестарно-политической организацией способствует этнической специфичности последней и с этой стороны.

Конечно, говоря об этнической специфике в применении к потестарно-политической культуре, всегда следует помнить, что специфичными могут быть, строго говоря, лишь формы ее выражения, так как задача этой части культуры в целом едина вне зависимости от конкретных особенностей того или иного общественного организма: регулирование его нормальной деятельности как самовоспроизводящейся системы. Различие между обществами в этом плане сводится только к одному принци-

<sup>27</sup> См.: J. H. Steward. Theory of culture change. The methodology of multilinear evolution. Urbana, 1955, p. 43—56; E. R. Service. Primitive social organisation: an evolutionary perspective. N. Y., 1971.

<sup>28</sup> A. R. Radcliffe-Brown. Preface.—«African political systems». Ed. M. Fortes, E. E. Evans Pritchard. London, 1940, p. XXI. См. также: E. R. Service. Origins of the State and civilisation. The process of cultural evolution. N. Y., 1975, p. 93—94, 294—295; R. Cohen. Introduction.—R. Cohen, E. R. Service (eds.). Origins of the State. The anthropology of political evolution. Philadelphia, 1978, p. 16; H. J. M. Claessen, P. Skalnik (eds.). The early States. The Hague, 1978.

пиальному моменту — разнице между доклассовой и классовой стадиями развития. Соответственно, здесь и проходит граница между потестарной и политической культурами.

Но потестарно-политическая культура — не только защитный механизм культуры того или иного этносоциального организма. По мере расширения границ потестарной, а тем более раннеполитической структуры (а это явление весьма типично для эпохи перехода от доклассового к классовому обществу), она начинает оказывать заметное ускоряющее воздействие на динамику культурных изменений в рамках как той этнической общности, которая объединена данной структурой, так и тех, с которыми эта общность вступает в контакты при таком расширении. И больше того, в ходе складывания предклассовых (вождества, военнотемократические формы организации) и раннеклассовых структур потестарной и раннеполитической культуры все чаще становятся средством распространения культуры данной этнической общности на все более обширную территорию, притом все чаще насильственным путем.

Здесь, как и во всех других случаях, воздействие носит диалектический характер. Принципиальный его механизм вполне очевиден. С одной стороны, расширение границ потестарной или политической системы увеличивает возможности культурного дрейфа — накопления в культуре случайных изменений, ведущего затем к существенному ее изменению<sup>29</sup>. С другой же стороны, такой дрейф происходит и в самой потестарной или политической культуре: взаимодействие с другими культурами ведет к изменению этнически специфичных форм организации отношений власти и властвования у расширяющего свою территорию этносоциального организма (ЭСО)<sup>30</sup>. Дрейф может заметно ускориться при наличии своего рода этнической и связанной с нею потестарно-политической непрерывности, довольно характерной для общественных организмов, в которых эволюция потестарной структуры находится еще на низком уровне<sup>31</sup>. Достаточно показательно для такого процесса общество алуров — нилотского народа, живущего по обе стороны границы между Угандой и Заиром. Именно их этнопотестарные группы послужили в 50-х годах основой для созданной Э. Саутхоллом концепции «сегментного государства», т. е. пирамидальной потестарной структуры, образованной множеством «фокусов» власти, повторяющих на нижних уровнях организацию власти на вершине пирамиды, притом что контроль такого центра над местными сегментами крайне незначителен, а самые удаленные от него из их числа могут одновременно подчиняться какому-то другому центру<sup>32</sup>.

Всякий процесс взаимодействия включает две стороны, принимающие в нем участие. Взаимодействие потестарно-политических культур разных этнических общностей не представляет исключения из этого правила. В данной связи возникает довольно любопытный вопрос: как реагируют на такое взаимодействие различные стороны потестарно-политической культуры вступающих в контакт ЭСО? Или же, в иной формулировке, в какой степени неизбежные изменения проявляются в разных областях этой культуры, как такие изменения выражаются в выполняемых ею в обществе функциях?

По-видимому, исходным пунктом для попытки ответить на такой вопрос должен послужить тот бесспорный принцип, что при контакте двух

<sup>29</sup> M. J. Herskovits. Man and his works. The science of cultural anthropology. N. Y., 1949, p. 581—585.

<sup>30</sup> F. Eggan. Cultural drift and social change.—F. Eggan. Essays in social anthropology and ethnology. Chicago, 1975, p. 259—262.

<sup>31</sup> См.: Н. Н. Чебоксаров. Указ. паб., с. 101; E. R. Service. Origins of the State and civilisation, p. 64.

<sup>32</sup> A. W. Southall. Alur society. A study in processes and types of domination. Cambridge, 1953, p. 243, 248—249, 252—253.

культур реципиент воспринимает из культуры-донора лишь те ее элементы, к которым он подготовлен своим собственным развитием. Принцип этот, сформулированный в применении к явлениям культуры еще философами Просвещения, получил широкое признание в отечественной и зарубежной науке<sup>33</sup>. Можно, таким образом, предполагать априорно, что на выполнение разных функций потестарно-политической культуры контакты с такой же культурой иных ЭСО влияли по-разному.

Бесспорно, например, что легче всего усваивались новшества в сфере инструментальной; к тому же их легче обнаружить при исследовании. Речь идет прежде всего о том, что такие факторы, как заимствование более эффективных видов вооружения, существенно повышали действенность той или иной потестарной или политической структуры, причем в большей или меньшей мере — в ущерб соседям. На это не раз обращали внимание в применении, скажем, к африканским потестарным и раннеполитическим образованиям предколониальной эпохи<sup>34</sup>. Но это лежит более или менее за пределами интересующего нас предмета, поскольку здесь взаимодействовали общества предклассового или раннеклассового уровня с капиталистической Европой, в крайнем случае — с высокоразвитым феодализмом Северной Африки. Дело было не просто в повышении эффективности, но в коренной ломке и трансформации сначала потестарно-политической, а затем (и очень скоро!) и всей социальной структуры.

Для нас более интересны результаты контактов между обществами докапиталистическими, более того — предклассовыми и раннеклассовыми, когда технологические заимствования не могли бы резко и в короткое время существенно изменить относительное равновесие между контактирующими ЭСО. Поэтому ограничимся рассмотрением того, как и в какой мере эти контакты могли воздействовать на такие функции потестарно-политической культуры, как коммуникативная, сигнификативная и нормативная. Точнее — насколько восприимчивы оказывались сферы действия этих функций к влияниям со стороны.

По-видимому, в наименьшей степени подвергалась изменению первая из них. Ведь взаимодействие с другим ЭСО примерно одинакового уровня развития не требует сколько-нибудь заметного изменения коммуникативной сети данного общества, во всяком случае в том, что касается его внутренней жизни. Правда, параллельно с этим происходило расширение такой сети вовне за счет необходимых связей с другими этническими общностями. Но плотность новых звеньев, особенно на первых порах, намного ниже; к тому же в них включается несравненно меньшее число людей, входящих в данный ЭСО, нежели во внутренние участки сети.

В то же время должна была заметно увеличиться роль сигнификативной функции: расширение коммуникативной сети вовне при всей его замедленности угрожало бы в перспективе постепенным «размыванием» этнической специфики, если бы одновременно с ним не происходило укрепление механизмов, отграничивающих внутренние звенья от внешних. И точно так же должна была возрасти интенсивность реализации нормативной функции потестарно-политической культуры, ибо та же самая угроза «размывания» этнической границы требовала определенного ужесточения контроля над соблюдением стереотипов индивидуального и массового поведения, характерных для данной общности.

<sup>33</sup> См., например: «Первобытная периферия классовых обществ до начала великих географических открытий (проблемы исторических контактов)». М., 1978; *H. A. R. Gibb. The influence of islamic culture on Medieval Europe.* — «Bulletin of the John Rylands Library», 1955—1956, № 38, p. 82—98; *M. Rodinson. Dynamique de l'évolution interne et des influences externes dans l'histoire culturelle de la Méditerranée.* — «Actes du I Congrès d'Etudes des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère». Publ. M. Gallaï, D. R. Marshall. Alger, 1973.

<sup>34</sup> См., например: *J. Goody. Technology, tradition, and the State in Africa.* London, etc., 1971.

Но возрастание значения двух последних функций никоим образом не означало, что они одинаково легко допускали в сферу своего действия новшества, с которыми ЭСО знакомился при контактах. Насколько можно судить по известному фактическому материалу, да и чисто логически в наибольшей степени усваивались новые элементы в сфере сигнификативной. Но при этом они в большей или меньшей степени переосмысливались, приспосабливались к условиям и потребностям общества-реципиента. Иначе говоря, легче всего обновлялись и дополнялись, как это ни покажется на первый взгляд парадоксальным, как раз те стороны потестарно-политической культуры, которые должны были символизировать именно данную коммуникативную сеть, отличая ее от других. Но в то же самое время самую эту сеть отличала особая устойчивость, которая поддерживалась бесперебойным на первых порах функционированием традиционной социальной нормы.

Сказанное можно достаточно хорошо проиллюстрировать, скажем, на примере этнопотестарных и раннеполитических образований суданско-сахельской зоны Африки. Принятие ислама правящей верхушкой средневековых Мали, Канема-Борну или Сонгай не сопровождалось, особенно в первое время, сколько-нибудь заметным изменением коммуникативной и нормативной сфер потестарной или политической культуры, хотя все внешние признаки мусульманской государственности присутствовали на самых высоких уровнях управления. Здесь очень ясно проявлялась внешняя ориентация заимствований в сигнификативной сфере: исламизация затрагивала прежде всего тех, кто имел непосредственные контакты с мусульманским миром. Внутри же общества продолжали в полной мере действовать традиционные нормы, а сама коммуникация в нем практически не подвергалась сколько-нибудь ощутимым изменениям<sup>35</sup>.

Заслуживает обсуждения и такой вопрос, как соотношение потестарно-политической культуры с иерархическим характером этнических общностей. Таксономические единицы такой иерархии представляют разные уровни этнических общностей<sup>36</sup> — имеются в виду такие единицы, которые обладают значимым комплексом этнических характеристик и черт. Они могут варьировать от микроэтнических — семьи, до макроэтнических, например, союза племен. Потребность управления существует на всех этих уровнях, на всех она удовлетворяется теми или иными формами отношений властвования, хотя потестарный или политический характер эти отношения, как уже говорилось, приобретают лишь начиная с определенного уровня.

Но сфера распространения потестарно-политической культуры в целом не совпадает с иерархией этнических общностей. Больше того, поскольку основные представления, связанные с потестарной или политической культурой общества, индивид получает в процессе социализации, оказывается, что едва ли не главными хранителями традиций такой культуры выступают прежде всего семья и непосредственно надсемейный уровень организации; в докапиталистических обществах это чаще всего — община или семейно-родственная группа в той или иной ее форме. Именно здесь вырабатывается та часть субъективного элемента потестарно-политической культуры, которую американские политологи называют «первичными политическими представлениями» (*primitive po-*

<sup>35</sup> См., например: *J. C. Froelich*. Essai sur les causes et méthodes de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest du XIe siècle au XXe siècle.— «Islam in Tropical Africa. Studies Presented and Discussed at the Fifth International African Seminar, Ahmadu Bello University, Zaria, January 1964». Ed. with an introduction I. M. Lewis. London, 1966; *B. Stepniewska*. Portée sociale de l'Islam au Soudan Occidental aux XIVe—XVIe s.—«Africana Bulletin», 1971, № 14.

<sup>36</sup> *Ю. В. Бромлей*. Этнос и этнография, с. 125—126; *В. Ф. Генинг*. Этнический процесс в первобытности. Опыт исследования закономерности зарождения и раннего развития этноса. Свердловск, 1970, с. 40—41.

litical beliefs)<sup>37</sup>, т. е. та начальная система взглядов и ценностей, которую можно определить как потестарно-политическое сознание и самосознание. Оно входит в обыденное сознание, представляющее в свою очередь один из компонентов «этнического слоя культуры», по определению Ю. В. Бромлея<sup>38</sup> (хотя и не совпадает с ним целиком). Следует иметь в виду, что потестарное сознание присутствует у членов даже таких обществ, в которых трудно заметить сколько-нибудь оформленную потестарную структуру, хотя оно и не всегда может быть выявлено при опросе этих людей исследователем как более или менее целостная система взглядов именно по этим проблемам. Только в таком смысле и следует понимать заявление, скажем, Л. Боханнан, что сегментная организация народа тив (Нигерия) держится именно тем, что у тив нет понятий «политика» и «политический» в привычном для европейца смысле<sup>39</sup>.

Точно так же не совпадают потестарно-политическая культура общества и его потестарно-политическая структура, хотя, как уже не раз говорилось, последняя может рассматриваться как концентрированное выражение первой. Такое несопадение обусловлено тем, что в них преимущественно представлены информационные связи разного характера. Как показали в свое время С. А. Арутюнов и Н. Н. Чебоксаров, информационная сеть социальной общности построена главным образом на горизонтальных, т. е. синхронных связях. В общности же этнической преобладают инфосвязи диахронные, т. е. вертикальные<sup>40</sup>. Конечно, абсолютизировать это различие невозможно: взаимоотношения информационных связей разного типа диалектичны, диахронные и синхронные связи неизбежно в какой-то степени переплетаются в социальной практике.

В интересующем нас случае потестарно-политическая организация общества образует важнейшую составную часть его социальной структуры в целом. В этом своем качестве она предстает перед исследователем как система связей преимущественно синхронных, горизонтальных. В то же время потестарно-политическая культура общества, входя в состав культуры данного ЭСО, включена в систему главным образом диахронных, вертикальных связей.

На пересечении этих двух систем находятся определенные присущие данному обществу традиции потестарно-политической организации. Они, с одной стороны, обеспечивают преемственность в развитии организации власти и отношений властвования; в этом своем качестве они образуют едва ли не важнейшую часть потестарно-политической культуры. Но, с другой стороны, эти же традиции служат одним из самых действенных элементов, скрепляющих потестарно-политическую организацию, т. е. систему инфосвязей, в основном синхронную.

Такого рода традиции обладают заметной относительной самостоятельностью, и это им обеспечивает значительно большую способность к тому, чтобы усваиваться общностями иной культуры сравнительно с другими элементами культуры данного этноса. Правда, непременным исходным условием служит при этом стадильная близость вступивших в контакт ЭСО: в этом случае различные сферы потестарно-политической культуры, а не одна только сфера действия сигнификативной функции ее, оказываются более проницаемы для влияний извне. При этом помимо стадильной близости немалую роль могут играть сходные природ-

<sup>37</sup> S. Verba. Указ. раб., с. 518, 519, прим. 5.

<sup>38</sup> Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография, с. 75.

<sup>39</sup> L. Bohannan. Political aspects of Tiv social organisation.— «Tribes without rulers. Studies in African segmentary systems». Ed. by J. Middleton and D. Tait. London, 1958, p. 65.

<sup>40</sup> С. А. Арутюнов, Н. Н. Чебоксаров. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества.— «Расы и народы», 2, М., 1972, с. 19.

ные условия, обуславливающие сходство хозяйственно-культурного типа, к которому принадлежат контактирующие ЭСО.

Результатом такого сочетания социальных и природных факторов могло быть складывание своего рода макропотестарных или даже макрополитических общностей вокруг какого-либо одного центрального ЭСО. При этом прямая политическая гегемония последнего вовсе не была обязательной, не говоря уже о непосредственном подчинении ему других общностей. В таких обстоятельствах правильнее будет, видимо, говорить не столько о макрообщностях, сколько об определенных потестарно-культурных или политическо-культурных регионах или «политических пространствах», по довольно удачному определению сенегальского исследователя П. Дианя, разрабатывавшего это понятие на материалах Западной Африки, бассейна Конго и Центрального Судана<sup>41</sup>. В таких «пространствах» преобладали традиции и формы потестарно-политической организации, которые в наибольшей степени находили свое выражение в каком-то для данного пространства центральном ЭСО, дальше других продвинувшемся в своем социально-политическом развитии.

Одна из главных составных частей потестарно-политической культуры — традиции потестарно-политической организации — оказывается особо действенной и важной на переходе от общества доклассового к классовому, т. е. как раз в пору постепенного превращения потестарной культуры в раннеполитическую. Именно они обеспечивали социальной верхушке, постепенно трансформировавшейся в эксплуататорский класс, технические возможности, с одной стороны, монополизации функции управления обществом, а с другой — соответствующего перераспределения общественного продукта в пользу этого нарождающегося класса. И начинается этот важнейший качественный скачок от потестарной культуры к политической на сей раз с нормативной функции, так как именно в ее составе особо выделяется необходимость специализации внутреннего подавления, обретающей уже относительную самостоятельность (что и находит отражение в соответствующей специализации связанного с подавлением участка общей коммуникативной сети ЭСО). Как уже сказано, такая относительная самостоятельность образует в этом плане главное отличие политической культуры от потестарной.

Рубеж перехода от доклассового общества к классовому отмечен и таким важным явлением, как возникающая возможность отделить политическое сознание от этнического. Теоретически говоря, эти составляющие субъективного элемента культуры могли полностью совпасть лишь на сравнительно коротком историческом промежутке: когда этническая общность — этникос — приобретала социально-потестарные функции. Иными словами, на уровне такой формы общественной организации, как племя<sup>42</sup>. Но уже на уровне союза племен — ЭСО и этнопотестарного организма предклассовой эпохи — в потестарной культуре входящих в такой организм индивидов появляется в качестве неотъемлемого элемента определенная двойственность, вернее, разграничение этнической принадлежности как своей связи с конкретным племенем и принадлежности потестарной — связи с определенным этнопотестарным организмом, каковым в данном случае оказывается союз племен. Бесспорно, эти формы сознания дифференцировались достаточно медленно, ощущение своей связи с племенем, с его ценностями и символами, обрядностью и поведенческими нормами (т. е. со всем, что образует сигнификативную и нормативную сферы потестарной культуры) на первых порах

<sup>41</sup> P. Diagne. Pouvoir politique traditionnel en Afrique Occidentale. Essai sur les institutions politiques précoloniales. Paris, 1967.

<sup>42</sup> Для интересующего нас здесь круга вопросов не имеет существенного значения «первичный» или «вторичный» характер племени, оживленно дебатруемый в последние годы в западной науке.

было намного сильнее чувства связи с надплеменной формой организации. Важнейшую роль играло здесь то, что коммуникативная сеть племени намного плотнее, чем такая сеть союза племен.

Бесспорно, однако, и то, что по мере складывания новых форм этнических общностей, характерных для раннеклассового общества (например, первичные народности), раннеполитическое сознание и самосознание начинали перерастать первоначальный этнический уровень, т. е. уровень племени или соплеменности. Они все более становились осознанием принадлежности к определенной раннеполитической общности, границы которой чаще всего перекрывали границы данного ЭСО, становившегося одновременно частью новой народности. Сложение такого раннеполитического сознания и самосознания сплошь и рядом опережало складывание этнического самосознания на новом уровне этнического развития. Тем самым оно как бы становилось предпосылкой формирования нового иерархического уровня этнического сознания и самосознания. С точки зрения историко-культурной, этот процесс можно рассматривать как дифференциацию разных сфер культуры вообще, как выделение отдельных специализированных ее областей из единой недифференцированной культуры родового общества по мере усложнения структуры последнего и соответственно усложнения управления им.

Такая дифференциация сфер культуры, вычленение культуры раннеполитической и обретение ею относительной самостоятельности в немалой степени ускорялись в тех случаях, когда субъективные моменты политической культуры—раннеполитическое сознание и самосознание—имели тенденцию к тому, чтобы ассоциироваться с осознанием принадлежности к иным надэтническим общностям, например к профессиональным. В качестве примера можно привести распространение форм политической культуры, порожденной исламом. Я имею в виду такие ее элементы, как подчеркнуто теократический характер политической организации, сочетание в лице правителя политического руководителя и имама—главы религиозной общины, универсалистские тенденции к противопоставлению мусульманской общины в целом как единого организма всем прочим, иноверным, народам и государствам. Конечно, все эти признаки были реально действующими лишь на начальном этапе мусульманских завоеваний (именно тогда, когда понятие «мусульманин» более или менее совпадало с понятием «араб»). Позднее, когда в состав мусульманского мира вошли области с неизмеримо более высоким уровнем общественного и политического развития, чем в Аравии VII в., практика управления и халифатом и теми независимыми владениями, на которые он скоро начал распадаться, все более отклонялась от теории. Но сама эта теория оставалась, да и сейчас еще остается (достаточно напомнить хотя бы о революционных событиях 1978—1979 гг. в Иране!) неотъемлемой частью символов и ценностей мусульманской политической культуры, каким бы модификациям последняя ни подвергалась.

Впрочем, история мусульманских завоеваний в раннем средневековье заставляет задуматься и над такой проблемой, как процесс и ближайшие результаты взаимодействия ЭСО, каждый из которых обладает собственной потестарной или политической культурой. Эта проблема возникает при формировании практически любой полиэтнической политической общности, а также и в контактных зонах различных ЭСО даже в тех случаях, когда не происходит сложения такого «плюралистического» общества. В принципе мы имеем здесь дело с частным случаем более общей проблемы культурных контактов.

Решение ее в общем виде, т. е. сложение в конечном счете культуры, вобравшей в себя и творчески переработавшей элементы составивших ее более ранних культур, в сфере потестарно-политической будет таким же. И точно так же формированию единой культуры предше-



этот этап бикультурализма, в данном случае — биполитизма. Но биполитизм, по-видимому, гораздо чаще, чем бикультурализм в этих сферах, принимает форму сосуществования и взаимодействия потестарных или политических субкультур. Здесь необходимо иметь в виду, что в рамках раннеполитических культур даже при наличии двух субкультур их равенство — вариант скорее исключительный, чем общее правило.

Объяснение этому следует искать в том, что в сфере политической культуры решающее значение имеет уже не этническая специфика, а характер классовый. Преобладание получает всегда политическая культура более сильной в социально-классовом смысле группы, тем более масса. Тезис В. И. Ленина о существовании в любом обществе с антагонистическими классами двух классово детерминированных культур<sup>43</sup>, пожалуй, нигде (кроме, конечно, идеологической сферы) не проявляется с такой остротой, как в политической культуре. При этом, строго говоря, эндогенное или экзогенное происхождение такого политическо-бикультурализма не столь уж существенно: в обоих случаях результатом оказывается противостояние двух антагонистических политических культур — эксплуататоров и эксплуатируемых. Однако бесспорно, разнотипный характер господствующего класса и трудящихся, как правило, обострял такое противостояние и в любом случае придавал ему достаточно важные оттенки, отсутствующие в тех условиях, когда политический бикультурализм складывался внутри одной этнической общности.

Кроме того, в раннеклассовом обществе такое противостояние двух политических субкультур в рамках единого политического организма приобретает этническую окраску гораздо чаще, нежели на более высоких уровнях общественного развития. Очень характерно, скажем, в этом смысле европейское средневековье, как раннее — например, вестготы в Испании, — так и позднее. Немало примеров тому знал развитый феодальный феодализм: назову хотя бы Прибалтику с политическими культурами немецкого дворянства и эстонского и латышского крестьянства, или славянские земли Венгерской короны, или балканские владения Османской империи. В последнем случае внутри политической культуры господствовавшего класса тоже противостояли две субкультуры, пусть и не антагонистические — турок и местных феодалов. Практически до наших дней сохранялись такие явления в Тропической Африке. Например, в Межозерье — историко-культурном регионе, характеризующемся и определенным единством форм потестарно-политической организации. Здесь взаимодействие этнических общностей, имеющих каждая свою потестарную культуру, обычно вело в конечном счете к сложению раннеклассовой политической культуры, в какой-то степени интегрировавшей разнородное население в единый социально-политический (а впоследствии — и этносоциальный) организм. Яснее всего можно наблюдать на примере доколониальной Руанды, где с полной полнотой и ясностью проявлялись эксплуататорские отношения. Здесь на уровне всего общества сложилась определенная система политических символов и ценностей, освящавшая сформировавшуюся непотестарную структуру<sup>44</sup>. Но в рамках этой раннеполитической культуры функционировали две антагонистические раннеполитические культуры — тутси и хуту, и события рубежа 50—60-х годов убедительно показали их антагонистический характер и то, что взаимодополнительность субкультур вовсе не означала примирения носителей низшей

<sup>43</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 24, с. 120—121.

<sup>44</sup> J. J. Maquet. The premise of inequality in Ruanda. A study of political relations Central African kingdom. London etc., 1961, p. 104—159; L. de Heusch. Le Rwanda civilisation interlacustre. Etudes d'anthropologie historique et structurelle. Bruxelles 1966, p. 403—459.

из них с навязанными им силой нормами единой социально-политической системы.

Точно так же формирование единой политической культуры не означает примирения с нею носителей низшей из двух составивших ее субкультур (низшей по общественному статусу) и в исследованном Ф. Солцмэном «прото-государстве» Кухак в Иранском Белуджистане. Как и в Руанде, оно образовалось в результате подчинения кочевниками-белуджами оседлого земледельческого населения — шахри и полного отчуждения у них права распоряжаться важнейшей в здешних природных условиях частью производительных сил — водными ресурсами. Такая раннеполитическая по своему характеру система сложилась в обстановке, когда она была необходима обеим сторонам. Но необходимость эта вовсе не означала равенства положения: кочевники не могли обойтись без продуктов земледелия, а земледельцы — без определенного ограничения угрозы грабежа со стороны кочевников. Или, говоря словами Солцмэна, потому, что белуджи от такого объединения получали выгоду, а у шахри просто не было выбора<sup>45</sup>. В этом смысле необходимость системы господства-подчинения признана всеми, и это признание образует составную часть субъективного элемента складывающейся политической культуры. Но отсюда вовсе не следует, что шахри перестали выражать недовольство существующим положением вещей, утверждая, что и белуджи и опирающийся на их военную силу нынешний правитель Кухака занимают свое привилегированное положение незаконно, т. е., иначе говоря, в противоречие с социально-политическими нормами, существовавшими в обществе земледельцев к моменту установления нынешней системы в начале нашего столетия<sup>46</sup>.

При образовании плюралистичных этнополитических общностей из разных ЭСО, обладающих собственными потестарными или политическими культурами, складывание новой, интегрированной политической культуры (даже при сохранении внутри ее отдельных субкультур) заметно облегчается тогда, когда объединяемые ЭСО принадлежат, скажем, к одной и той же конфессиональной макрообщности. Это, например, очень убедительно продемонстрировал Дж. Пэден в своей работе о становлении на мусульманской конфессиональной основе единой политической культуры в эмирате Кано, населенном хауса, фульбе, арабами и берибери<sup>47</sup>.

Впрочем, при всей действенности конфессионального фактора как ускорителя политико-культурной интеграции разнотничного населения такая интеграция оказывается не менее возможной и тогда, когда интегрируемые общности придерживаются совершенно разных верований. В этом смысле очень интересно исследование хаусанского общества южных районов Республики Нигер, проделанное Г. Никола. Здесь в итоге взаимодействия древнего автохтонного населения, сохранившего свои традиционные верования — *анна*, и пришедших позднее мусульман-хауса сложилась «синкретическая общность, интегрирующая элементы двух наличных культур и добавляющая к ним элементы, возникшие из этой переплавки... Отсюда местная культура состоит из совокупности двух „субкультур“, взаимодополняющихся и имеющих облик разных культур»<sup>48</sup>. Но при совершенно очевидных культурных различиях это общество оказывается тем не менее достаточно сплоченным в составе

<sup>45</sup> Ph. C. Salzman. The Proto-State in Iranian Baluchistan.—R. Cohen, E. R. Service (eds.). *Origins of the State*, p. 138—139.

<sup>46</sup> Ph. C. Salzman. Указ. раб., с. 127—128.

<sup>47</sup> J. N. Paden. Указ. раб., с. 387—397.

<sup>48</sup> G. Nicolas. *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société hausa*.—«Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie», t. LXXVIII. Paris, 1975, p. 18.

единого традиционного государственного образования с центром в Маради<sup>49</sup>.

Наконец, еще один вариант итогов взаимодействия разных потестарно-политических культур может представить в том же суданско-сахельском «политическом пространстве» традиционный султанат Багирми. Здесь тоже были объединены несколько этнических общностей, в результате чего ислам наложился на традиционную культуру автохтонного населения. Но в отличие от Кано или Маради и несмотря на то, что сами жители Багирми считают себя правоверными мусульманами, ислам не внес практически сколько-нибудь заметного мусульманского оттенка ни в потестарную культуру народа барма, ни в традиционный ритуал<sup>50</sup>.

Принципиально иной этап в контактах различных политических культур начинается столкновением потестарно-политической культуры докапиталистического общества с капиталистической политической культурой. Таким столкновением отмечена вся история развития колониализма, в особенности же с начала XIX в. до распада колониальной системы после второй мировой войны. Трудности, связанные с жизненной необходимостью трансформировать как сохранившиеся еще частично традиционные потестарно-политические структуры, так и политические структуры, характерные для колониального общества, в соответствии с требованиями современной эпохи, составляют наряду с социально-экономическими проблемами один из самых опасных источников политической нестабильности во многих развивающихся странах. Но эта проблема, отличающаяся исключительной сложностью, нуждается в специальном рассмотрении.

В заключение следует сказать, что в рамках одной статьи невозможно, конечно, разрешить все проблемы, связанные как с самим понятием потестарно-политической культуры, так и с различными аспектами его применения в этнографическом исследовании. Такая задача не ставилась, и не могла ставиться. Имелась в виду попытка сформулировать в общем виде лишь некоторые из этих проблем и показать важность их дальнейшего изучения для этнографической науки.

#### **THE POTESTARIAN AND POLITICAL CULTURE OF PRE-CAPITALIST SOCIETIES (INTRODUCING THE PROBLEM)**

The paper deals with a set of cultural phenomena expressing the power-and-authority relations in traditional societies as well as with their impact on ethnic processes and structures.

The following topics are discussed:

- the concept of potestarian and political culture as applied to ethnographic research and its functions in the latter;
- potestarian and political culture as a defensive machinery of ethnic culture;
- the ethnic character of potestarian and political culture itself;
- potestarian and political cultures and subcultures in polyethnic societies.

<sup>49</sup> Там же, p. 523—545.

<sup>50</sup> V. Paques. Le Roi pecheur et la Roi chasseur. Strasbourg, 1977, p. 60—62.

**Н. В. Юхнева**

## **ОБ ЭТНИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ ИЗУЧЕНИЯ НАСЕЛЕНИЯ ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО ПЕТЕРБУРГА**

При изучении дореволюционного Петербурга важное место должна занимать этническая проблематика<sup>1</sup>. Пестрота этнического состава характерна для населения столиц, крупных культурных и промышленных центров, портов (Петербург был одновременно и тем, и другим, и третьим), тем более — в многонациональной стране. Кроме того, Петербург был расположен не в центре, а на периферии расселения русских, там, где они граничили с другими народами. Все это привело к тому, что в населении Петербурга на всем протяжении его истории значительный процент составляла нерусская прослойка. Об этом пишет В. И. Ленин, анализируя данные о родном языке учащихся начальных школ, собранные в 1911 г. по Петербургскому учебному округу в целом и, в частности, по Петербургу: «Таковы сравнительные данные. Они показывают громадную национальную пестроту населения, — хотя относятся к одному из наиболее великорусских районов России. Сразу видна наибольшая пестрота крупного города С.-Петербурга. Это — явление не случайное, а закон капитализма во всех странах и всех концах мира»<sup>2</sup>.

Вместе с тем, Петербург всегда оставался русским городом, как по национальности подавляющего большинства населения, так и по доминированию русской культуры.

Этническая проблематика на материале русского города периода капитализма специально еще почти не разрабатывалась. Что же касается собственно Петербурга, то не только этнические процессы, протекавшие в нем, но даже этнический состав его населения не изучен.

Работа была начата, как это обычно принято в этнографических исследованиях, с анализа формирования населения, его этнического состава, социальной структуры и расселения, без чего невозможно изучение этнографии Петербурга. Результаты кратко изложены в двух

---

<sup>1</sup> О значении этнической проблематики для изучения городского населения см., например, следующие работы: М. Г. Рабинович. Некоторые проблемы этнографического изучения русского феодального города, М., 1964 (Доклад на VII МКАЭН); *его же*. Очерки этнографии русского феодального города, М., 1978; В. Ю. Крупянская, М. Г. Рабинович. Этнография города и промышленного поселка. — «Сов. этнография», 1964, № 4, с. 118—125; В. В. Покишевский. Этнические процессы в городах СССР и некоторые проблемы их изучения — «Сов. этнография», 1969, № 5, с. 3—15; «Современные этнические процессы в СССР», М., 1975, с. 135—155; Н. В. Юхнева. Изучение города как этнографическая проблема. — «Этнографические исследования Северо-Запада СССР», Л., 1977, с. 141—147. Считаю необходимым исправить здесь невольно вкрадшуюся в последнюю статью ошибку: в ней на с. 146 приведено одно из положений вышеупомянутого доклада М. Г. Рабиновича (1964, с. 4) — о неизбежной ассимиляции национальных меньшинств в городском населении, в составе которого преобладает одна национальность, сплоченная в культурном и этническом отношении, — но отсутствует ссылка на нее.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 24, с. 220.

разделах настоящей статьи. Последний раздел посвящен этническим процессам; в нем я хочу лишь поделиться некоторыми предварительными соображениями по этой проблеме. Хронологически исследование охватывает последнюю треть XIX — начало XX в.

### ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ ПЕТЕРБУРГА И ЕГО ДИНАМИКА <sup>3</sup>

1. Получить точные и исчерпывающие данные об этническом составе петербургского населения последней трети XIX — начала XX в. не так просто, несмотря на то, что в период 1869—1910 гг. в Петербурге было проведено шесть переписей <sup>4</sup>. Дело в том, что материалы переписей не могут полностью удовлетворить исследователя. Одна из причин — недостаточно точное употребление некоторых этнонимов. Так, этноним «русские» употреблялся в двух смыслах — и в его теперешнем значении, и как обобщенное наименование трех восточнославянских народов. Финны Петербургской губернии присоединялись то к эстонцам, то к финнам. Вторая причина, по которой данные дореволюционных переписей нельзя считать удовлетворительными — это отсутствие сведений об этнической принадлежности, которые заменены сведениями о родном языке. Из-за этого к немцам отнесены, кроме собственно немцев, австрийцы, швейцарцы, а также небольшие группы эстонцев, латышей и евреев, считавших родным немецкий язык. В числе русских учтены представители почти всех национальностей, перешедшие на русский язык, хотя и не утратившие национального самосознания.

Вследствие этого пришлось провести большую работу для уточнения (а иногда и полной реконструкции) численности разных национальных групп. Приведу только один пример. Данные о численности белорусов и украинцев в переписях абсолютно недостоверны. Для их реконструкции пришлось воспользоваться сведениями о месте приписки жителей Петербурга крестьянского сословия. Украинцев и белорусов ищем среди выходцев из тех губерний, где живут эти национальности. Однако сложность заключается в том, что население этих губерний неоднородно в этническом отношении. Можно принять условно, что доля белорусов и украинцев среди жителей Петербурга, приехавших из той или иной губернии, соответствует доле этих национальностей среди крестьян данной губернии. Однако известно, что уровень миграционной активности разных этнических групп неодинаков. Пришлось заняться реконструкцией миграционной активности и уже на этой основе восстанавливать численность белорусов и украинцев. Объяснить здесь всю сложную методику реконструкции нет никакой возможности, ограничимся лишь показом результатов этой работы. По переписи в 1881 г. в Петербурге учтено 330 человек с родным украинским языком и 31 — с белорусским, по переписи 1910 г. — соответственно 2,9 тыс. и 2,2 тыс. По реконструкции же получается в 1881 г. около 1,5 тыс. украинцев и около 7 тыс. белорусов, в 1910 г. — 16 тыс. украинцев и почти 70 тыс. белорусов. Разница, как видим, огромная. Как бы ни оценивать степень точности реконструкции, игнорировать ее результаты нельзя.

<sup>3</sup> Более подробно см.: *Н. В. Юхнева. Этнический состав населения Петербурга в конце XIX — начале XX в. — «Этнографические исследования Северо-Запада СССР», с. 192—216.*

<sup>4</sup> «С.-Петербург по переписи 10 декабря 1869 г.», в. 1, 2, 3, СПб., 1872, 1875; «С.-Петербург по переписи 15 декабря 1881 г.», т. I, ч. 1 и 2, т. II, ч. 1—3, СПб., 1883, 1884, 1885; «С.-Петербург по переписи 15 декабря 1890 г.», СПб., 1891; «С.-Петербург по переписи 15 декабря 1900 г.», в. I и II, СПб., 1903; «Петроград по переписи 15 декабря 1910 г.», ч. I и II, б. г.; «Первая всеобщая перепись населения Российской империи», т. XXXVII, город С.-Петербург, тетр. 1 и 2, СПб., 1903. В дальнейшем ссылки на переписи не даются.

II. Основу населения Петербурга составляли русские. В течение исследуемого времени численность их быстро возрастала, но доля в населении не менялась, составляя все время около 82%. Петербург среди всех городов России выделялся обширностью той территории, с которой он притягивал к себе мигрантов. Эта особенность формирования населения Петербурга отмечена В. В. Pokишишевским, который писал: «Нормальный путь развития городов заключался в том, что они возникают в стужках сельского населения, выделяясь из них, как кристаллы в перенасыщенном растворе... Путь этот оказался как бы необязательным для Петербурга, который смог расти, питаясь соками всей России»<sup>5</sup>. И дальше: «„Коренная“ Россия, пробившая себе дорогу к морю, вернувшая в состав нашего государства балтийское побережье и заложившая здесь Петербург, была главным создателем и его промышленности, обеспечив ее основной производительной силой — рабочими кадрами»<sup>6</sup>. Последствия крестьянской реформы, рост железнодорожной сети, развитие промышленности привели к особенно активным передвижениям населения в последнее десятилетие XIX в. и первое десятилетие XX в. Вследствие этого в населении Петербурга, во-первых, все более и более возрастала доля крестьян по происхождению, во-вторых, расширялся район их выхода. Любопытно в этом отношении сравнение с Москвой. Составленные мною в процессе работы карты наглядно показывают, насколько ареал притяжения Петербурга был обширнее ареала притяжения Москвы.

Уроженцы разных губерний приносили в Петербург разные локальные традиции, речь их отличалась диалектными особенностями. Влияние этих традиций было, разумеется, прямо пропорционально доле уроженцев разных губерний в населении Петербурга. В 1869 г. примерно равные доли в населении — от 4 до 7% составляли выходцы из Петербургской, Ярославской и Тверской губерний; от 1 до 4% давали Псковская, Новгородская, Костромская, Московская и Рязанская губернии. С течением времени миграция из всех губерний увеличивалась, хотя и не совсем равномерно. В 1910 г. наивысший процент в населении Петербурга составляли тверичи (13%) и ярославцы (10%); новгородцев, псковичей и выходцев из Петербургской губернии было по 4—7%; еще семь губерний давали от 1 до 4% каждая (Вологодская, Костромская, Московская, Рязанская, Тульская, Калужская, Смоленская, Витебская, Виленская). Таким образом, мы видим, что, как ни обширен был в целом ареал притяжения Петербурга, все же неоднородность пришлого столичного населения не следует преувеличивать: район выхода основной массы деревенских мигрантов охватывал главным образом севернорусскую этнографическую зону с прилегающими к ней районами среднерусской зоны.

Пестрота населения Петербурга усугублялась тем, что в нем, наряду с русскими, жило много иноэтнических групп, составлявших около 18% его населения.

Нерусская часть населения Петербурга только в очень незначительной доле состояла из иностранцев (в 1869 г. — 3,1%, в 1910 г. — 1,2%). Среди иностранцев больше всего было немцев, затем — французов и англичан. Часть иностранцев приезжала в Петербург на короткие сроки — купцы, занятые заграничной торговлей, артисты. Более длительное время жили здесь учителя иностранных языков, ремесленники, хозяева модных ателье и магазинов, владельцы фабрик и заводов, инженеры и управляющие на заводах. Основную же массу нерус-

<sup>5</sup> В. В. Pokишишевский. Некоторые вопросы экономико-географического положения Ленинграда. — «Вопросы географии», сборник 38, М., 1956, с. 108—109.

<sup>6</sup> Там же, с. 116.

ского населения Петербурга составляли российские подданные, представители населявших Российскую империю национальностей.

Со времени основания Петербурга в составе его населения были немцы, шведы, финны. Численность шведов в исследуемое время постепенно падала (с 5 до 3,5 тыс. чел.), а численность финнов и немцев держалась примерно на одном уровне (финнов было постоянно около 20 тыс. чел., немцев — около 45 тыс.). Остальные этнические группы фактически сформировались здесь только в пореформенное время.

Белорусов в начале изучаемого времени было около 5 тыс., но в 1890-ые г. началась их массовая миграция в столицу, вызванная тяжелым экономическим положением крестьян Западного края. В результате их численность к 1910 г. достигла 70 тыс. Белорусы стали самой многочисленной после русских этнической группой в Петербурге. Численность украинцев была меньше (в 1869 г. — меньше тысячи, в 1910 г. — около 16 тыс.), а темпы ее роста — более медленными. Это объяснялось отчасти большей удаленностью Украины от Петербурга, но главным образом тем, что избыточное население украинской деревни находило работу в капиталистическом сельском хозяйстве и развитой промышленности Украины и Южной России. Поляки в конце XIX — начале XX в. среди национальных меньшинств Петербурга занимали по численности второе либо третье место. В 1869 г. поляков было свыше 11 тыс., в 1910 г. уже более 60 тыс. Значительную группу составляли евреи (в 1869 г. — 7 тыс., в 1910 г. — 35 тыс.). Численность эстонцев за это же время выросла от 2 до 20 с лишним тыс. К началу XX в. довольно многочисленные группы стали составлять литовцы и латыши (в 1910 г. — 10 тыс. литовцев и 14 тыс. латышей).

В результате всех этих процессов этническая структура населения Петербурга с 1869—81 гг. до 1900—1910 гг. сильно изменилась. Доля русских, как уже говорилось, оставалась почти стабильной. Однако этнический состав нерусской части населения претерпел большие изменения. В 1869 г. он был в основном немецко-финским. Немцы составляли тогда 40% всех национальных меньшинств, финны — 14%; третье место занимали поляки (10%), четвертое — евреи (6%). К 1910 г. характер этнической структуры оказался совсем иным, чем четыре десятилетия назад. Белорусы и украинцы вместе составляли теперь 29% всех национальных меньшинств. Второй по величине группой стали поляки (17%). Доля немцев значительно уменьшилась, они оказались на третьем месте (13%). Четвертое место заняли евреи (10%). Таким образом, к 1910 г. среди нерусской части населения Петербурга стали преобладать славяне (белорусы, украинцы, поляки). Кроме того, значительно увеличилась доля русскоязычного, хотя и не русского населения. Русскоязычные петербуржцы и представители славянских народов вместе составляли в 1910 г. 57% всех нерусских жителей столицы (против 21% в 1869 г.), а немцы, финны, шведы, эстонцы — 24% (против 62% в 1869 г.).

## ЭТНОСОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА И ХАРАКТЕР РАССЕЛЕНИЯ

I. Социально-профессиональная и классовая структура всего населения большого города и входящих в его состав этнических групп обычно не совпадают. Зависит это от многих факторов. Известную роль играет социальный состав соответствующей национальности на ее основной этнической территории, а также социально-экономические или политические причины, влияющие на склонность к миграциям тех или иных социальных или профессиональных групп. Но главное значение имеют условия, сложившиеся в самом городе — потребность в рабочих руках, темпы развития разных отраслей промышленности. Влияет

также общая социально-экономическая и политическая ситуация в стране.

В России до середины XIX в. сильное сдерживающее влияние на территориальную и особенно социальную мобильность русского крестьянства оказывало крепостное право. Поэтому в начале XVIII в. при создании новой столицы правительству пришлось принять особые меры для обеспечения ее необходимой рабочей силой. Переселяя в Петербург мастеровых из городов и сел, формировали кадры заводских рабочих. Строительные и другие малоквалифицированные рабочие вербовались в основном из крепостных крестьян. Для занятия ремеслами приглашали, кроме русских, также и иностранных мастеров. Последнее было вызвано относительной неразвитостью некоторых ремесел в России (например, часового), а также стремлением ввести в обиход общеевропейскую одежду, мебель, предметы быта. Постепенно ремеслом в Петербурге стало заниматься все больше и больше русских, однако переход в ремесленное сословие был затруднен, и многие русские ремесленники продолжали формально числиться крестьянами. В конце XIX—начале XX в., когда очень возросла мобильность русского крестьянства, ремесленные производства росли уже гораздо медленнее, чем фабрично-заводская промышленность, которая главным образом и поглощала избыточное русское сельское население. В результате в ремесленном производстве национальные меньшинства играли весьма заметную роль, рабочий же класс был гораздо более однородно русским. Правда, в этом отношении, разные отрасли ремесла сильно между собою различались. Приведу данные переписи 1869 г. Были чисто русские производства, среди них — пряничное, сбитенное, квасное, кружевное, иконописное. В других, например, в портняжном — доля русских была равна их доле во всем населении города. И, наконец, в ряде отраслей доля русских была ниже их доли в населении Петербурга (среди ремесленников, изготовлявших часы, оптические и хирургические инструменты, ювелиров). Были профессии, характерные для определенных национальностей: для немцев — булочники, аптекари, для евреев — сапожники, для татар — дворники и торговцы-разносчики, для швейцарцев — часовых дел мастера, для словачков — жестянщики и т. д.

Во многих ремесленных производствах среди хозяев доля русских была ниже, чем среди подмастерьев, учеников и работников. В 1869 г. многонациональным было и петербургское купечество. Русское купечество в то время было сосредоточено главным образом в Москве. В Петербурге среди купцов по сословной принадлежности русских было около 60%. Однако не надо думать, что такова была их доля среди всех торговцев: многие, даже крупные, торговцы числились крестьянами. Этнически неоднородным было в Петербурге и высшее сословие — дворянство. Впрочем, доля русских среди дворян соответствовала их доле во всем населении города (82%). Остальные 18% были главным образом поляки и немцы. Среди интеллигентных профессий высокой долей нерусских (до 35%) отличались врачи и педагоги.

В дальнейшем (в конце XIX в.—начале XX в.) изменения в этническом составе социальных и профессиональных групп шли в направлении постепенного сглаживания этнических различий.

II. Значительный интерес для этнографа представляет расселение национальных групп городского населения — этническая топография города. В зависимости от исторических, экономических и политических условий расселение этнических групп в городе бывает различным. От его характера зависит в большой степени сохранение этнических традиций. Выделяются три наиболее отличающиеся друг от друга типа этнической топографии.



1. В рамках одного поселения существуют как бы два национальных города с дублированием большинства функций. Каждый город живет по своим обычаям; взаимовлияние, хотя и наблюдается, но оно минимально. Эта форма расселения присуща главным образом колониям. В России такой характер имели среднеазиатские города, отчетливо делившиеся на русскую (европейскую) и туземную части<sup>7</sup>.

2. Город имеет единый центр и окраины, функционирует как вполне целостный организм, внутри которого отдельные этнические группы живут сплоченно, образуя анклав среди массы инонационального окружения (кварталы, слободы). В этом случае межэтнические контакты и влияния значительнее, однако внутри каждого этнического микрорайона сохраняются свои традиции и связи. Такой тип расселения был присущ некоторым городам нашей страны в период феодализма<sup>8</sup> (в том числе и Петербургу XVIII в.).

3. Город с дисперсным расселением этнических групп. Такое расселение характерно для эпохи капитализма и наиболее способствует смешению этнических традиций. Однако и в этом случае представители одной национальности, хотя и живут в инонациональном окружении, но часто составляют в определенных районах значительно большую, чем во всем городе, долю. Причины этого явления различны. С одной стороны — инерция предыдущего периода, земляческие связи и национальное предпочтение, заставляющие селиться ближе к своим. С другой — факты социального характера: расселение национальных меньшинств в значительной степени зависит от их занятий и социального статуса. Петербургу конца XIX — начала XX в. был присущ в основном дисперсный тип расселения этнических групп.

Расселение этнических групп изучалось мною на основе переписей, которые дают подразделение на довольно мелкие административные единицы, а также на основе адресных книг и разных литературных источников. Составлено около 150 картограмм.

Расселение национальных групп исследовалось с двух точек зрения — с точки зрения целого, т. е. всего городского населения и как бы изнутри каждой национальной группы. В первом случае выясняется этнический состав населения по районам. Такой подход позволяет уяснить этническую ситуацию в каждой части города, понять межнациональные взаимоотношения, возможности культурных влияний. В результате воссоздаются этническая ситуация и этнические процессы в городе в целом. Во втором случае объектом исследования становится отдельная этническая группа. Так можно изучить расселение любой, даже самой малочисленной группы, пусть она в населении составляет ничтожный процент; этот подход ведет к пониманию судеб данной группы, показывает степень ее сплоченности. Таким путем мы исследовали расселение наиболее многочисленных в Петербурге этнических групп.

Самым неоднородным этнически был центр Петербурга. Но разные части центра различались в этом смысле между собой. Административная и культурная часть центра, населенная родовой и служилой аристократией, а также интеллигенцией, по концентрации нерусского населения занимала второе место. В начале изучаемого периода доля русских здесь была ниже среднепетербургской, в конце — равна ей; состав нерусского населения был по преимуществу немецко-польским (сначала преобладали немцы, в конце соотношение немцев и поляков стало примерно 1:1).

<sup>7</sup> «Современные этнические процессы в СССР», с. 165.

<sup>8</sup> М. Г. Рабинович. Об этническом составе первоначального населения Москвы. — «Сов. этнография», 1962, № 2, с. 11; *его же*. Очерки этнографии русского феодального города, с. 70—72.

Больше всего национальных меньшинств было сосредоточено в двух районах, с юга и севера примыкавших к аристократической зоне. На Васильевском острове помещался научный центр с Университетом, Академией наук, Академией художеств; этот район был также средоточием торговли с заграницей. Здесь всегда наблюдалась очень высокая концентрация жителей нерусских национальностей, среди которых преобладали немцы.

К югу от административного и культурного центра был расположен торгово-ремесленный район. Он как бы делился на две части. Ближе к центру (в районе Казанского собора) селилось больше иностранцев и вообще нерусских. Вначале это были главным образом немцы, а также шведы и финны. На рубеже XX в. здесь повысилась доля русских, а среди иноэтнических групп — поляков и евреев. Вторая часть торгово-ремесленного района (вокруг Садовой улицы и Сенной площади), несколько более удаленная от центра, была по преимуществу заселена русскими. Здесь располагались гостиные дворы и крупнейшие рынки столицы.

Таким образом, если в аристократической части города не было национально-территориального размежевания, то в ремесленной оно очень ощущалось и сохранялось вплоть до 1917 г. То же можно сказать и о расселении купечества. Иностранные купцы, которые вели торговлю с зарубежными странами, жили в западной части города, ближе к порту. Русское купечество, занятое внутренней торговлей, селилось в восточной части города, недалеко от Московского вокзала, связывавшего Петербург с центральной Россией.

Следующий пояс составляли окраины, которые были заселены в основном русскими: рабочий класс Петербурга, как уже говорилось, был наиболее однородным в этническом отношении. Но иноэтнические включения в русский рабочий класс различались по районам. Меньше всего национальных меньшинств было на юге. Из инонациональных групп здесь преобладали белорусы и поляки (последних, в частности, было много на крупнейшем в Петербурге Путиловском заводе). Иностранные рабочие концентрировались на Васильевском острове; впрочем, их было немного. Но на одной из окраин Петербурга (на Выборгской стороне) и среди рабочих была довольно значительна прослойка нерусских, а именно финнов. Район этот непосредственно примыкал к заселенному финнами Карельскому перешейку; здесь же находился Финляндский вокзал, связывавший Петербург с Финляндией.

Этническая карта Петербурга с годами становилась все более однородной. По данным 1910 г. доля русских в населении была меньше среднепетербургской только в торгово-ремесленном районе и на восточной оконечности Васильевского острова; это составляло очень небольшую часть сильно разросшейся к тому времени площади города.

Мы не имеем возможности здесь анализировать характер расселения разных этнических групп. Заметим лишь, что картографирование расселения каждой национальности отдельно позволило обнаружить большие различия между ними в этом смысле. Некоторые селились рассеянно; так, характер расселения поляков, литовцев, латышей почти не обусловлен этническими причинами. Другие группы селились в тесной близости друг от друга (финны, евреи, татары). Общая же тенденция состояла в постепенном переходе к рассеянному расселению. Исключение составляли, пожалуй, одни только финны.

#### **НЕКОТОРЫЕ СТОРОНЫ ЭТНИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ**

I. Этнические процессы — явление в высшей степени сложное и многосоставное. Применительно к Петербургу речь может идти, с одной стороны, о процессах, происходивших внутри населения города, с

другой — о том влиянии, которое оказывал Петербург на те или иные этносы в целом, на их культурное и этническое развитие.

Рассматривая этнические процессы, протекавшие в рамках Петербурга, мы имеем дело с судьбами не этносов, а более или менее многочисленных их представителей. Среди этнических процессов этого рода основным было влияние русской культуры на национальные группы. Но имело место и обратное влияние: в культуре русских жителей Петербурга можно обнаружить некоторые инациональные культурные и бытовые заимствования. Кроме того, нерусские этнические группы находились в сложных взаимоотношениях между собой (поляки, литовцы и белорусы, немцы и эстонцы, эстонцы и финны и т. д.).

Влияние Петербурга на этносы в целом — это главным образом воздействие на процессы консолидации, на становление национальных культур. Бесспорна роль Петербурга для русской культуры и русского этноса. Но Петербург сыграл большую роль в этническом развитии и некоторых других народов, как входивших в состав Российской империи, так и зарубежных. В петербургских учебных заведениях готовились национальные культурные кадры; здесь подолгу жили и работали многие деятели культуры украинского, белорусского, эстонского, латышского и других народов России. Для некоторых народов, подвергавшихся у себя на родине национальному гнету, Петербург стал центром (или одним из центров) национального возрождения. Такую роль он сыграл для эстонцев, латышей, армян, некоторых южнославянских народов. Будучи центром российского революционного движения, Петербург также оказывал влияние на формирование революционных традиций народов России; русские революционеры, начиная с народников и кончая социал-демократами, поддерживали интенсивные связи с Украиной, Белоруссией, Прибалтикой, Польшей.

Названные две проблемы теснейшим образом между собой связаны. Имеется область, где они пересекаются, именно — жизнь и деятельность той части каждой национальной колонии, которая не порывала связи с родиной и своей деятельностью в Петербурге влияла на консолидацию и культурное развитие своего этноса. Вместе с тем, есть и непересекающиеся области в этих проблемах. С одной стороны, — жизнь и быт тех этнических групп (или их частей) в Петербурге, которые никак не влияли (или почти не влияли) на соответствующий этнос в целом. С другой стороны, — весь круг вопросов, связанных с анализом того, как именно «петербургское влияние» отражалось на том или ином этносе (в этом случае объект исследования находится уже вне Петербурга).

II. Как уж говорилось, основным содержанием этнических процессов в среде петербургского населения было влияние русской культуры на инациональные группы. Перед исследователем встает вопрос: был ли Петербург тем «плавильным котлом», который переплавлял и ассимилировал представителей многочисленных национальностей, постоянно вливавшихся в население русской столицы? Для ответа на этот вопрос необходимо исследовать по крайней мере шесть составляющих процесса ассимиляции: культурно-бытовые изменения, языковую ассимиляцию, смену этнического самосознания, социально-экономическую адаптацию, межнациональные браки, для иностранцев — также перемену подданства<sup>9</sup>.

Все это еще предстоит исследовать. Поэтому, не претендуя на полноту освещения, охарактеризуем этнические ситуации, складывавшиеся в Петербурге для некоторых национальностей.

<sup>9</sup> См.: Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 158—159.

Характер этнических ситуаций в Петербурге был очень разнообразен. Играло роль множество факторов: размеры группы, ее социальный статус, время поселения в Петербурге, соотношение временных и постоянных жителей, характер расселения и т. д., а также собственно этнические факторы — степень культурной, конфессиональной и языковой близости с русскими, развитость этнического самосознания, уровень напряженности национальных чувств, взаимоотношения с другими этническими группами внутри Петербурга, язык обучения и язык повседневного общения, наличие или отсутствие национальных организаций в Петербурге, ориентация на «петербургские» интересы или интересы родины и т. п.

Этническая ситуация, в которой оказывались в Петербурге белорусы, определялась относительно поздним созреванием их национального самосознания, что было следствием целого ряда исторических, социальных, политических и этнических причин. Подавляющая часть белорусов (исповедывавших православие) вследствие большой культурной и языковой близости с русскими и общности религии в условиях Петербурга быстро интегрировалась с русским населением. Белорусы-крестьяне, попадавшие в Петербурге на низшие ступени социальной лестницы, легко общались с русскими; особенности их речи воспринимались и ими самими, и окружающими как диалект русского языка. Практически белорусы не выделяли себя среди русских; существовавшие между белорусами связи субъективно ощущались как земляческие. Все это способствовало ассимиляции белорусских крестьян, поселившихся в Петербурге. Можно с большой долей уверенности предположить, что белорусы второго поколения в Петербурге уже считали себя русскими. В среде интеллигенции, в частности студенчества, сознание своей принадлежности к белорусскому этносу было более четким (хотя и не напряженным), но приобщение к русскому языку и русской культуре — более безусловным.

Среди белорусов была также группа, близкая полякам — белорусы-католики. При этом по отношению к крестьянам-католикам скорее нужно говорить не о фактической близости к полякам, а о близости самосознания или даже, вернее, самоназвания. Исповедуя «польскую» веру, белорус-крестьянин называл себя поляком, но говорил он по-белорусски. В Петербурге его ждало два варианта судьбы. Попав в русское окружение, он легко адаптировался. Оказавшись среди поляков, мог сблизиться и с ними, чему способствовала общая церковь и понимание польской речи. Белорусские интеллигенты-католики, получившие на родине польское образование и таким образом приобщившиеся к польской культуре, имели, по-видимому, в какой-то мере двойственное самосознание: среди русских они чувствовали себя поляками, среди поляков — помнили о своем белорусском происхождении. Надо заметить, что известная расплывчатость этнического самосознания и тем более неточность этнических самоназваний была свойственна не только белорусам, но и некоторым другим жителям Западного края.

Совсем иным было положение поляков в Петербурге. Для них были характерны высокий уровень национального самосознания, большая напряженность национальных чувств. В начале изучаемого периода социальная структура польской группы была своеобразной: в ней решительно преобладали интеллигентные и высшие слои общества. На рубеже XX в. появились также поляки-рабочие.

В польской культуре в Петербурге отчетливо видны две культуры — клерикально-аристократическая и революционно-демократическая. Во второй половине XIX в. Петербург становится центром польского католичества. Здесь находилась Императорская духовная римско-католическая академия, переведенная сюда из Вильны. Ее роль особенно возросла после 1867 г., когда была ликвидирована Духовная

академия в Варшаве. В Петербурге постоянно выходили издаваемые католическим духовенством газеты и другие издания религиозного содержания. Вместе с тем, Петербург в последней трети XIX в. становится средоточием демократически и патриотически настроенной польской молодежи — офицерства и студенчества. Они создавали землячества, объединявшие поляков, литовцев и белорусов-католиков. Многие поляки (студенты и военные) были членами русских революционных организаций — народнических, а потом и социал-демократических<sup>10</sup>. В конце XIX и в начале XX в. в Петербурге появилось много поляков-рабочих. Стали возникать польские массовые, в том числе и рабочие объединения<sup>11</sup>. В связи с этим в первом десятилетии XX в. можно отметить известный расцвет польской массовой культуры и объединений в Петербурге, что объяснялось как ростом численности поляков, так и снятием некоторых ограничений.

Этническая ситуация для поляков в Петербурге характеризовалась следующими чертами: четко выраженное национальное самосознание, двуязычие, для большинства — связь с родиной, ориентация на ее интересы. В течение исследуемого времени характер этнической ситуации менялся. Вначале у поляков было меньше возможностей пользоваться родным языком, отсутствовали национальные общества и объединения; большая доля поляков связывала свою жизнь с Петербургом и ориентировалась на интеграцию с петербургским населением; для этого времени характерна частичная языковая ассимиляция. В конце периода — большая доля временно живущих в Петербурге, большие возможности национальных контактов и использования национальной культуры.

Для эстонцев и латышей можно отметить некоторое сходство этнических ситуаций. В Прибалтике немецкая правящая верхушка, поместное дворянство и духовенство вели активную политику онемечивания коренных национальностей; национальное возрождение оказалось возможным для эстонцев и латышей лишь в союзе с передовой русской культурой. Петербург сыграл большую роль в деле культурного возрождения эстонского народа. В 60—70-е г. здесь возникает кружок патриотически настроенной эстонской интеллигенции, поддерживавший связи с родиной<sup>12</sup>. В 70-е г. именно здесь впервые (раньше, чем в Эстонии) состоялись театральные представления на эстонском языке. К концу века Петербург стал одним из главных эстонских театральных центров, который задавал тон всему эстонскому театру. «Влияние прогрессивных традиций русской культуры на эстонскую, — пишет эстонский историк Р. Пуллат, — шло через петербургских эстонцев»<sup>13</sup>. В Петербурге происходило также немало событий, имевших большое значение и для национального возрождения латышского народа. В 1860-е г. здесь сосредоточилось младо-латышское движение, издавалась первая демократическая латышская газета. В 1880-е годы действовала студенческая группа, выражавшая взгляды так называемого «нового течения»<sup>14</sup>. Однако в положении эстонцев и латышей в Петербурге имелись и различия. Так, эстонская колония была многочисленнее, следствием чего было наличие в Петер-

<sup>10</sup> О поляках-революционерах в Петербурге имеется обширная литература. См. например, А. Ф. Смирнов. Революционные связи народов России и Польши. 30—60 годы XIX века. М., 1962; А. М. Орехов. Участие польских студентов в социал-демократической пропаганде в Петербурге (1889—1892 гг.) — «Революционная Россия и революционная Польша (вторая половина XIX в.)», М., 1967, с. 367—390; Т. Г. Снытко. Русское народничество и польское общественное движение 1865—1881 гг. М., 1969; А. М. Орехов. Социал-демократическое движение в России и польские революционеры. М., 1973.

<sup>11</sup> J. Spustek. Polacy w Piotrogradzie, 1914—1917. Warszawa, 1966, s. 119—137.

<sup>12</sup> «История Эстонской ССР», т. 2. Таллин, 1966.

<sup>13</sup> R. Pullat. Pietarin virolaiset ja suomalaiset. Vertaileva historiallinen tutkimus 1700-luvulta vuoteen 1917. — «Turun Historiallinen Arkisto», 29, s. 51.

<sup>14</sup> «История Латвийской ССР», т. 2. Рига, 1954; В. А. Вавере, Г. М. Мацков. Латышско-русские литературные связи. Рига, 1965.

бурге целого ряда массовых эстонских организаций. Нельзя не отметить также характерную только для эстонцев сильную финскую ориентацию.

Этническая ситуация, в которой в Петербурге находились немцы, была не совсем одинакова для разных групп немецкоязычного населения. Около трети немцев составляли иностранные подданные, обладавшие особым статусом. Впрочем, немцы-иностранцы значительно органичнее были включены в жизнь Петербурга, чем иностранцы других национальностей — и как раз потому, что в Петербурге имелось многочисленное немецкое население российского происхождения. Это были натурализовавшиеся иностранцы, потомки тех немцев, которые переселились в Россию в XVIII — начале XIX в., но главным образом — немцы прибалтийского происхождения. Среди немцев был наивысший по сравнению с другими национальностями процент постоянных жителей столицы и ее уроженцев, тем не менее ассимиляционные процессы у них шли медленно. Немцы были единственной в Петербурге этнической группой, которая длительно (на протяжении нескольких поколений) сохраняла не только национальное самосознание, но и родной язык — благодаря наличию в Петербурге немецких школ, немецкой печати и разного рода обществ.

В высших социальных слоях немцы были двуязычны, хорошо владели и русским, и немецким языками. Сохранению немецкого языка способствовал его высокий престиж среди русского образованного населения. Вместе с тем, приобщение к русской культуре, постоянное межнациональное общение, обучение в русских учебных заведениях (по крайней мере, в высших), заключение межнациональных браков способствовали тому, что среди немцев, принадлежавших к высшим и интеллигентным слоям, шел хотя и не особенно быстрый, но постоянный процесс ассимиляции. Гораздо медленнее ассимиляционные процессы шли в торговых-ремесленных слоях. В Петербурге было много ремесленных мастерских, где работали почти исключительно немцы. Свой досуг немец-ремесленник проводил дома, в немецких пивных, в немецком клубе, немецких цеховых организациях или немецкой церкви. Естественно, что основным разговорным языком оставался немецкий. В книге, изданной в 1874 г., говорится, что «не редкость ныне встретить в Петербурге немца, из постоянных даже жителей, который не умеет сказать двух слов по русски»<sup>15</sup>.

Этническая ситуация, сложившаяся в Петербурге для евреев, определялась в значительной степени общероссийской, именно — существованием так называемой черты оседлости для евреев, вне которой миграция их была крайне затруднена. Отсюда — относительно медленный рост численности евреев в Петербурге вплоть до 1900 г. и даже ее падение между переписями 1881 г. и 1890 г. (вследствие антиеврейского закона 1882 г.). Особое законодательство для евреев, дававшее право на жительства вне черты оседлости лишь лицам определенных профессий и уровня образования, наложило отпечаток на социальную структуру еврейской этнической группы в Петербурге. В ней преобладали ремесленники и совершенно отсутствовали неквалифицированные рабочие, прислуга и т. п. группы, составлявшие значительную часть еврейского населения городов, входивших в черту оседлости.

В начале изучаемого периода большинство евреев в Петербурге были недавними или временными жителями. Селились они очень компактно в одном небольшом районе. В 1869 г. никто из евреев не считал русский язык родным, многие плохо его знали. К концу изучаемого периода положение резко изменилось: среди евреев стало много постоянных жителей и уроженцев столицы. Подавляющее большинство их хорошо владело русским языком, в 1910 г. 43% евреев считали этот язык родным.

<sup>15</sup> В. Михневич. Петербург весь на ладони. СПб., 1874, с. 261.

К этому времени евреи более равномерно расселились по всему Петербургу, только вновь прибывающие продолжали концентрироваться в одном районе. Относительная быстрота интеграции евреев в Петербурге, несмотря на то, что религиозное отличие от основной массы населения не благоприятствовало этому, в значительной степени определялась тем, что большинство приезжающих в столицу евреев ориентировалось на включение в петербургскую жизнь, связи с родиной и национально-замкнутой средой Западного края сознательно порывались. Переход значительной части евреев на русский язык облегчался тем, что еврейский язык (идиш) не ощущался ими как важный этнообъединяющий фактор (отчасти из-за диалектных различий, отчасти из-за того, что основную этнообъединяющую роль играла религия). Но этническое самосознание сохранялось прочно, исчезая (во втором-третьем поколении) лишь при перемене религии (но перемена религии была довольно редким явлением).

Бросается в глаза большое разнообразие этнических ситуаций (и это при том, что мы анализировали далеко не все этнические группы); так, совсем опущены малочисленные группы, а также иностранцы. Прослеживаются большая или меньшая этническая сложность разных национальных групп, недостаточно развитое этническое самосознание (белорусы) или четкое этническое самосознание в сочетании с напряженностью национальных чувств (поляки); большая культурная, языковая и конфессиональная близость к русским (белорусы, украинцы) и значительные отличия от них (финны, татары); сохранение родного языка и широкие возможности школьного обучения на этом языке (немцы), сохранение родного языка без возможности учиться на нем в Петербурге с почти обязательным двуязычием (поляки, евреи), переход на близкородственный язык (белорусы). Различия видны и в другом: многочисленные и разнообразные национальные организации в Петербурге, существовавшие с давних пор (немцы), более позднее возникновение национальных организаций (поляки, эстонцы, латыши) и почти полное их отсутствие (белорусы, евреи); сильные связи с родиной, ориентация на ее интересы, патриотический настрой (поляки, частично эстонцы, латыши) — и ориентация исключительно на петербургскую жизнь (немцы, евреи). И так далее.

III. До сих пор речь шла о судьбах национальных меньшинств в русском городе, об их постепенной интеграции и частичной ассимиляции. Но на протекавшие в Петербурге этнические процессы следует также посмотреть и с другой стороны — с точки зрения того влияния, которое оказывали на культуру основного населения, русского по национальности, национальные меньшинства.

Какие культурные влияния сталкивались в столице России, что мог видеть петербуржец? В театрах Петербурга выступали труппы разных национальностей, звучало несколько языков. Наряду с постоянными русскими театрами всегда действовали театры, на сцене которых выступали итальянские, французские и немецкие труппы. Много было в Петербурге любительских объединений, в частности, музыкальных и певческих обществ. Подавляющая часть их носила смешанный характер, но были и национальные. Так, русскими были Общество любителей игры на балалайках, кружок мандолинистов и гитаристов. Наряду с этим имелись также несколько немецких, шведское, польское музыкальные общества. Было много русских хоров и немецких певческих фрейеров. На концерты всех этих любительских объединений ходила публика разных национальностей, а в их репертуаре и манере исполнения проявлялись разные национальные вкусы. В Петербурге наряду с церквями господствующей православной религии были католические костелы, лютеранские и реформатские церкви, армянская церковь, синагоги, мечеть и даже буддийский храм. Было не только можно, но даже принято посещать иногда

наиболее интересные и красивые службы в храмах чужих исповеданий. Причем не только лица, исповедовавшие разные направления христианства и принадлежавшие к разным церквам взаимно посещали христианские храмы, но и в синагоге, где был прекрасный хор, в начале XX в. во время больших праздников собиралось немало петербуржцев-христиан<sup>16</sup>. Только в мечеть не пускали иноверцев.

Можно отметить также факты совместного участия людей разных национальностей в некоторых формах праздничного досуга. Так, для русских были обычны масленичные катанья на лошадях. В Петербург на масленицу приезжали окрестные финны на своих небольших лошадках, запряженных в сани, разукрашенные по случаю праздника. Катанье «на вейках» было одним из обязательных элементов петербургского праздничного гулянья. Veikko—по-фински—товарищ, друг, брат; петербуржцы называли «вейками» не только возниц, но и их экипажи. Еще один пример. В Петербурге в начале XIX в. (а может быть, еще в XVIII в.) немцы завели обычай праздновать 23 июня — канун Ивана Купала. К 1870-м гг. в этом празднике принимали участие не только немцы; праздник превратился в простое народное гуляние и никто уже не помнил его первоначального смысла<sup>17</sup>.

Имело место и бытовое общение между разными национальными группами. Например, в 1880-е годы в Петербурге был клуб, в котором совместно проводили время мелкое купечество, приказчики, модистки разных национальностей<sup>18</sup>. В дальнейшем количество таких национально-смешанных клубов, объединявших людей разных национальностей, росло. Хотя всегда наряду с ними были и чисто национальные объединения.

Межнациональное общение привело к тому, что русские петербуржцы перенимали отдельные обычаи национальных меньшинств, вследствие чего явились некоторые культурно-бытовые особенности петербургского русского населения.

Наибольшее воздействие инонациональных культур ощущалось в ремесленном производстве. Именно благодаря этому воздействию Петербург оказался единственным русским городом, где существовали ремесленные цехи (в России цеховые организации имелись, кроме Петербурга, только в городах Прибалтики и Западного края). Среди отдельных производств следует отметить хлебопекарное, испытывавшее особенно сильное немецкое влияние. В конце XIX — начале XX в. в Петербурге булочные были двух типов — мануфактурного и ремесленно-цехового. Мануфактурные назывались «московскими», так как подобного рода булочные были характерны для Москвы, а ремесленные — «немецкими», хотя в них даже хозяева, а тем более рабочие не всегда были немцы. В цеховых булочных немецкими были вся производственная терминология, а также цеховые обычаи, обряды, устройство общежитий для подмастерьев и т. д.<sup>19</sup>

Ощутимо было влияние инонациональных групп на пищу русского населения. Примеру немцев, финнов, эстонцев можно приписать широкое употребление петербуржцами кофе, причем не только в высших социальных слоях, как это было по всей России, а и народными массами. Благодаря финнам в Петербурге гораздо больше, чем в других местах, использовалось сливочное («чухонское») масло.

Проникновение некоторых инонациональных обычаев шло через прислугу, домашних учителей, воспитателей. Роль последних, например, от-

<sup>16</sup> «Петербургский иллюстрированный путеводитель». СПб., 1903, с. 65.

<sup>17</sup> В. Михневич. Указ. раб., с. 63.

<sup>18</sup> «Памятная книжка, описание и адресные сведения Петербурга, 1890 г.», СПб., 1890, с. 159.

<sup>19</sup> Б. Иванов. Профессиональное движение рабочих хлебопекарно-кондитерского производства Петрограда и губернии (1900—1917). М., 1920; его же. По ступеням борьбы. М., 1934.



разилась в том, что в Петербурге раньше, чем где-либо в России, распространился праздник рождественской елки.

Инонациональные влияния проявлялись и в общественных начинаниях. Так, в Финляндии впервые возникли носившие культурно-просветительный характер общества трезвости; от финнов они были заимствованы эстонцами. В Петербурге сначала появились финское и эстонское общества трезвости, а потом уже и русское. Родившееся в Чехословакии спортивно-культурное сокольское движение пришло в Петербург через поляков, которые считали это движение также и польским (оно было распространено среди галицийских поляков в Австро-Венгрии). В Петербурге первым возник польский «Сокол», и уже вслед за ним — русский.

Ограниченная небольшим объемом статьи, я неизбежно должна была о многом сказать конспективно, многое — совсем опустить. Но мне хотелось, чтобы у читателя создалось хотя бы самое общее представление о проблемах, которые встают перед этнографом, изучающим старый Петербург.

### **ON THE ASPECTS OF POPULATION STUDY OF PRE-REVOLUTIONARY ST. PETERSBURG**

The paper deals with the ethnic aspects of the ethnographical study of St. Petersburg; it comprises a brief survey of an extensive research work. Chronologically the study embraces the closing third of the 19th and the early years of the 20th century.

The first section of the paper analyses the population's ethnic composition and its trends. The author demonstrates the defects of the existing sources and explains to the reader her own methods of reconstructing the numerical strength of certain ethnic groups. The reconstruction shows that in the period under investigation the proportion of Russians remained stable at about 82 p. c. of the total population. The remaining 18 p. c. varied in its composition: at first there was a preponderance of the German and the Finnish-and-Swedish groups; at the close of the period the Slavic group predominated.

The subject-matter of the paper's second section is the ethno-social structure of the population and the ethnic aspects of its geographical distribution. It is shown that the proportion of ethnic groups in the various social strata and in the different professions does not correspond with their share in the population as a whole: a gravitation of certain nationalities towards particular occupations is noted. Analysis of the population's geographical distribution permits the author to reveal significant regional differences in its ethnic structure. The city's centre was, on the whole, less ethnically homogeneous than its outlying districts. But within the central part itself two zones may be distinguished according to the character of their ethnic geographical distribution: the aristocratic zone with a dispersed settlement of the different nationalities and the zone of tradesmen and craftsmen where the nationalities resided in distinct areas.

In the third section the author expounds his views with regard to certain aspects of ethnic processes in St. Petersburg. The main content of these processes was the influence of Russian culture over non-Russian groups. The paper deals with the destinies of certain national-ethnic groups in this Russian city with their gradual integration and partial assimilation; the ethnic situations that grew up in St. Petersburg for Byelorussians, Poles, Estonians, Letts, Germans, Jews are outlined. At the same time the influence exerted over the culture of the Russian majority by other national-ethnic groups is also mentioned.

**Г. В. Старовойтова**

## **О ФОРМИРОВАНИИ ТАТАРСКОЙ ЭТНОДИСПЕРСНОЙ ГРУППЫ В НАСЕЛЕНИИ ПЕТЕРБУРГА — ЛЕНИНГРАДА**

Население Ленинграда, как почти всякого крупного города, многонационально.

Последними переписями населения (1959, 1970 гг.) в городе зарегистрированы представители свыше ста национальностей. Некоторые этнические группы проживают здесь на протяжении более чем двух веков, изменяясь как численно, так и в этнокультурном отношении.

Между тем ни генезис полиэтнического состава городского населения, ни этнические процессы, имевшие здесь место, до сих пор почти не привлекали внимания исследователей<sup>1</sup>.

Особый интерес представляют, на наш взгляд, группы, резко отличные от основного населения региона по лингвистической и антропологической принадлежности, по этнокультурной специфике. Самой крупной из них является татарская этнодисперсная группа<sup>2</sup>.

Документальные и статистические источники, позволяющие проследить историю возникновения и определить этнический состав группы, немногочисленны. Поэтому наряду с архивными и статистическими сведениями мы использовали в качестве источника информации этносоциологический опрос ленинградских татар. Опросом было охвачено более 2% численности группы (720 чел., найденных по картотекам паспортных столов жилищно-эксплуатационных контор города (выборка двухступенчатая, районированная).

\* \* \*

Татары составляют заметную часть иноэтнического населения городов Европейской части страны, Урала, Средней Азии и Казахстана, Сибири. Уровень их урбанизированности за пределами ТАССР выше, чем внутри республики: в 1970 г. по СССР в целом горожане среди татар составляли 55,0%, а в ТАССР — 38,6%<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Такое изучение начато Н. В. Юхневой. См. *Н. В. Юхнева. Этнический состав населения Петербурга в XIX — начале XX века.* — В сб. «Этнографические исследования Северо-Запада СССР». Л., 1977.

<sup>2</sup> Понятие «этнодисперсная группа» введено в коллективной монографии «Современные этнические процессы в СССР» (М., 1975, с. 15). Под этнодисперсной группой понимается такая этнотерриториальная общность, которая состоит из представителей какого-либо этноса, постоянно проживающих в иноэтнической урбанизированной среде и расселенных в ней дисперсно (т. е. не образуя компактного анклава). Члены этнодисперсной группы поддерживают этнокультурные связи как внутри группы, так и с основным этническим ядром. Другим условием существования этнодисперсной группы является ее численность, достаточная для обеспечения демографического воспроизводства и межпоколенной трансмиссии хотя бы некоторых образцов этнической культуры.

<sup>3</sup> *Л. Н. Терентьева. Некоторые стороны этнических процессов в Поволжье, Приуралье и на Европейском севере СССР.* — «Сов. этнография», 1972, № 6, с. 41, табл. 3.

## Динамика численности татарской части населения Петербурга \*

Показатели	Год переписи				
	1869	1881	1890	1900	1910
Численность татар (тыс. чел.)	2,0	2,7	3,5	5,8	7,3
Процент к численности населения города	0,3	0,3	0,4	0,4	0,4

\* «С.-Петербург по переписи 10 декабря 1869 г.», в. 1—3. СПб., 1872, 1875; «С.-Петербург по переписи 15 декабря 1881 года», т. I, ч. 1, 2; т. II, ч. 1, 2. СПб., 1883, 1884, 1885; «С.-Петербург по переписи 15 декабря 1900 года», в. I и II. СПб., 1903; «Петроград по переписи 15 декабря 1910 года», т. I и II. Пг., с. а. Необходимо учесть, что в переписях фиксировались не национальность, а только религиозная принадлежность и язык; татары выделены здесь по языку.

Исторические и экономические причины дисперсного расселения татар охарактеризованы в специальной литературе<sup>4</sup>. Однако пути миграции татар и само татарское население городов до сих пор недостаточно привлекали внимание исследователей. Исключением являются городские жители ТАССР<sup>5</sup> и городов Западной Сибири<sup>6</sup>. Между тем уже с XVIII в. татары составляли особую прослойку в населении городов России. Это обусловлено давними хозяйственными отношениями и спецификой традиционных занятий части татарского населения, не связанной с крестьянским трудом. Земледелие мало обеспечивало татар ввиду скудости наделов, поэтому отхожие промыслы, извоз, работа в фабричных центрах, мелкая торговля стали обычным занятием татар<sup>7</sup>.

Кроме того, с XVIII в. (начиная с Петра I и при его непосредственных преемниках) магометанам было запрещено владение крепостными крестьянами, что способствовало превращению значительной части татарской феодальной аристократии в торговую буржуазию<sup>8</sup>.

В результате к концу XIX в. несколько тысяч татар было рассеяно по разным городам России в качестве ресторанной прислуги, старьевщиков, рабочих, купцов, а некоторые отрасли торговли — хлебом, солью, кожами — почти всецело находились в их руках. В качестве рабочих татары славилась добросовестностью, выносливостью, трезвостью и аккуратностью<sup>9</sup>.

Столица многонационального государства — Петербург — в числе прочих иноэтнических групп издавна имела в составе своего населения и татар. Перепись населения 1869 г. фиксирует двухтысячную группу татар в Петербурге. Согласно данным последующих переписей населения численность этой группы неуклонно увеличивается (см. табл. 1).

Татарская часть населения города за сорок лет выросла более чем в 3,5 раза. В городе действовало несколько мечетей, работали татарские продуктовые лавки, имелось мусульманское кладбище и т. д.

Автор очерка «Татары в Петербурге» А. Бахтияров отмечал: «Живя вдали от родины, татары, однако же, крепко дежатся религии и обычаев

<sup>4</sup> Н. Н. Воробьев. Казанские татары. Казань, 1953; «Татары Среднего Поволжья и Приуралья». М., 1967; Р. Г. Мухамедова. Татары-мишари. М., 1972; Р. Х. Мухаметшанов. Татары-кряшены. М., 1977.

<sup>5</sup> См.: «Социальное и национальное (Опыт этносоциологического исследования)». М., 1973.

<sup>6</sup> Н. А. Томилов. Современные этнические процессы у татар городов Западной Сибири. — «Сов. этнография», 1972, № 6.

<sup>7</sup> «Энциклопедический словарь, изд. Ф. Брокгауз и Н. Эфрон», т. 67, 1902, статья «Тюрко-татары» (с. 349).

<sup>8</sup> Н. Н. Воробьев. Указ. раб., с. 349.

<sup>9</sup> «Энциклопедический словарь», т. 67, с. 349.

своих предков и не смешиваются с другими элементами столичного населения»<sup>10</sup>.

По сведениям, полученным из Архива неправославных церквей, до революции практически все татарское население Петербурга (около 8 тыс. чел.) было верующим и неукоснительно соблюдало мусульманскую семейную и календарную обрядность. В 1912 г. в столице Российской империи имелось три мусульманских прихода, одна соборная мечеть, три мусульманских школы и благотворительные мусульманские общества<sup>11</sup>. Постройке соборной мечети в Петербурге способствовало крупное пожертвование эмира Бухарского. В городе существовала периодическая мусульманская пресса: еженедельник «В мире мусульманства» (на татарском языке), еженедельник «Мусульманская газета» (на русском и татарском языках), газета «Нур» (на татарском языке), выходившая дважды в неделю. Кроме того, периодически публиковалось «Иностранное обозрение» с разделом «Из жизни петербургских мусульман» (в качестве приложения к журналу «Православный собеседник»)<sup>12</sup>.

В церковных отчетах отмечается крайняя обособленность столичных мусульман (в подавляющем большинстве — татар): «... мусульмане живут весьма замкнуто и проникнуть в татарскую среду дело почти невозможное, так как они весьма подозрительны и недоверчивы к власти»<sup>13</sup>.

Можно выделить три основных вида занятий городских татар: торговля, услужение, ремесло. Как правило, татары приписывались к купцам или мещанам (как и русские ремесленники).

Интересно, что вся прислуга, исполнявшая черную работу в Зимнем дворце (около 100 чел.), была татарской. Татары-торговцы жили артелями по 20—30 человек и разделялись на два типа: «халатник» (торговец старьем, издали узнаваемый по характерному крику «халат-халат!») и разносчик «красного» (галантерейного товара)<sup>14</sup>.

Перечень типичных занятий татар говорит о том, что они наряду с другими «иногородцами» были дискриминируемой группой в населении столицы и других русских городов. Характерно в связи с этим воспоминание Л. Успенского о типичной надписи на домах в некоторых кварталах Петербурга: «Татарам и прочим крикунам вход во двор запрещен»<sup>15</sup>.

Социальное обособление находило свое отражение и в относительно компактном расселении татар в разных районах города.

В нашем исследовании на основании данных городских переписей населения была предпринята попытка определить «татарские» зоны в этнической топографии Петербурга. Районы повышенной концентрации татарского населения «перемещались», по карте города на переписях населения. Так, в 1869 г. 28% всех городских татар жили в Московской части (это главным образом торговцы-лоточники), 17% — в Адмиралтейской части (в основном прислуга). Впоследствии начало расти число татар на окраинах города (см. табл. 2). В 1910 уже более трети татар (36%) живет в Московской и Александровской частях, они поселяются также за Нарвской заставой. Возможное перемещение зон компактного расселения татар обусловлено не толь-

<sup>10</sup> А. Бахтияров. Татары в Петербурге. — «Брюхо Петербурга». СПб., 1888, с.

<sup>11</sup> Центральный государственный исторический архив (далее ЦГИА), Архив невоинствующих церквей, ф. 821, оп. 133, № 545, 1911—1917 гг.

<sup>12</sup> ЦГИА, ф. 821, оп. 133, № 554. Отчеты о магометанских приходах в Петроградском уезде, 1911—1917 гг.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> А. Бахтияров. Указ раб., с. 226; см. также А. Ф. Кони. Петербург. Воспоминания старожила. Пг., 1922, с. 20.

<sup>15</sup> Л. Успенский. Записки старого петербуржца. Л., 1969, с. 79.

Доля татар в общей численности населения отдельных частей  
Петербурга, в %

Части города	Год переписи			
	1881	1890	1900	1910
Адмиралтейская	0,90	0,67	0,84	0,80
Казанская	0,44	0,42	0,68	0,68
Спасская	0,19	0,24	0,48	0,67
Коломенская	0,16	0,12	0,13	0,19
Нарвская	0,17	0,13	0,94	0,36
Московская	0,72	0,90	0,67	0,77
Александрo-Невская	0,12	0,29	0,55	0,57
Рождественская	0,20	0,29	0,38	0,25
Литейная	0,21	—	0,15	0,18
Василеостровская	0,27	—	0,32	0,27
Петербургская	0,38	0,26	0,46	0,29
Выборгская	0,18	—	0,24	0,15

расширением городской территории, но и изменениями в структуре их профессиональных занятий, в частности включением татар в крупное промышленное производство, их пролетаризацией.

В городах с высокой интенсивностью социальных процессов, быстрым профессиональным «перемешиванием» разных групп оказывается возможным (даже применительно к XIX в., не говоря о современности) выделение не столько этнически однородных районов, сколько районов с повышенной «парциальной плотностью» определенной этнической, профессиональной или иной группы населения.

Численность татар даже в тех частях города, где их плотность выше теоретически вероятной, не превышала 1% населения. К тому же сводные переписные данные относятся к довольно крупным территориально-административным единицам и не отражают этнический состав населения кварталов или, тем более, отдельных домов с преимущественно татарским населением, объединенным культурно-бытовыми и хозяйственными связями. Тем не менее очевидно, что одни части города (Адмиралтейская, Казанская и Московская) характеризуются из десятилетия в десятилетие повышенной долей татарского населения, другие (Спасская, Нарвская, Александрo-Невская) постепенно становятся центрами его притяжения. Для некоторых районов города, например, Василеостровской части, постоянно характерна низкая доля татар (см. табл. 2).

Дореволюционная этническая топография города (в частности, расселение в нем татар) определялась прежде всего сословной принадлежностью, родом занятий, имущественным цензом. Постепенный территориальный рост города приводит сначала к расширению зон повышенной плотности татарского населения, а затем к их размыванию (при преимущественной концентрации татарского населения в южной, промышленно развивающейся части города).

Тем не менее в течение рассматриваемого периода постоянно наблюдаются участки повышенной «парциальной плотности» рассматриваемого компонента этнически смешанного населения столицы. По-видимому, определяемая компактность расселения однородной в социальном отношении национальной группы зависит не только от социально-экономических факторов (хотя их влияние и ведущее). На степень компактности национальных групп, расселенных в этнически мозаичной среде, могут влиять и семейные связи, традиции и т. п. Основное ядро татарского населения в Петербурге сложилось из отходников, которые, постепенно оседая в городе (в определенных его районах), могли информировать других «потенциальных мигрантов» о возможностях устройства в данном конкретном месте. В отношении отходничества,

такая тенденция замечена давно: «Движение начинается с какого-нибудь случайного выхода в город нескольких личностей, которые, найдя выгодное занятие и заработок..., начинают понемногу привлекать к нему своих родичей и односельчан»<sup>16</sup>. При этом естественно односельчанам и родственникам селиться поблизости от помогающих им на первых порах земляков, создавая целые «колонии» переселенцев, налагающие своеобразный культурно-бытовой отпечаток на весь облик большого города<sup>17</sup>.

Перейдем к рассмотрению эволюции татарской этнодисперсной группы за последние полвека, опираясь на данные анкетного опроса. Прежде всего оказывается, что существование современной татарской группы в Ленинграде является скорее результатом механической миграции новых переселенцев, нежели следствием естественного воспроизводства старожильческих семей.

В XX в. численность населения города в целом (как и его татарской части) претерпевала значительные изменения под влиянием социально-экономических причин (войны, революции, блокада и др.). Достаточно упомянуть, что к 1921 г. в связи с гражданской войной и голодом численность населения Петрограда упала вдвое против дореволюционного уровня<sup>18</sup>. Потери городского населения после Великой Отечественной войны были восполнены лишь к 1959 г. В связи с этим в составе городского населения сократилась доля коренных жителей, особенно тех семей, которые насчитывали несколько поколений.

Как показывают данные этносоциологического исследования, современная тридцатитрехтысячная группа татарского населения города сложилась главным образом в результате новых волн послереволюционной и послевоенной миграций. Однако с учетом значительной эволюции населения Ленинграда доля старожильческих татарских семей в группе не так уж мала: около 46% обследованных семей начали переселение в город до 1920 г., в том числе более 15% — в XIX в. Вероятно, в XIX в. переехали в Петербург и предки тех, кто не смог указать, в какие годы (или не позднее каких лет) их прямые родственники впервые приехали в город (5,1%).

Согласно анкетным данным, в миграционном потоке татар в Ленинград отчетливо видны две «волны» повышенной интенсивности миграций, приходящиеся на начало 30-х годов и послевоенные годы. Миграции разных лет связаны с разными объективными социально-экономическими причинами (хотя субъективно миграция населения, будучи целенаправленным процессом, осознается как осуществление стремления переселенцев улучшить условия жизни) (см. табл. 3)<sup>19</sup>.

Если переселение татар в Петербург в прошлом и начале нынешнего века естественно связывать с отходничеством, то потоки переселенцев в начале 30-х годов, вероятно, связаны с двумя комплексами изменений: с одной стороны, с коренной перестройкой сельского хозяйства (развитие разделения труда и профессионализации, сопутствующих коллективизации, распространение грамотности и т. п.); с другой — с развитием индустриализации, обусловившей потребность городской

<sup>16</sup> «Россия. Полное географическое описание нашего отечества», т. II. СПб., 1902, с. 264; см. также В. В. Покишишевский. Миграции населения как общественное явление и задачи статистического их изучения. — «Статистика миграций населения». М., 1973.

<sup>17</sup> Факторы такого рода могут действовать и в современных условиях, влияя на расселение мигрантов в городах. См. В. Я. Любовный. Опыт изучения формирования городского населения. — «Вопросы географии населения СССР. Сб. статей к I Междугородному совещанию по географии населения». М., 1961.

<sup>18</sup> См. по этому поводу, например, В. И. Козлов. Национальности СССР. М., 1975, с. 78.

<sup>19</sup> В. Н. Переведенцев. Современная миграция населения в СССР. — «Народонаселение и экономика». М., 1967.

## Динамика миграций в город опрошенных и членов их семей

Кто мигрировал	Годы миграции					
	неизвестны	до 1900	1900—1919	1920—1939	1940—1959	1960—1975
Сам респондент	—	1,6	11,8	38,6	36,5	11,5
Первые переселенцы в семье	5,1	14,0	12,2	54,5	12,3	1,9

промышленности в притоке трудовых ресурсов из села. Послевоенная волна миграции, по-видимому, является частью общего процесса урбанизации, активизировавшего разные типы перемещений трудовых ресурсов в масштабах страны: из села в малые и крупные города, а из малых городов в крупные. Кроме того, существенным оказалось воздействие Великой Отечественной войны на ход этнических процессов (особенно в Европейской части страны): оно проявилось в усилении межэтнических контактов, широком распространении русского языка, влиянии эвакуированного населения на культуру и быт коренного населения в районах его размещений<sup>20</sup>.

Приобщение к интернациональной и русской культуре, расширение «этнического кругозора» жителей сел и городов с коренным татарским населением, распространение билингвизма за счет длительных контактов с временными переселенцами должны были усиливать потенциальные ориентации на миграцию в русские города<sup>21</sup>.

Определение мест выхода ленинградских татар и размера миграций отсюда представляет интерес для создания картины миграционных связей. Большая часть мигрантов (а их  $\frac{2}{3}$  среди опрошенных) являются выходцами из сел Мордовской АССР или Пензенской обл.<sup>22</sup>—38,2%, из крупных городов страны (столиц республик или областных центров)—15,7%, из различных малых городов—10%, причем в число указанных городов не входят города, расположенные на территории ТАССР, БАССР, т. е. в зонах более или менее компактного расселения татар. Часть переселенцев из малых городов, расположенных на территориях дисперсного расселения татар, составляют переселенцы из Саранска (Мордовская АССР), Касимова (Рязанская обл.) и городов Поволжья (Ульяновская, Саратовская, Куйбышевская области, Чувашская и Марийская АССР). Остальные переселенцы из малых, а тем более из крупных городов, как правило, с переездом в Ленинград осуществили уже не первый цикл миграции в иноэтническую среду, т. е. их семьи покинули татарские села задолго до этой последней миграции. Проблемы адаптации к иноэтнической среде и городскому образу жизни для этих новоселов не так актуальны, как для приезжих из татарских деревень.

Из самой ТАССР, а также из Башкирии (где доля татарского населения всегда была выше доли башкир) в общей сложности прибыло 18,8% ленинградских татар-переселенцев, в том числе 10,1% из сел, 2,4% из малых городов, 6,3% из Казани.

Сравнивая географию мест выхода опрошенных с географией мест выхода предков уроженцев Ленинграда, можно обнаружить значительную межпоколенную устойчивость связи «полюса вселения» и «полюсов

<sup>20</sup> И. С. Гурвич. К вопросу о влиянии Великой Отечественной войны 1941—1945 гг. на ход этнических процессов в СССР.—«Сов. этнография», 1976, № 1.

<sup>21</sup> О значении таких факторов см. В. Н. Переведенцев. О влиянии этнических факторов на территориальное перераспределение населения.—«Изв. АН СССР. Сер. географ.», 1965, № 4.

<sup>22</sup> Часть территории Мордовской АССР в 1939 г. перешла в административное подчинение Пензенской обл.

выхода» переселенцев (коэффициент связи Чупрова составляет 0,69). Родители, деды и более отдаленные предки живущих в городе татар приехали из тех же районов, что и мигранты последних десятилетий; причем соотношения мигрантов разных поколений из тех или иных районов близки. Заметно лишь одно межпоколенное различие: мигранты старших поколений чаще выезжали из сел, чем из городов, особенно крупных, что естественно объясняется изменением уровня урбанизированности современного населения.

Обращает на себя внимание отчетливо выраженный поток миграции из сел Мордовской АССР и Пензенской обл. (43,5% всех переселений у предков опрошенных и 38,2% переселений самих опрошенных). Поскольку этот регион территориально значительно ближе к другим возможным центрам притяжения переселенцев — в первую очередь к Москве и Казани, — встает вопрос о причинах тяготения «мордовских» татар к Ленинграду.

Известно, что зависимость объема прибывающих от расстояния перемещений хорошо описывается обратной связью и характеризуется кривой гиперболического типа<sup>23</sup>, т. е. с увеличением расстояния перемещений, как правило, уменьшается объем миграционного потока. Однако для Ленинградской обл. (и самого Ленинграда как главного центра притяжения новоселов) получены заметные отклонения от этой зависимости, выраженные «всплеском» объема потока прибывающих из зоны, удаленной от Ленинграда на 1250 км. В начале 60-х годов из этой зоны (куда входит и Мордовия) в город постоянно прибывало почти втрое больше ожидаемого количества переселенцев<sup>24</sup>.

Вероятно, пространственные закономерности миграции зависят от сложного механизма формирования оценок притягательности того или иного центра, не сводимой к одним экономическим факторам. Иначе трудно было бы интерпретировать зафиксированные отклонения, явно не определяемые ни экономическими расчетами, ни даже культурным значением центра. Можно выдвинуть предположение об известной инерционности миграционных связей, что зависит в свою очередь от функционирования информации о возможности миграции, передающейся по каналам родственного и дружеского общения, т. е. в рамках неформальной коммуникации. На такую закономерность указывал и В. В. Покишишевский: «Своеобразная географическая черта миграций, подчеркнутая статистически и хорошо объясняемая в ходе пристального изучения отдельных случаев, — устойчивость раз сложившихся корреспонденций. Всякая достаточно заметная по объему единовременная миграция приводит к неизбежному продолжению и в дальнейшем в силу, с одной стороны, лучшей информированности потенциальных мигрантов о том, что может дать им переселение, с другой — более легкого устройства на новом месте, возможности воспользоваться помощью земляков или родственников»<sup>25</sup>. Он также пишет: «...Имея в районе вселения как бы коллектив своих земляков, мигрант не в такой мере ощущает свою оторванность от родной почвы»<sup>26</sup>.

Как уже отмечено, сравнительно небольшое число татарских семей, живущих в Ленинграде в течение нескольких поколений (с начала нынешнего века или с прошлого века), не позволяет считать довольно быстрый рост татарской части населения города результатом естественного воспроизводства и прямой преемственности механической миграции. Следует предположить (и об этом свидетельствует ряд опрошенных), что

<sup>23</sup> Эта зависимость описывается уравнением  $y = ax^{-1} + b$ , где  $y$  — объем потока прибывших в  $i$ -тый населенный пункт;  $x$  — номер зоны удаленности;  $a$ ,  $b$  — параметры уравнения. См. Р. В. Татевосов. Исследование пространственных закономерностей миграции населения. — «Статистика миграции населения». М., 1973, с. 44.

<sup>24</sup> Р. В. Татевосов. Указ. раб., с. 46, рис. 5.

<sup>25</sup> В. В. Покишишевский. Указ. раб., с. 29—30.

<sup>26</sup> Там же, с. 14.



значительная доля первопереселенцев из разных сел и городов ориентировалась на устойчивую информацию о наличии большой группы татар в городе и рассчитывала на установление связи с этой группой при устройстве на новом месте. Такая информация могла оказаться и недостоверной (так, она явно устарела к 30-м годам — времени, соответствующему наибольшей волне переселения татар в Ленинград), но она сохранялась и передавалась по семейно-родственным каналам, традиционно значимым в татарской среде, по инерции оказывая влияние на пространственные закономерности миграций.

Географические источники миграции в известной мере характеризуют и этническую принадлежность переселенцев; однако, следуя принципу самоидентификации, мы получили в ходе опроса дополнительные сведения об этнографических группах в структуре городского татарского населения. Судя по ответам на вопрос о том, к какой группе татарских народов причисляет себя опрошенный, в городе имеются разные локальные этнографические группы татар в следующих пропорциях:

казанская — 27,2%	мишарская — 30,6%
астраханская — 0,5%	другие группы — 13%
тобольская — 0,2%	затруднились в опреде-
касимовская — 3,6%	лении группы — 24,9%

Таким образом, среди ленинградских татар представлены две значительные группы (казанские татары и мишари) и одна небольшая этнографически переходная между ними — касимовские татары.

Еще две крупные группы татар — другие (13%) и не указавшие этнической принадлежности (24,9%), особенно интересны с точки зрения изучения уровня их этнического сознания; по сути дела обе они включают этнофоров с неопределенной этнической идентификацией. При этом представители групп, не учтенных в списке возможных вариантов ответов, как правило, определяли свою «локальную этническую принадлежность» в соответствии с географией мест выхода, именую себя уфимскими, саратовскими, мордовскими, горьковскими и даже ленинградскими татарами. Характерно, что приехавшие из Казани назывались исключительно «казанскими татарами», хотя, безусловно, в этой группе переселенцев, как и в самой Казани, присутствуют представители и других этнографических групп. По-видимому, во всех этих случаях наблюдается трансформирующее влияние топонима на этноним; оно тем ощутимее, чем глубже нивелируются локальные культурно-бытовые различия и другие дифференцирующие признаки этнической принадлежности жителей большого города, вплоть до утраты локального самосознания и первоначального самоназвания.

Все не предусмотренные предварительным списком варианты самоназваний опрошенных групп татар, отсутствующие в научной классификации, могут также быть рассмотрены как отражение существующих расхождений между этническими группами татар и этнографическими группами, т. е. группами осознанного самовыделения и группами с фиксированной исследователями культурной спецификой<sup>27</sup>. Иногда этническое самосознание членов таких «неучтенных» этнических групп довольно высоко развито; в подтверждение реальности существования группы информаторами приводятся разнообразные сведения о ее расселении, а также народная этимология этнонима. Так, например, информатор из групп опрошенных, относящих себя к «межгарам», пояснил, что этноним «межгар» является трансформацией более раннего этнонима «нежгар» (самоназвание, в свою очередь происходящее от топонима Нижний Новгород; т. е. межгары — нижегородские, или горьковские, татары)<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 114.

<sup>28</sup> Не исключено, что эта народная этимология не лишена достоверного основания, так как известно, что типичное явление в области консонантизма тюркских языков — древнее чередование «м ~ н». Некоторые исследователи выводят тюркское «м» из «н». См. Э. В. Севортян. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974, с. 29.

Учитывая возможность несовпадения «внутриэтнической» и этнографической классификаций, мы тем не менее считаем правомерным отнесение разнообразных, как правило, «топонимических» самовыделяющихся групп к группе респондентов, затрудняющихся в определении своей узкой этнографической принадлежности. Выпадение промежуточных уровней этнического сознания (сохранение представления лишь о своей принадлежности к татарскому этносу) является естественным следствием контактирования с преимущественно иноэтнической средой, главным образом русскими.

Применительно к этнодисперсной группе в иноэтнической среде это явление, на наш взгляд, нельзя рассматривать в качестве показателя процесса этноконсолидации (что могло бы быть правомерным для локальных групп, расселенных в основном этническом ареале). По-видимому, следует интерпретировать отмеченную направленность изменений в этническом сознании представителей этнодисперсной группы как ступень естественной ассимиляции с русским окружением. Известно, что самоназвание в ходе этого процесса оказывается устойчивее других элементов этнического сознания.

Характерно, что доля лиц (в %), не знающих другой локальной этнической принадлежности, кроме татарской, растет при переходе от групп недавних переселенцев к потомкам мигрантов прежних поколений:

Годы миграции				
Неизвестны	1850—1900	1900—1919	1920—1939	1960—1970
50	43,8	34,8	25,5	22,2

Чем раньше прямые родственники опрошенного приехали в город, тем чаще последний не знает, какова его этническая принадлежность. Значит, утрата представлений о локальной этнографической группе нередко сопровождается забвением первопереселенцев в роду.

Однако, сопоставляя места выхода предков переселенцев и хронологию их миграции с аналогичными характеристиками определенных, известных групп, можно предположительно судить и о принадлежности респондентов с неопределенным этническим сознанием к той или иной этнографической группе (см. табл. 4).

Сходство мест первоначального расселения и близость времени миграции говорят о том, что представители «неопределенных» групп, утратившие «узкое» самосознание, как правило, относятся к мишарям или касимовским татарам.

Вообще, несмотря на то, что «пик» миграционной активности всех групп приходится на 1930-е годы (см. табл. 3), имеются небольшие раз-

Т а б л и ц а 4

Динамика миграций разных этнографических групп татар в Петербург — Ленинград (в %)

Этнографические группы татар	Годы миграции первопереселенцев семьи						
	неизвестны	не позднее 1850	1850—1900	1900—1919	1920—1939	1940—1959	1960—1975
Казанская	15,3	0,0	18,7	16,7	27,2	45,5	55,6
Касимовская	9,7	28,6	0,0	4,6	3,0	0,0	0,0
Мишари	25,0	42,8	37,5	34,8	32,8	25,8	11,1
Другие группы	0,0	0,0	0,0	9,1	12,0	12,6	11,1
Группа неизвестна	50,0	28,6	43,8	34,8	25,0	16,1	22,2

личия в сроках переселения разных групп. Вероятно, в числе первых были касимовские татары. Ранняя волна миграций касимовских татар, видимо, объясняется тем, что эта группа татар уже с начала XV в. переселилась в пределы южных земель Московского государства и служила опорой для проникновения русского влияния на Казанское ханство<sup>29</sup>; таким образом, касимовские татары имели самый длительный опыт сотрудничества с русскими. В последующие годы число переселяющихся в Петербург касимовских татар постепенно падает до нуля, очевидно, в связи с этноконсолидационными и ассимиляционными процессами в основном регионе их расселения. В XIX в. значительны также миграции мишарей и представителей «неопределенных» этнографических групп (по-видимому, также мишарей); к началу XX в. к этим группам присоединяется поток казанских переселенцев. К 30-м годам казанские татары среди мигрантов составляют уже более четверти, как и представители неопределенных групп, а мишари — треть; как правило, они в отличие от казанских татар — сельские жители.

В потоке переселенцев 1940—1969 гг. имеет смысл учитывать лишь послевоенную миграцию в Ленинград; среди этих послевоенных переселенцев, отчасти увлекаемых потоками возвращающихся из эвакуации жителей Северо-Западного региона, уже преобладают казанские татары — 45,5%, а мишарей и представителей всех остальных групп (вместе) — по 25% от общего числа новоселов-татар. В последние годы наблюдается сокращение миграции татар в город (общая численность прибывших после 1960 г. составляет около 2% от мигрантов всех лет, тогда как доля приехавших с 1920 по 1939 г. — 57,9%; с 1940 по 1959 г. — 14,3%); очевидно, сокращение переселений обусловлено административными ограничениями роста крупнейших городов, а также промышленно-экономическим и культурным развитием городов самой Татарии. Среди немногочисленных мигрантов последних лет казанских татар уже более половины; третью часть составляют представители групп с неопределенным локальным этническим самосознанием (обычно переселенцы из других крупнейших городов страны).

Доля мишарей падает до 11,1% от приезжающих, что связано также с сокращением прямого потока миграций из села в крупный город и повышением удельного веса «двухступенчатых миграций»: село — малый или средний город — большой город. Миграционный поток казанских татар несколько отстает во времени от потока переселений мишарей и, особенно, касимовских татар. Увеличение доли переселенцев с неопределенным локальным этническим сознанием, несомненно, связано с влиянием процесса урбанизации на этническое сознание жителей коренных татарских районов<sup>30</sup>.

Сопоставление конкретных населенных пунктов, из которых прибыли ленинградские татары, с этнической самоидентификацией последних, позволяет выдвинуть предположение и о более дробной дифференциации представленных в исследовании этнографических групп (темниковско-лямбирская, сергачская, буинская группы, башкирские тептяри и др.). Однако о наличии представителей этих этнографических подгрупп среди татарского населения Ленинграда можно судить только по списку сел и областей, из которых они приехали; соответствующая дифференциация не находит никакого отражения в этническом самосознании опрошенных.

Современная этнодисперсная татарская группа занимает равноправное положение в этносоциальной структуре городского населения. Об этом свидетельствует квалификационный и образовательный уро-

<sup>29</sup> «Татары Среднего Поволжья и Приуралья», с. 11—12.

<sup>30</sup> Доля татар-горожан в целом по стране к переписи 1970 г. уже превысила долю сельских жителей.

вень татарского населения, а также его социально-профессиональная структура. Среди ленинградских татар распространены национально-смешанные браки; об успешности социально-культурной адаптации свидетельствуют также процессы в культурно-языковой сфере. Рассмотрение всех этих вопросов (современные этнические процессы в этнодисперсной группе) на основе материалов социологического исследования — задача специальной работы.

Завершая исторический экскурс, хотелось бы коротко остановиться на развитии «социально-экологического» положения членов этнодисперсной группы.

Мы попытались проследить преемственность в этнической топографии — районах расселения татар по территории города.

Черты такой традиционной преемственности отмечают ряд исследователей городского татарского населения (в ТАССР, в Западной Сибири). Так, Н. А. Томилов сообщает, что около 30% татар Томска в начале 1970-х годов по-прежнему жило в районе бывшей Татарской слободы<sup>31</sup>. В. О. Рукавишников отмечает наличие микрорайонов с повышенной долей лиц русской или татарской национальности в Казани и Альметьевске (по материалам исследования 1974 г.)<sup>32</sup>.

Татары по численности никогда не составляли в столице Российской империи группы с таким удельным весом, который мог бы обеспечить их абсолютное преобладание в рамках каких-то значительных территориально-административных единиц. Как уже отмечалось, по данным дореволюционных переписей мы можем судить только о районах с повышенной плотностью татарского населения (при теоретически более вероятном для города дисперсном расселении).

Современный многомиллионный город с его интенсивным жилым строительством и высокими темпами социальной мобильности создает условия для «перемешивания» всех социальных и национальных групп и не способствует территориальному закреплению какой-либо из них. Действительно, отмеченные старые районы преимущественного проживания татар, как правило, теперь таковыми не являются. И наоборот, северные районы города (Петроградская и Выборгская стороны, Васильевский остров), которые до революции не входили в число предпочитаемых татарами районов, теперь являются местами проживания значительной части этнодисперсной группы. Однако следует упомянуть и об одном исключении из этого правила — устойчивом сохранении на протяжении более чем полувека большой группы татарских семей в северной и средней части Московского района (как на участках дореволюционной застройки, так и в микрорайонах послевоенного строительства 50-х годов). Сохранение одного района с относительно компактной группой татарского населения может объясняться тем, что «Изменения в расселении следуют за изменениями в социальной и этнической структурах с некоторым отставанием во времени; при этом система этнотерриториальной дифференциации более консервативна»<sup>33</sup>. Кроме того, наличие стабильного района проживания татар в городе может объясняться желанием мигрантов селиться вблизи земляков, что давало некоторые преимущества, а также стремлением части татарских семей жить вблизи от родственников<sup>34</sup>, с которыми они поддерживают традиционно тесные связи.

---

<sup>31</sup> Н. А. Томилов. Указ. раб., с. 87.

<sup>32</sup> В. О. Рукавишников. Этносоциальные аспекты расселения в городах Татарии.— «Сов. этнография», 1978, № 1.

<sup>33</sup> В. О. Рукавишников. Указ. раб., с. 89.

<sup>34</sup> Заметная часть татарских семей (более 10%) получила свое нынешнее жилье в результате самостоятельного обмена жилплощади внутри города.

Итак, применение методов социологического исследования к изучению генезиса одной из составляющих многонационального населения крупного города свидетельствует о возможностях их использования для реконструкции недавнего исторического прошлого. Материалы массового социологического опроса могут послужить важным историко-этнографическим источником при изучении явлений, происходящих в этно-территориальных общностях,— в частности осветить обстоятельства отделения представителей этноса от основного этнического ядра и выбора ими миграционного направления, а также определить характер этнических процессов внутри формирующейся этнодисперсной группы городского населения.

#### **ON THE DEVELOPMENT OF THE TATAR COMPONENT OF THE POPULATION OF ST. PETERSBURG-LENINGRAD**

The author traces the changes in the numerical strength and the evolution of the ethnic and social structure of one of the population groups of Leningrad, the Tatars, numbering here over 33 thousand. The study is based upon data from an ethno-sociological questionnaire and archive materials. A description is given of typical employments of the metropolitan Tatars in the 19th century; the zones of their concentration are pointed out within the ethnic topography of the city.

In the post-revolutionary period the most massive migration of the Tatars to Leningrad fell on the 30ies and the postwar years. These migratory waves were due to the industrialization of the country; the influx of immigrants from Tatar districts was higher than had been calculated beforehand since its volume was influenced by the inertia of the migratory interconnections, the stability of correspondences already formed. With the growth of the number of generations in the city's families the concept of the local ethnographic group to which the original immigrants belonged weakens gradually and there develops a tendency towards natural assimilation with the Russian environment.

Methods of sociological investigation have permitted the author to reconstruct the genesis of one of the components of the multi-national population of the metropolis.

**Б. Х. Кармышева**

**«КОЧЕВАЯ СТЕПЬ» МАВЕРАННАХРА  
И ЕЕ НАСЕЛЕНИЕ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.  
(по этнографическим данным) \***

Одним из самых существенных факторов, определивших весь ход экономического, политического, культурного и этнического развития Мавераннахра эпохи феодализма, было тесное взаимодействие оседлого населения оазисов с интенсивным поливным земледелием, развитыми ремеслами и торговлей и жителей так называемой кочевой степи. Это положение ныне можно считать общепризнанным в советской исторической науке. Исследования последних десятилетий опровергают представления о том, что «кочевая степь» — это лишь обширные степи и пустыни, расположенные вне Мавераннахра или на подступах к его оазисам, и что кочевники, вливавшиеся время от времени в состав населения Мавераннахра, довольно быстро оседали в оазисах и растворялись среди оседлых жителей. Данные исторических и этнографических источников, а также свидетельства путешественников, посещавших среднеазиатские ханства, показывают, что «кочевая степь» даже в XIX и начале XX в. находилась не только за пределами Мавераннахра: в самом Мавераннахре оазисы перемежались с обширными степными и полупустынными пространствами с полукочевым, а кое-где и кочевым населением. Так, О. Д. Чехович пишет, что одной из важнейших специфических черт истории Узбекистана XVIII в. «следует признать сосуществование здесь оседлого земледельческого и кочевого скотоводческого населения, причем последнее находилось в процессе оседания и полuosедлости»<sup>1</sup>. П. П. Иванов в труде, завершеном еще в 1941 г., привел ряд свидетельств о том, что в Бухарском ханстве вплоть до 60-х годов XIX в. кочевники-скотоводы составляли немногим менее половины населения<sup>2</sup>. Необходимо, однако, подчеркнуть, что путешественники XIX в., чьи материалы использовались П. П. Ивановым, к кочевому населению причисляли и полукочевников, а также недавно осевшие группы, в быту которых еще длительное время ярко проступали следы кочевания. Так, например, в течение длительного времени после оседания основным видом жилища узбеков во многих местах оставалась юрта.

В XIX — начале XX в. в крупных оазисах Среднеазиатского междуречья усилился начавшийся много веков назад процесс оседания кочевников и полукочевников и слияния их с древним оседлым земледельческим населением. Однако в степных и полупустынных районах, включая

\* В основу статьи положен доклад, прочитанный на Всесоюзной тюркологической конференции 1976 г. в г. Алма-Ате. Название Мавераннахр употребляется здесь в его узком значении как собственно Среднеазиатское междуречье.

<sup>1</sup> О. Д. Чехович. К истории Узбекистана XVIII в. — «Труды Ин-та востоковедения АН УССР», в. III. Ташкент, 1954, с. 56.

<sup>2</sup> П. П. Иванов. Очерки по истории Средней Азии (XVI—XIX вв.). М., 1958, с. 121.

предгорья и невысокие горы, в целом сохранялся присущий «кочевой степи» тип хозяйства — пастбищное и отгонно-пастбищное скотоводство (преимущественно овцеводство), в различных соотношениях сочетавшееся с экстенсивным земледелием и домашними промыслами, особенно женскими (изготовление шерстяных тканей и пошив из них различных предметов домашнего обихода, витье веревок и т. п.).

Относительная устойчивость этого типа хозяйства объяснялась, во-первых, отсутствием возможности «всем без исключения обосноваться на орошаемых землях, где единственно можно было заниматься устойчивым и доходным земледелием»<sup>3</sup>, во-вторых, традиционной взаимодополняемостью двух основных типов хозяйства Мавераннахра — оседлого орошаемого земледелия оазисов и пастбищного скотоводства степей. На последнее обстоятельство, чрезвычайно важное для понимания всей истории Среднеазиатского междуречья, исследователи не раз обращали внимание<sup>4</sup>. Вопрос о тесной связи оседлого земледельческого и кочевого скотоводческого населения, о взаимной обусловленности их хозяйства анализируется в ряде работ В. С. Батракова<sup>5</sup>. Эта тема на конкретном этнографическом материале разрабатывалась и мною<sup>6</sup>. В. С. Батраков усматривал в «экономическом симбиозе» двух типов хозяйства проявление общественного разделения труда<sup>7</sup>. Как известно, «общее соотношение между оседлостью одной части... и продолжающимся кочевничеством другой части» народов Востока К. Маркс считал характерной чертой их истории<sup>8</sup>.

Взаимодополняемость двух типов хозяйства оказывала двойное воздействие на этнические процессы: обуславливая этнические контакты, она стимулировала интеграционные, консолидационные и ассимиляционные процессы; обуславливая хозяйственную специализацию оседлых, полукочевых и кочевых групп — способствовала устойчивости у каждой из них хозяйственно-бытового уклада и традиций, являющихся одним из существенных этнических признаков народностей феодальной формации.

Как известно, сложный и длительный процесс оседания кочевников в Мавераннахре был вызван социально-экономическими, географическими и политическими факторами. Раскрытие значения каждого из них выходит за рамки моей статьи. Задача ее — дать общую характеристику сложных этнических процессов, протекавших в степных районах Среднеазиатского междуречья в XIX — начале XX в. и показать важность изучения этнических и хозяйственно-культурных связей жителей

<sup>3</sup> В. С. Батраков. Особенности развития сельского хозяйства Бухарского ханства с половины XVIII до 70-х гг. XIX в. — «Труды Ташкентского гос. ун-та им. В. И. Ленина», в. 193, 1962, с. 166.

<sup>4</sup> В. В. Бартольд. Сочинения, т. II, ч. 1. М., 1963, с. 239; С. П. Толстов. Генезис феодализма в кочевых скотоводческих обществах. — «Известия Гос. академии истории-материальной культуры», в. 103. М. — Л., 1934, с. 195; А. Н. Бернштам. Историко-археологические очерки центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая. — «Материалы и исследования по археологии СССР», № 26. М. — Л., 1952, с. 265; П. П. Иванов. Указ. раб., с. 181; О. Д. Чехович. Указ. раб., с. 56; Т. А. Жданко. Номадизм в Средней Азии и Казахстане. — «История, археология и этнография Средней Азии». М., 1968, с. 274—281, и др.

<sup>5</sup> В. С. Батраков. Указ. раб.; *его же*. О разделении труда между кочевыми и оседлыми районами. — «Труды Среднеазиатского гос. ун-та», в. XXV — «Экономические науки», кн. 1, Ташкент, 1955; *его же*. Характерные черты сельского хозяйства Ферганской долины в период Кокандского ханства. — «Труды Среднеазиатского гос. ун-та», в. LXII — «Гуманитарные науки», кн. 8 — «История», Ташкент, 1955; *его же*. Хозяйственные связи кочевых народов с Россией, Средней Азии и Китаем. Ташкент, 1958.

<sup>6</sup> Б. Х. Кармышева. О торговле в восточных бекствах Бухарского ханства в начале XX в. в связи с хозяйственной специализацией. — «Товарно-денежные отношения на Ближнем и Среднем Востоке в эпоху средневековья». М., 1979, с. 114—133.

<sup>7</sup> В. С. Батраков. Отгонное животноводство и пастбищный вопрос в Ферганской долине. — «Труды Ин-та экономики АН УзССР», в. 1, Ташкент, 1947, с. 64.

<sup>8</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 28, с. 214.

внутренних степей как между собой, так и с оседлым населением до раскрытия механизма этих процессов<sup>9</sup>.

Этнический состав кочевого и полукочевого населения равнинных низкогорных степей и полупустынь, расположенных в Мавераннахре чересполосно с оазисами, в XIX— начале XX в., как и в более ранний период, не был однородным — здесь жили узбеки, туркмены, каракалпаки, казахи, киргизы и арабы.

Основное население степей издавна составляли полукочевые узбеки — потомки кочевых узбеков Даштикипчака, вобравшие в себя значительные группы коренных жителей Среднеазиатского междуречья. На севере, в Кызылкуме, жили казахи и расселившиеся среди них каракалпаки; на юге территория полукочевых узбеков переходила за Амударью в Афганский Туркестан; на западе, на Средней Амударье, преобладали туркмены; на востоке, в Фергане и на подступах к ней, граница обитания полукочевых узбеков огибала горные хребты, поднимаясь в предгорья. Выше предгорьев, в непосредственном соседстве с горными таджиками и киргизами, жили «тюрки» — одна из этнографических групп узбеков, потомки кочевой части коренного тюркоязычного населения Мавераннахра<sup>10</sup>.

Туркмены за пределами долины Амударьи и каракалпаки, казахи, киргизы, арабы внутренних степей Среднеазиатского междуречья в конце XIX— начале XX в. были расселены в основном островками, а местами — дисперсно, среди сплошного узбекского населения. Поэтому в они находились на той или иной стадии слияния с узбеками, которые вступали здесь в роли ассимилятора. На окраинах Мавераннахра эта роль переходила: на западе — к туркменам, на севере — к казахам, на востоке — к киргизам и таджикам. Наряду с ассимиляционным процессом происходило и освоение отдельными этническими группами традиций соседей при устойчивом сохранении этнического самосознания.

Перейду к конкретным данным.

В конце XIX — начале XX в. основным районом расселения туркмен в Среднеазиатском междуречье была узкая полоса оазиса, протянувшаяся по обоим берегам Амударьи в ее среднем течении. Туркмены вели комплексное хозяйство, в котором сочетались орошаемое земледелие (в оазисах) с отгонно-пастбищным скотоводством (в пустыне). Этим группам туркмен был свойствен оседлый и полuosедлый образ жизни. С времени поселения в XVIII в. на Средней Амударье они постепенно ассимилировали часть жившего здесь тюрко- и ираноязычного коренного населения и одновременно сами подверглись в той или иной степени воздействию культуры и быта последнего<sup>11</sup>. Своенравие Амударьи, уносящей ежегодно сотни гектаров культурных земель, трудности проведения новых каналов и забора воды из нее, а также неблагоприятные социальные условия вынуждали приамударьинских туркмен искать новые места для поселения. Часть их после прекращения феодальных войн вследствие присоединения Средней Азии к России расселилась вверх по Амударье вплоть до Вахшской долины<sup>12</sup>. Продолжая традиционные занятия

<sup>9</sup> В данной работе автор опирается на публикации этнографов, проводивших левые исследования в Среднеазиатском междуречье, а также на материалы собственных экспедиционных поездок 1945—1978 гг., охвативших значительную часть территории Таджикистана, Узбекистана, Туркмении (Чарджоуская обл.) и некоторых районов Ошской области Киргизии.

<sup>10</sup> Б. Х. Кармышева. Этнографическая группа «тюрок» в составе узбеков. — «С этнография», 1960, № 1.

<sup>11</sup> Я. Р. Винников. Родо-племенной и этнический состав населения Чарджоуской области Туркменской ССР и его расселение. — «Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН ТССР», т. VI, сер. этнографическая, Ашхабад, 1962, с. 17, 18, 21, 28, 4 и др.

<sup>12</sup> Б. Х. Кармышева. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана. Узбекистана (по этнографическим данным). М., 1976, с. 117, 118, 256, 257.



и не порывая связи с родными местами, эти туркмены к началу XX в. сохраняли национальное самосознание и многие особенности своей культуры. Другая часть приамударьинских туркмен издавна, видимо, начала расселяться в низовьях Кашкадарьи и Зеравшана среди узбеков, таджиков и арабов<sup>13</sup>. Эта группа, тоже поддерживавшая тесные связи с соплеменниками, оставшимися на родине, сохранила национальное самосознание и особенности своей культуры. Оказывая заметное воздействие на окружающее местное население, она и сама испытала влияние культуры соседей<sup>14</sup>. Эти процессы, несомненно, были продолжением традиционных этнических и культурно-экономических взаимосвязей населения приамударьинских районов, низовьев Кашкадарьи и Каракульского оазиса. Часть туркмен — выходцев из Хорезма — переселилась в Каракульский оазис и подверглась здесь сильному культурному воздействию узбеков<sup>15</sup>.

Кроме того, отдельные группы приамударьинских туркмен и отчасти туркмен Хорезма и других районов<sup>16</sup> двигались вверх по Зеравшану и далее на восток, вплоть до Ура-Тюбе<sup>17</sup>. Большинство их обосновалось в Бухарском и особенно в Самаркандском оазисах в середине XIX в., в период восстановления в последнем ирригационной сети, разрушенной в первой четверти XVIII в.<sup>18</sup>, но были и группы, появившиеся здесь ранее. В зависимости от конкретных условий все они находились на той или иной стадии слияния с местным населением. Так, в 1924 г. в Бухарском и Кермининском уездах было зарегистрировано более 400 чел., называвших себя узбеками, однако племенная принадлежность свидетельствовала об их туркменском происхождении<sup>19</sup>. Небольшая группа выходцев со Средней Амударьи, помнившая о принадлежности своих предков к туркменскому племени салор, но называвшая себя узбеками, отмечена вблизи Самарканда. Соседи также считали этих людей узбеками<sup>20</sup>. Такие группы были малочисленны, занимались орошаемым земледелием и по культуре ничем не отличались от окружающего населения. Туркмены (эрсари и чандыр) нескольких кишлаков, расположенных в низовьях канала Даргом в Самаркандской области, напротив, сохранили свое национальное самосознание, язык (хотя он и подвергся сильному узбекскому влиянию) и некоторые черты материальной и духовной культуры. Объяснялось это тем, что они, оседая относительно компактными группами, сумели провести в степь каналы из хвостовой части Даргома. Это позволило им вести привычное комплексное хозяйство, сочетая орошаемое земледелие с пастбищным скотоводством, и сохранить преж-

<sup>13</sup> «Материалы по районированию Средней Азии», кн. I — «Территория и население Бухары и Хорезма», ч. I — «Бухара». Ташкент, 1926, с. 272, 273; Н. Г. Борозна. Некоторые черты культуры населения Каракульского оазиса в связи с его этническим составом. — «Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1971 г.», в. 1, М., 1972, с. 18—26.

<sup>14</sup> Полевые материалы автора 1954 г.

<sup>15</sup> Г. П. Васильева. Этнографический маршрут в центральных районах Чарджоуской области Туркменской ССР и в Бухарской области Узбекской ССР. — «Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», в. XXVI, 1957, с. 130, 131.

<sup>16</sup> В. Г. Мошкова. Туркмены Самаркандской и Бухарской областей. — «Бюллетень АН УзССР», 1945, № 4, с. 16, 17; *её же*. Некоторые общие элементы в родо-племенном составе узбеков, каракалпачков и туркмен. — «Материалы по археологии и этнографии Узбекистана» («Труды Ин-та истории и археологии», т. II). Ташкент, 1950, с. 135—141.

<sup>17</sup> Н. О. Турсунов. Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана XIX — начала XX в. (Историко-этнографические очерки). Душанбе, 1976, с. 141, 142; Полевые материалы автора 1971 г.

<sup>18</sup> «Этнографические очерки узбекского сельского населения». М., 1969, с. 25, 28—30.

<sup>19</sup> «Материалы по районированию Средней Азии», кн. I, ч. 1, с. 270. И. П. Магидович, автор главы о населении в данном издании, отнес к племенам туркменского происхождения и группу саят, однако полевые исследования, проведенные мною на месте, дают основание предполагать узбекское ее происхождение.

<sup>20</sup> «Этнографические очерки узбекского сельского населения», с. 28, 29.

ний уклад жизни. Связи с соплеменниками, оставшимися на берегах Амударьи (эрсари) или разбросанными по долине Зеравшана и прилегающим районам (чандыры), не прерывались. Однако верх брало воздействие повседневных хозяйственно-бытовых связей с соседями—даже наиболее крупные группы туркмен Зеравшанской долины к началу XX в. были уже двуязычны. В быту их также достаточно явно проступают черты узбекского влияния<sup>21</sup>.

Результатом длительного процесса «растворения» туркмен в узбекской среде является узбекское «племя» туркман, за которым в историко-этнографической литературе закрепилось наименование «нуратинские туркмены». В начале XX в. оно обитало преимущественно на территории нынешнего Нуратинского и соседних с ним районов<sup>22</sup>.

Исследования Л. С. Толстовой среди каракалпаков, расселившихся в XVIII в. в Ферганской и Зеравшанской долинах и на юге пустыни Кызылкум, также выявили различную степень сближения их с окружающими народами к началу XX в.<sup>23</sup> Каракалпаки Кызылкума, территориально наиболее близкие к Хорезмскому оазису, не прерывали экономических и культурных связей с основной массой своего народа, поэтому в большей мере, чем другие группы каракалпаков, сохраняли национальное самосознание и некоторые особенности своей культуры. Однако, живя смешанно с казахами, ведя одинаковое с ними хозяйство, каракалпаки воспринимали многие черты их культуры и быта<sup>24</sup>.

Небольшая группа каракалпаков обосновалась на канале Кенимех среди узбекского населения. Она, естественно, испытала большое влияние со стороны узбеков, но не утратила при этом своего национального самосознания<sup>25</sup>.

Каракалпаки Ферганской долины, тоже долгое время жившие среди узбеков, восприняли многие черты их материальной культуры и семейного быта. Все же благодаря значительной численности каракалпаков и благоприятным условиям для сохранения их традиционных занятий—комплексного ведения скотоводства, земледелия, рыболовства и ряда характерных для них подсобных промыслов—они сохраняли полностью национальное самосознание и особенности культуры<sup>26</sup>.

Каракалпаки Самаркандского оазиса еще в дореволюционный период осознавали себя узбекским племенем<sup>27</sup>. Одним из родов узбекского племени конграт считала себя и группа каракалпаков, попавшая, видимо также в XVIII в. (возможно, и значительно раньше), в Гузар-Байсунские степи<sup>28</sup>.

Каракалпаки Ташкентского оазиса и Южного Казахстана «были в еще большей степени, чем самаркандские, ассимилированы узбеками и казахами, утратили основные особенности своей культуры и стали осознавать себя как узбекский род каракалпак или „каракалпак-казак (казак-каракалпак)“»<sup>29</sup>.

Казахов в конце XIX—начале XX в. во внутренних степях Среднеазиатского междуречья было относительно немного. Отдельные группы их, перешедшие на оседлость и занимавшиеся не столько скотоводством,

<sup>21</sup> «Этнографические очерки узбекского сельского населения», с. 25; Полевые материалы автора 1960 и 1967 гг.

<sup>22</sup> В. Г. Мошкова. Некоторые общие элементы в родо-племенном составе узбеков, каракалпаков и туркмен, с. 141—158; Б. Х. Кармышева. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана, с. 228—231.

<sup>23</sup> Л. С. Толстова. Каракалпаки за пределами Хорезмского оазиса в XIX—начале XX в. Нукус—Ташкент, 1963.

<sup>24</sup> Там же, с. 210, 211.

<sup>25</sup> Там же, с. 211.

<sup>26</sup> Там же, с. 211—213.

<sup>27</sup> Там же, с. 213, 215.

<sup>28</sup> Б. Х. Кармышева. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана, с. 213, 214; Полевые материалы автора, 1978 г.

<sup>29</sup> Л. С. Толстова. Указ. раб., с. 215.

сколько земледелием и характерными для малоимущих казахов промыслами, жили в Дальварзинской степи<sup>30</sup>, в Самаркандском<sup>31</sup>, Кермининском и Каршинском<sup>32</sup> оазисах. Часть казахов кочевала в степи Уртачуль, расположенной между Бухарским и Каршинским оазисами<sup>33</sup>. Значительная группа казахов, занимавшаяся скотоводством и извозом, поселилась в 70-х годах прошлого столетия в Курган-Тюбинском бекстве Бухарского ханства<sup>34</sup>.

Малочисленность казахов во внутренних степях Среднеазиатского междуречья в начале XX в. объясняется, на мой взгляд, не тем, что они там не селились. Как известно, часть казахов в силу различных политических причин и социальных факторов переселялась в Мавераннахр, особенно в Зеравшанскую долину, с населением которой у казахов были тесные экономические связи. Однако, встретив здесь генетически близкие им группы узбеков даштикипчацкого происхождения, казахи довольно быстро растворялись в их среде, к тому же родственной им по языку и сходной по хозяйственно-бытовым традициям. Не случайно название «казак» часто фигурирует в узбекских генеалогиях. Об ассимиляции казахов узбеками свидетельствуют и предания узбеков, записанные мною во время полевых исследований.

Значительное число казахов обитало на северных окраинах Среднеазиатского междуречья<sup>35</sup>. Казахи Голодной степи (Мирзачуль) и прилегающей к ней и к Нуратинским горам юго-восточной окраины пустыни Кызылкум хотя и сохраняли в полной мере свое национальное самосознание, особенности культуры и свойственный им тип хозяйства<sup>36</sup>, все же не избежали влияния населения оазисов. Длительное и тесное общение с узбеками и таджиками Самаркандского оазиса, Нуратинского района, Джизака и его окрестностей не могло не сказаться на культурно-бытовом облике казахов этих мест. Недаром их, как свидетельствуют материалы полевых исследований, казахи северной окраины Кызылкума (современной Кызылординской области) называли узбеками. Вместе с тем и казахи оказали ощутимое влияние на культуру и быт своих соседей — узбеков и таджиков<sup>37</sup>. Отдельные лица, семьи, а порой и группы родственных семей казахов, оседаая, смешивались с узбеками и таджиками<sup>38</sup>.

Что касается казахов центрального Кызылкума<sup>39</sup>, то, по данным таш-

<sup>30</sup> «Материалы Всероссийских переписей 1920 года. Перепись населения в Туркестанской Республике», ч. 1 — «Поселенные итоги», в. V — «Поселенные итоги Самаркандской области». Ташкент, 1924, с. 49.

<sup>31</sup> Полевые материалы автора 1966 г.

<sup>32</sup> «Материалы по районированию Средней Азии», кн. I, ч. 1, с. 246, 247; Полевые материалы автора 1978 г.

<sup>33</sup> «Материалы по районированию Средней Азии», кн. I, ч. 1, с. 247.

<sup>34</sup> Б. Х. Кармышева. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана, с. 118, 257.

<sup>35</sup> В 1917 г. казахов насчитывалось: в Ташкентском уезде 156 879 чел., Джизакском — 29 069, Ходжентском — 10 318 (И. И. Зарубин. Список народностей Туркестанского края. — Труды Комиссии по изучению племенного состава населения России и сопредельных стран», в. 9, Л., 1925, с. 11).

<sup>36</sup> «Материалы по землепользованию туземного кочевого населения района Голодной степи и прилегающих местностей Ходжентского и Джизакского уездов Самаркандской области». Ташкент, 1914, с. 17—54.

<sup>37</sup> Б. Х. Кармышева, Е. М. Пещерева. Материалы этнографического обследования таджиков Нуратинского хребта. — «Сов. этнография», 1964, № 1, с. 14, 21.

<sup>38</sup> Б. Х. Кармышева. Новые материалы по этнографии населения Нуратинского хребта. — «Полевые исследования Института этнографии. 1976». М., 1978, с. 148, 149; Полевые материалы автора 1959 и 1976 гг.

<sup>39</sup> По данным 1924 г. (первым более или менее достоверным), кызылкумских казахов насчитывалось 19 065 чел. («Материалы по районированию Средней Азии», кн. I, ч. 1, с. 243). Видимо недалек был от истины А. П. Хорошкин, когда в 1872 г. примерную численность казахов Кызылкума определил в «3000 кибиток, что составит население в 15 000 душ обоего пола» (А. П. Хорошкин. Сборник статей касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876, с. 469).

кентских диалектологов и фольклористов, их культура значительно меньше подвергалась воздействию соседей<sup>40</sup>. Можно думать, что еще в начале XX в. ей была присуща яркая самобытность, чему бесспорно способствовало сохранение традиционных форм ведения хозяйства. Казахи этой группы продолжали заниматься преимущественно разведением мелкого рогатого скота и верблюдов и характерными для кочевников Средней Азии подсобными промыслами — караванным извозом, заготовкой топлива в пустыне (в частности, выжиганием угля из саксаула) и продажей его в городах<sup>41</sup>. Кроме того, в оазисах они продавали шерсть, пережженный гипс, охру, арканы и т. п.<sup>42</sup> Вместе с тем специфика их хозяйства — скотоводство товарного направления<sup>43</sup> и указанные выше промыслы, а также необходимость приобретения недостающих продуктов (прежде всего зерна и тканей) теснейшим образом связывали кызылкумских казахов с городскими рынками, главным образом с базарами Хивинского и Бухарского ханств<sup>44</sup>. А это значит, что отдельные элементы и явления культуры оседлого населения (ремесленные изделия и продукты земледелия, их терминология, весь круг связанных с ними представлений) постепенно просачивались в среду степняков и осваивались ими, порой значительно трансформируясь. Это отмечал и А. П. Хорошхин: «Наружность, домашний быт, одежда, религия, нравы, обычаи и язык кызылкумских киргизов (казахов.— Б. К.), — писал он, — совершенно сходны с общими киргизскими, кроме разве некоторых особенностей одежды, как, например, киргизы, ближайшие к хивинской границе, носят высокие туркменские шапки, а соседи сартовских городов (городов Бухарского ханства.— Б. К.) надевают чалмы». Он особо подчеркивал, что «люди богатые, которых довольно между кызылкумскими киргизами, обставляют себя на городской лад: носят чалмы и бухарские халаты, едят и пьют из городской глиняной или медной посуды, ездят на сартовских седлах и вообще во всем выделяются из толпы»<sup>45</sup>.

Для Ташкентского оазиса и районов, прилегающих к нему с севера и запада, были характерны как тесные хозяйственно-культурные и этнические взаимосвязи казахско-узбекского населения, так и оседание кочевой части последнего и слияние его с исконно оседлым таджикским населением<sup>46</sup>. Процесс этот был длительным и сложным, что может быть проиллюстрировано на примере узбеков-курама, которые, по-видимому, сформировались «в результате смешения древних аборигенов Ангренской долины со многими частями племен и родов, входивших в состав узбекского, казахского, возможно, и киргизского народов»<sup>47</sup>.

Киргизы в начале XX в. во внутренних степях Среднеазиатского междуречья жили в основном в трех местах: Фергане<sup>48</sup>, северо-западных отрогах Туркестанского хребта<sup>49</sup> и Самаркандском оазисе. В Фергане, как известно, происходило тесное взаимодействие киргизов с узбеками и таджиками (не говоря о малочисленных народах). Результаты этих про-

<sup>40</sup> См., напр., К. Саттаров. Бухара қазақтарының қазіргі фольклоры мен этнографиясына шолу.— «Известия АН КазССР. Серия филологическая», 1976, № 2 (10), с. 36—38. К сожалению, собственных полевых материалов по казахам Бухарской области у меня нет.

<sup>41</sup> «Материалы по районированию Средней Азии», кн. I, ч. 1, с. 243—245.

<sup>42</sup> А. П. Хорошхин. Указ. раб., с. 469.

<sup>43</sup> «Материалы по районированию Средней Азии», кн. I, ч. 1, с. 243—245.

<sup>44</sup> А. П. Хорошхин. Указ. раб., с. 469.

<sup>45</sup> Там же, с. 470.

<sup>46</sup> П. Е. Кузнецов. О таджиках Ташкентского уезда.— «Известия Туркестанского отделения РГО», т. I, в. 2, Ташкент, 1900, с. 31—51.

<sup>47</sup> Т. Файзиев. Узбеки-курама (в прошлом и настоящем). Автореф. канд. дис. Ташкент, 1963, с. 10.

<sup>48</sup> Я. Р. Винников. Современное расселение народов и этнографических групп в Ферганской долине.— «Среднеазиатский этнографический сборник», II («Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XLVII). М., 1959, с. 382—409.

<sup>49</sup> «Материалы Всероссийских переписей 1920 года», ч. 1, в. V, с. 37.

пессов в каждом отдельном историко-культурном районе определялись рядом факторов<sup>50</sup>. Среди последних немаловажное значение имели численное соотношение народов, преобладающее направление хозяйства, которым определялись экономические контакты. В равнинной и предгорной частях Ферганы доминировал процесс сближения и слияния киргизов и таджиков с узбеками, а в горах, наоборот, роль ассимилятора переходила к киргизам, а местами и к таджикам.

В северо-западных отрогах Туркестанского хребта, в верховьях Санзара и Зааминсу, киргизы жили среди узбеков даштикипчакского происхождения и небольшого числа таджиков. Киргизы эти в значительной степени смешивались с местным населением, но все же сохраняли национальное самосознание и некоторые черты своей традиционной культуры<sup>51</sup>.

Вероятно, с киргизами были связаны по своему происхождению 5600 оседлых узбеков племени кыргыз, зафиксированных в 1924 г. в Бухарском, Кермининском и Шахрисябском оазисах<sup>52</sup>. Узбеки-кыргыз встречены мной и в Самаркандском оазисе, на Мианкале. Согласно преданию, они были потомками киргизов верховьев Санзара, поступивших на службу к эмиру Музаффару и расселенных им в долине Зеравшана<sup>53</sup>. Если это предание соответствует действительности, то столь быстрая ассимиляция объясняется, видимо, их оседанием в орошаемой зоне. Немаловажное значение имело, несомненно, и то, что эта группа киргизов еще до переселения в Зеравшанскую долину подверглась значительному узбекскому влиянию.

Среднеазиатские арабы<sup>54</sup>, составлявшие довольно заметную группу кочевого, полукочевого и отчасти оседлого населения (в том числе и горжован) Среднеазиатского междуречья, жили островками почти на всей его территории. Группы, обитавшие в Зеравшанской долине и в низовьях Кашкадарьи, занимались овцеводством (в частности каракулеводством) обычно в сочетании с орошаемым земледелием. Подавляющее большинство арабов к началу XX в. утратило свой язык, усвоив таджикский или узбекский. Только в низовьях Кашкадарьи и вблизи Бухары они были дву- и трехязычны, владея помимо арабского таджикским и узбекским языками или одним из них. Несмотря на смену языка, арабы, заключая браки преимущественно внутри своей народности, устойчиво сохраняли свое национальное самосознание и некоторые обычаи и обыряды, а также отдельные элементы материальной культуры. Однако это характерно только для компактно расселенных групп. Малочисленные же группы арабов к началу XX в. растворились среди узбеков и таджиков, оставив след лишь в топонимии или в преданиях.

Чрезвычайно важно подчеркнуть, что во внутренних степях Среднеазиатского междуречья, где помимо равнин есть и холмистые степи и невысокие горы, повсеместно встречались небольшие оазисы с поливным земледелием. Они орошались ручейками и речками, нередко пересыхающими летом, селевыми и паводковыми водами, родниками и кяризами. Цепочки крошечных оазисов тянулись вдоль таких невысоких хребтов,

<sup>50</sup> О факторах, определяющих направление этнических процессов, см.: В. И. Козлов. Динамика численности народов. Методология исследования и основные факторы. М., 1969, с. 272—285; Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 160—176.

<sup>51</sup> Полевые материалы автора 1960 г.

<sup>52</sup> «Материалы по районированию Средней Азии», кн. I, ч. 1, с. 214.

<sup>53</sup> Полевые материалы автора 1960 г.

<sup>54</sup> См. написанный автором раздел «Среднеазиатские арабы» в кн. «Народы Средней Азии и Казахстана», т. II (серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М., 1963, с. 582—596; Я. Р. Винников. Современное расселение народов и этнографических групп в Ферганской долине, с. 390, 402—404; Б. Х. Кармышева. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана, с. 111—113, 249—253.

как Нуратинский, Маргузарский, Каратепинский, Кугитангский и др. В этих оазисах обитало как древнее оседлое население — узбеки и таджики (последние обычно были двуязычны), так и осевшие и оседающие узбеки даштикипчакского происхождения. Здесь не только кочевники при оседании воспринимали культуру оседлого населения, но и последнее находилось под сильным воздействием культуры кочевников. Одним из основных факторов, стимулировавших процессы взаимного усвоения культур, были смешанные браки. Изучение этнических процессов, происходивших в небольших оазисах, помогает выявить механизм формирования тюркоязычного оседлого населения оазисов Мавераннахра. Так, например, нельзя согласиться с мнением некоторых исследователей, что сарты — это тюркизированные иранцы. Сарты сложились в результате взаимодействия тюркских и иранских групп, а не чьего-либо одностороннего влияния.

Этнокультурное взаимопроникновение являлось следствием повседневных традиционных торгово-хозяйственных связей, отнюдь не сводившихся только к купле-продаже. Преобладали такие формы связей, которые влекли за собой живое общение людей: это были и получение недостающих продуктов и изделий путем обмена, и передача скотоводом земледельцу во временное пользование рабочего скота или перевозка урожая с полей в селения и получение за это зерна и соломы, и хранение оседлым жителем лишнего скарба откочевавшего на летовку кочевника, который наделял его за это шерстью, продуктами или оказывал в свою очередь какую-либо помощь, и многие другие взаимные услуги. Одной из широко развитых форм связей был институт «торгового друга», кстати экономические связи «приятелей» порой, в результате браков, перерастали в родственные. Во всех городах можно было встретить немало бывших кочевников, обосновавшихся там и нередко женившихся на горожанках, причем их родственные связи со степью не прерывались. Случалось, что в неразделенной зажиточной семье один из братьев жил в степи и разводил скот, а другой, обосновавшийся в городе, торговал скотом, шерстью, кошмами, паласами и другими изделиями, получаемыми от родственников, держал мясную лавку и т. д.

Все сказанное свидетельствует о том, что не только в оазисах, но и в степных районах Мавераннахра протекали исключительно сложные этнокультурные процессы, обусловленные тесным взаимодействием многих народов обширной казахстанско-среднеазиатской историко-культурной провинции. Следовательно, общесреднеазиатско-казахстанский колорит культуры объясняется длительной преемственностью традиций как оседлых, так и кочевых народов региона. Этнокультурным контактам способствовала и патриархальность некоторых черт быта, в частности общественный характер семейных праздников, на которые нередко приглашалось разнорасовое население обширной округи. Эти торжества сопровождались спортивными состязаниями, выступлениями певцов, музыкантов, сказителей. Такие же увеселения устраивались и во время народных гуляний, происходивших один или несколько раз в году в отдельных городах или селениях, где были базары, а также при некоторых святынях. Победители спортивных состязаний, выдающиеся певцы, сказители и др., независимо от их этнической принадлежности становились популярными среди всех народностей данной местности.

Изучение конкретных проявлений хозяйственно-бытовых, культурных и этнических взаимосвязей населения отдельных историко-культурных районов и областей даст возможность полнее воссоздать во всей его сложности процесс этногенеза и этническую историю народов Средней Азии и Казахстана, а также историю формирования их культуры. Анализ живых конкретных фактов позволит решить многие пока еще малоизученные или вовсе не изученные вопросы истории культуры. Например, чем объяснить обилие иранизмов в казахской хозяйственно-бытовой и

обрядовой терминологии? <sup>55</sup> Почему свадебные обряды горных таджиков имеют больше сходства с аналогичными обрядами и лексикой полукочевых в прошлом узбеков, нежели равнинных таджиков? Все это не мелочи — из совокупности таких черт и складывается народная культура. Решение подобных вопросов может дать исследователю ту путеводную нить, которая позволит ему не заблудиться в лабиринтах проблем этногенеза и этнической истории.

#### **THE NOMADIC STEPPE OF THE MAVERANNAHR AND ITS POPULATION IN THE BEGINNING OF THE 20th CENTURY (ACCORDING TO ETHNOGRAPHIC DATA)**

One of the important factors that determined the whole course of economic, political, cultural and ethnic development of the Asiatic interfluvial area (the Maverannahr) in the feudal period was the close interaction between the sedentary agricultural population of the oases and the nomadic pastoral population of the steppes and deserts. The «nomadic steppe» had its place not only beyond the limits of the Maverannahr but also within its boundaries where it alternates with oases. Early in the 20th century the «nomadic steppe», in spite of the intensive process of sedenterization of its population in the outlying parts of the oases, still preserved, to a certain extent, the traditional form of its economic and domestic structure. This was due to the lack of irrigated lands for settlement and to the traditional mutually complementary character of the main types of economy named above.

The close economic and cultural contacts between the ethnically heterogeneous population groups in the inner steppes of the Maverannahr both among themselves and with the population of the oases led to the predominance here of integrational and assimilational processes.

---

<sup>55</sup> Известный советский тюрколог Э. Н. Наджип в рецензии на фразеологический словарь казахского языка, составленный И. Кенесбаевым, высказал гипотезу (подкрепив ее вескими доказательствами), что в казахский язык арабские и персидские слова и словосочетания проникли «не столько из языков соседних народов, сколько из письменной средневековой литературы, широко распространенной в тот период среди казахов» (Э. Наджип. *И. Кенесбаев. Казак тілінің фразеологиялық сөздігі*. Алматы, 1977. — «Советская тюркология», 1979, № 2, с. 81). Думается, что это справедливо в отношении преимущественно обрядовой терминологии. Что же касается хозяйственной и значительной части бытовой терминологии, то арабизмы и фарсизмы вошли в нее главным образом в процессе непосредственных хозяйственных и торговых контактов.

**Ш. А. Богина**

**НАЧАЛО АМЕРИКАНСКОЙ НАЦИИ**  
**(этнокультурные аспекты)**

«Отечество Америки — это Европа, а не Англия» — провозглашал Томас Пейн, революционный демократ XVIII в., в своем знаменитом произведении «Здравый смысл», которое стало знаменем американской революции<sup>1</sup>. Ту же мысль об этническом разнообразии жителей Америки высказывал современник Пейна Кревкер. «Откуда явились все эти люди? — риторически вопрошал он в своих „Письмах американского фермера“. — Они представляют собой смесь англичан, шотландцев, ирландцев, французов, голландцев, немцев и шведов. Из этой разнородной помеси возникла та порода, которую теперь называют американцами»<sup>2</sup>.

В какой мере соответствовали факты этим общим воззрениям? Американская статистика того времени не давала прямого ответа на такой вопрос. Первая перепись населения США, произведенная в 1790 г., вообще этнической принадлежности жителей не касалась (как и следовавшие за ней две переписи). Однако через сто с лишним лет американские статистики подсчитали этнический состав белого населения США в конце XVIII в. по косвенным данным — по фамилиям глав семей, сохранившимся в материалах первой переписи<sup>3</sup>. Такие материалы имелись не по всем штатам — из 3172 тыс. белых жителей они охватывали 2810 тыс.<sup>4</sup>. При заведомой приблизительности и неполноте упомянутых подсчетов следует также принять во внимание, что в начале XX в. теории англосаксонского расизма оказывали влияние на работу Бюро ценов, которое эти подсчеты производило, — это могло способствовать завышению численности англичан.

Данные Бюро ценов, опубликованные в 1909 г., легли в основу иммиграционных квот, вырабатывавшихся в 20-х годах XX в. и носивших, как известно, расистский и дискриминационный характер. Однако в 1931 г. эти данные были пересмотрены. Фамилии глав семей и частота этих фамилий были подвергнуты гораздо более тщательному и добросовестному научному анализу.

Специальный комитет постарался точнее отделить ирландские и шотландские фамилии от английских. При подсчете неанглоязычных групп была по возможности учтена частая «англизация» фамилий. В качестве примера ее можно привести фамилии трех сыновей пенсильванского немца Klein'a (по смыслу — «малый»). Один из сыновей стал

<sup>1</sup> Т. Пейн. Избранные сочинения. М., 1959, с. 36.

<sup>2</sup> H. S. J. de Crevecoeur. Letters from an American farmer. London — New York, 1962, p. 41.

<sup>3</sup> См. М. Я. Берзина. Этнический состав населения США. Краткий историко-статистический обзор. — «Национальные процессы в США». М., 1973, с. 26—28.

<sup>4</sup> «Bureau of the Census. A Century of Population Growth». Washington, 1909, p. 116, 117, 121.



именоваться Cline (то же звучание, но написание — на английский лад), двое остальных — Little и Small (синонимические переводы отцовской фамилии)<sup>5</sup>.

Новый анализ показал, что число англичан в исчислениях Бюро цензов было существенно завышено. По подсчетам 1931 г. этнический состав белого населения США к 1790 г. выглядел так (в %):

Англичан	—60,1
Ирландцев (включая вы- ходцев из Ольстера)	—9,5
Немцев	—8,6
Шотландцев	—8,1
Голландцев	—3,1 <sup>6</sup>

Остальные группы имели меньшую численность.

Во всяком случае жители английского происхождения составляли большинство населения. Это, разумеется, обусловило преобладание английского языка и культуры, которые составили основу развивавшейся уже американской культуры. Однако английская культура не могла оставаться нетронутой в новых условиях колоний — с их иной природой, иным типом хозяйства, иным строением общества, иным этническим составом населения — и еще менее того — в новом государстве, возникшем в многолетней революционной войне. Той чертой американского населения, которая еще с колониального периода способствовала его культурному своеобразию и обусловила само сложение американского народа, было именно этническое разнообразие.

Большое влияние на культуру выходцев из Великобритании и других стран Европы оказали отношения, сложившиеся у них с коренными обитателями Америки, известными под общим названием индейцев. Индейцы во многом помогли европейским пришельцам приспособиться к незнакомой им природе Нового Света, обучили их выработанным в Америке приемам земледелия, охоты и т. д.<sup>7</sup> Материальная культура американских колонистов, их язык, медицинские приемы, верования, спорт, музыка подвергались сильному воздействию культуры индейцев. Аборигенные народы в тот период жили обособленно, и метисация, хотя и имела место, отнюдь не принимала таких масштабов, как в Латинской Америке. Эти народы в свою очередь подверглись очень значительному хозяйственному и культурному влиянию стадильно более высокого общества колонистов<sup>8</sup>. Однако главным результатом встречи с колонистами были для индейцев, как известно, войны, сгон с земли, угроза вымирания.

Среди этнических групп конца XVIII в., перечисленных выше, ближайшей к англичанам были шотландцы, составлявшие около 8% белого населения. Более половины всех шотландцев жило к 1790 г. в Пенсильвании, Северной и Южной Каролине и Виргинии<sup>9</sup>. Занятые преимущественно в сельском хозяйстве (как, впрочем, и большая часть жителей США того времени), они зачастую селились компактно, и шотландские районы могли сохраняться десятилетиями. Путешественник из Шотландии Дэвид Мэкри, ездивший по США в конце 60-х годов XIX в., описывает «шотландскую страну», занимавшую несколько графств Северной Каролины, где, по его наблюдениям, обитают «по-

<sup>5</sup> «American Council of Learned Societies. Report of Committee on Linguistic and National Stocks in the Population of the United States. Annual Report of the American Historical Association for the Year 1931», v. 1. Washington, 1932, p. 118.

<sup>6</sup> Там же, с. 124.

<sup>7</sup> И. А. Золотаревская. Место индейцев в общественной и культурной жизни США. — «Культура индейцев», М., 1963, с. 291—294.

<sup>8</sup> См., например, Ю. П. Аверкиева. Индейское кочевое общество XVIII—XIX вв. М., 1970.

<sup>9</sup> «A Century of Population Growth», p. 117.

томки кланов, живших в восточной части Шотландии и на Гебридских островах». Эта шотландская колония, существовавшая, вероятно, с XVIII в., первоначально пользовалась гэльским языком. «Галльский язык,— отмечает Мэкри,— теперь почти совершенно исчез в колонии, но долгое время он оставался разговорным, наиболее употребительным языком. Ранние колонисты учили ему даже своих детей»<sup>10</sup>.

Тогда образовался, по-видимому, тот стереотип шотландцев, который закрепился последующая история межэтнических отношений в США. Он сформулирован в упомянутом уже сочинении Кревкера, где шотландские иммигранты названы «бережливыми и трудолюбивыми». «Шотландцы,— писал Кревкер,— ... все усердны и экономны. Им только и нужно, что поле, на котором можно приложить усилия, и обычно они преуспевают»<sup>11</sup>. Далее Кревкер долго и слащаво повествовал о «честном Эндрю-гебридце» и его успехах в Америке, всецело достигнутых трудом и усердием.

Крупнейшей неанглизоязычной группой белого населения были немцы (8,6%). Эмигрировавшие в американские колонии с конца XVII в., они к концу XVIII в. по большей части сосредоточились в Пенсильвании, где составляли к тому времени треть жителей<sup>12</sup>. Колония (а потом штат) Пенсильвания изобиловала немецкими земледельческими поселениями и городками, где звучала немецкая речь, издавались газеты и книги на немецком языке. Эту картину рисует, подобно многим другим путешественникам и наблюдателям, Кревкер, который, оценивая американских немцев очень высоко, даже выше шотландцев, формулирует их долговечный стереотип. «Насколько честные немцы, в общем, разумнее почти всех других европейцев,— восклицает он.— Они нанимаются к богатым землякам и, работая у них, научаются всему необходимому... Посредством трезвости, строгой бережливости и упорнейшего трудолюбия они обычно добиваются успеха»<sup>13</sup>.

Однако американские немцы встречались не только с подобным отношением. Та или иная степень межэтнической розни представляет характерную черту американской истории. Этническая дискриминация не обошла и немцев колониального периода. В ту пору многие опасались онемечения Пенсильвании, к ним относился и Б. Франклин<sup>14</sup>. Немцы деятельно участвовали в войне за независимость, но на их отношение к событиям накладывали отпечаток социальные различия в немецкой среде. В одном отношении роль немцев в этой войне была специфичной. Они действовали в частях германских наемников (так называемых «гессенцев»), воевавших на стороне Англии, разлагали эти части, привлекая солдат на сторону американской революции. Конгресс обещал перебежчикам земельные участки, равноправие, американское гражданство. Из 30 тыс. германских наемников 5 тыс. дезертировало и осталось в Америке, пополнив американо-немецкое население.

Вербовка Англией германских наемников для борьбы с восставшими колониями возбудила в Америке большое возмущение и усилила тягу к независимости. Бесчинства этих наемников оставили тяжелый след в памяти американского народа<sup>15</sup>. Но расплачиваться за них еще долго приходилось американо-немецкому населению. В антииммигрантских кампаниях даже середины XIX в. немцев обзывали гессенцами.

<sup>10</sup> Д. Мэкри. Американцы у себя дома. СПб., 1874, с. 229, 230.

<sup>11</sup> H. S. J. de Crevecoeur. Указ. раб., с. 62, 63.

<sup>12</sup> «American Council of Learned Societies...», p. 124.

<sup>13</sup> H. S. J. de Crevecoeur. Указ. раб., с. 61, 62.

<sup>14</sup> M. A. Jones. American immigration. Chicago, 1960, p. 47, 48.

<sup>15</sup> K. Obermann. Zum Anteil deutscher Einwanderer an der amerikanischen Revolution von 1776.—«Zeitschrift für Geschichtswissenschaft», 1976, Hf. 7, XXVI Jahrgang, S. 774, 775; Л. И. Гинцберг. Война за независимость США и германские государства.—«Ежегодник германской истории», М., 1976, с. 227, 240, 242.

Из почти четырехмиллионного населения США во время первой переписи 757 тыс. составляли негры, в подавляющем большинстве рабы<sup>16</sup>. Негры жили практически во всех штатах, но основная масса их была сосредоточена на юге.

Наиболее разнообразен был этнический состав населения в северной половине Соединенных Штатов. Происходившие между разными этническими группами контакты и связанные с ними ассимиляционные процессы носили разный характер и имели различную интенсивность. Здесь еще с колониального периода прослеживаются два основных типа развития. Первый олицетворен упоминавшейся уже немецкой Пенсильванией. Как отмечалось выше, немцы жили там большим массивом, что позволило им долго сохранять язык и культуру, привезенные из Старого Света, и развивать их в новых условиях. Они выработали особый, «пенсильвано-немецкий» язык на основе верхненемецких диалектов с многочисленными вкраплениями из английского языка. На их языке написано немало произведений художественной литературы, им до наших дней пользуются сотни тысяч человек<sup>17</sup>.

Иной тип этнического развития нашел наиболее яркое выражение в колонии, а затем штате Нью-Джерси, где население отличалось особой этнической пестротой. Англичане и их потомки составляли в конце XVIII в. менее половины жителей штата. Среди остальных были негры (в большинстве рабы), голландцы, немцы, шотландцы, ольстерцы, шведы, ирландцы и др. Население Нью-Джерси в значительной части сложилось в результате миграций из соседних районов. Голландцы и шведы были потомками обитателей бывших голландской и шведской колоний. И те, и другие представляли собой к этому времени, собственно говоря, этническую смесь, образовавшуюся в этих колониях и обладавшую соответственно голландской и шведской культурой<sup>18</sup>.

Несмотря на усилия нью-джерсийских голландцев сохранить в неприкосновенности свою культуру, голландский язык во второй половине XVIII в. уже вытеснялся у них английским в школе и в церкви. Тогда же получил преобладание английский язык и у нью-джерсийских шведов. Они стали переходить к экстенсивному земледелию, практиковавшемуся их англоязычными соседями. Шведские женщины переставали работать в поле — от этой обязанности (лежавшей, по германской традиции, также и на немках) были избавлены англо-американские фермеры. Терялись бытовые особенности шведов. Так, выходила из употребления традиционная баня-сауна. Стали запрещаться праздничные игры и танцы. Последнее было связано не только с общим влиянием пуританских нравов Америки, но и с переходом многих шведов в епископальную церковь.

Церкви и школы нью-джерсийских немцев, так же как у голландцев и шведов, довольно быстро переходили на английский язык. К концу XVIII в. нью-джерсийские немцы, в отличие от пенсильванских, были в значительной мере поглощены окружающим населением.

Все эти и подобные им перемены получили мощное ускорение в ходе и результате революционной войны за независимость<sup>19</sup>, втягивавшей в свою орбиту все население и формировавшей новое, национальное самосознание у людей разного этнического происхождения.

Этническое развитие в Пенсильвании и в Нью-Джерси представляет собой как бы два полюса ассимиляционного процесса. Говоря схематично, в первом случае этническое меньшинство, образуя многочисленную группу, живет компактно, изолированно и в силу этого меньше

<sup>16</sup> М. Я. Берзина. Указ. раб., с. 26.

<sup>17</sup> Ш. А. Богина. Иммиграция в США. М., 1965, с. 124, 125.

<sup>18</sup> R. J. Vecoli. The people of New Jersey. Princeton, 1965, p. 1, 2, 14, 20.

<sup>19</sup> Там же, с. 17, 21, 22, 54, 55, 61, 62.

поддается влиянию окружающей среды, следовательно, имеет большую возможность сохранять — а вернее, самостоятельно развивать — свои традиции. Во втором случае несколько этнических групп живут бок о бок, зачастую чересполосно, межэтнические связи гораздо интенсивнее, ассимиляция идет быстрее. Такая модель действительна и для дальнейших этапов этнической истории Америки. Но на ранних стадиях этой истории первый, пенсильванский, тип этнических процессов имел относительно больший вес, чем позже. Второй же, нью-джерсийский, тип становится тем важнее, чем дальше идет капиталистическое развитие США. Недаром видный американский историк и иммигрантовед Р. Веколи называет штат Нью-Джерси микрокосмом процессов, создавших Америку<sup>20</sup>.

В американских городах XVIII в., еще малочисленных и малолюдных, встречались и перемешивались и выходцы из разных колоний, и люди разного этнического происхождения. Американские историки подчеркивают экономическое и социальное значение городов для укрепления колониального единства, а также то, что именно в городах развивалось американское национальное самосознание<sup>21</sup>. Межэтнические контакты были лишь началом тех бурных и сложных ассимиляционных процессов, которые протекали в городах индустриальной Америки XIX и XX вв.

И еще одна существенная черта этнического быта Америки резко проявилась на заре американской нации. Это национальная дискриминация, преследование и травля иммигрантов-«чужаков». В последние годы XVIII в. подобная травля приобрела характер шумной политической кампании, которая привела к принятию нескольких антииммигрантских законодательных актов. Кампанию эту вели федералисты — «правые» тогдашней американской политической жизни. Напуганные событиями Французской революции, революционным движением в Ирландии, демократическим движением в Англии, они видели во всех иммигрантах европейских смутьянов, особенно же ополчались на ирландцев, среди которых имелось немало эмигрантов-революционеров, и на французов.

В 1798 г., при президенте-федералисте Джоне Адамсе, конгресс принял под давлением федералистов несколько законов, направленных против иммигрантов. Акт о натурализации увеличивал до 14 лет срок, который должен был прожить в США иммигрант, чтобы получить право на американское гражданство. Акты о подданных вражеских государств и об иностранцах давали президенту право арестовывать и высылать из США выходцев из любой страны. Наконец, акт о подрывной деятельности предусматривал ряд репрессивных мер против подозреваемых<sup>22</sup>.

Перечисленным репрессивным актам не суждена была долгая жизнь. Федеральный закон о натурализации вообще не мог действовать в полную силу, так как противоречил натурализационным законам отдельных штатов. Остальные акты, приведшие к ряду арестов и высылке, по истечении срока не были возобновлены республиканцами (партией Джефферсона), пришедшими к власти в 1801 г. Иммигрантское население — немцы, ирландцы, французы и др. — выступили против своих гонителей — федералистов и поддержали их противников — республиканцев. Эта поддержка сыграла известную роль в победе Джефферсона на выборах<sup>23</sup>. Было положено начало довольно стойкой политической

<sup>20</sup> Там же, с. 10.

<sup>21</sup> C. Bridenbaugh. The spirit of '76. The growth of American patriotism before independence. N. Y., 1975, p. 78.

<sup>22</sup> J. C. Miller. Crisis in freedom. The Alien and Sedition Acts. Boston, 1951, p. 47, 50, 53, 70.

<sup>23</sup> Там же, с. 47, 48, 193.

ориентации иммигрантов в условиях американской двухпартийной системы.

Гонения на иммигрантов, организованные федералистами, несмотря на свой, казалось бы, эпизодический характер, отравляли общественную атмосферу, подрывали межэтнические связи, что не могло бесследно изгладиться. Память о них оживала при каждой антииммигрантской кампании, какие неоднократно происходили в дальнейшей истории США.

Накануне войны за независимость Кревкер, противопоставлявший в своей книге шотландцев ирландцам к невыгоде для последних, ощутил надобность в извинениях: «Я не имею в виду бросать тень на какую-нибудь национальность, боже упаси! Это не приличествует никому, и меньше всего американцу»<sup>24</sup>. При всей идеализации Америки, к которой склонен был Кревкер, такая норма межэтнических отношений, видимо, тогда преобладала. В последующем, по мере развития американского капитализма, возобладала тенденция этнической (и расовой) дискриминации.

Таким образом, в период формирования американской нации уже намечаются характерные для нее разнообразие этнического состава, главные типы межэтнических контактов и связанных с ними ассимиляционных процессов, а также этническая дискриминация вплоть до весьма резких ее проявлений.

Какую же роль сыграла этническая разнородность населения в процессе складывания американской нации? Несмотря на очевидные, казалось бы, тенденции к разобщению, в ней же были заложены и потенции единства. Иммигранты бывали обычно меньше привязаны к своему округу, к определенной колонии, чем старожилы. Миграционный опыт скорее связывал их со всеми колониями в целом. К середине XVIII в. создавались межколонияльные общества по определенным национальностям (например, ирландское, уэльское и т. д.) в благотворительных целях<sup>25</sup>. Все это способствовало объединению колоний, в ходе которого и возникал единый американский народ. Как отмечали современники, иммигранты — выходцы с европейского континента, а также из Ирландии — не ощущали кровной связи с Великобританией и тем менее — с английской короной, что нашло практическое выражение во время освободительной войны против Англии<sup>26</sup>. Явление того же порядка наблюдалось и в ходе второй революционной войны, пережитой Соединенными Штатами, — гражданской войны 1861—1865 гг. Тогда иммигрантское население, уже очень значительное, не отличалось патриотизмом по отношению к отдельным штатам или «секциям», оно соотносило себя с союзом штатов, которому угрожал в тот момент распад. Такая позиция способствовала борьбе за единство американского государства. Еще важнее, надо думать, была она в тот период, когда американское государство и американская нация только возникали.

Создание этой нации, ее долгое вызревание стали возможны благодаря общности исторического опыта у жителей американских колоний. Иной, чем в Старом Свете, он объединял выходцев из разных европейских стран при всех различиях их социального и культурного прошлого. Кревкер, быть может, первым применил к характеристике этого процесса образ сплава, плавления. «Здесь, — провозглашал он, — люди всех наций сплавляются (are melted into) в новую породу людей, чьи труды и потомство когда-нибудь вызовут большие перемены в мире»<sup>27</sup>. В начале XX в. этот образ возродился в широко известном выражении «плавильный котел (melting pot)». Но и на протяжении XIX в. действовала

<sup>24</sup> H. S. J. de Crevecoeur. Указ. раб., с. 65.

<sup>25</sup> C. Bridenbaugh. Указ. раб., с. 43, 90.

<sup>26</sup> Там же, с. 102, 103; R. J. Vecoli. Указ. раб., с. 60.

<sup>27</sup> H. S. J. de Crevecoeur. Указ. раб., с. 43.

высказанная Кревкером оптимистическая и прогрессивная концепция американской нации, защищавшаяся демократическими силами и противопоставленная тенденциям национальной дискриминации.

Сплочение жителей американских колоний в особый народ достигло высокой степени уже в середине XVIII в. Оно основывалось на укреплении хозяйственных связей колоний по мере их экономического развития, на движении к политическому объединению, на усилении культурной общности. Обострение отношений с Англией, которая чем дальше, тем больше притесняла колонии в экономическом отношении, усиливало стремления к экономической и политической самостоятельности. Не последнюю роль сыграла в этот период Семилетняя война, которая, избавив английские колонии в Америке от французской угрозы и сплотив их в военном отношении, позволила им обратить свои усилия на сопротивление угнетательской политике Англии<sup>28</sup>.

К середине XVIII в. термин «Америка» стал все чаще употребляться по отношению к совокупности колоний. Если когда-то американцами называли коренных обитателей материка — индейцев, то теперь так стали называть колонистов<sup>29</sup>. Представление о таком американце, его стереотип, воплотилось в последние десятилетия XVIII в. в образе янки, жителя Новой Англии. Хотя этот район считался самым английским по этническому происхождению населения, в характере янки, как отмечает крупная американская фольклористка и культуролог Констанс Рорк, сказались также черты, внесенные ирландским и французским элементом населения Новой Англии<sup>30</sup>.

Первые англоязычные насельники Америки говорили зачастую на различных диалектах английского языка, что, разумеется, мешало их взаимопониманию. Но уже к концу XVII в., когда на американской земле выросло несколько поколений потомков английских колонистов, их язык приобрел известное единообразие. Обогатившись большим количеством слов, заимствованных из индейских наречий, а также из испанского, голландского, французского и других европейских языков, он все более обособлялся от языка метрополии<sup>31</sup>. Правда, возникали новые диалектные особенности, но уже по областям поселения в Америке.

В 80-х годах XVIII в. русский путешественник и писатель Федор Каржавин, живший в США того периода по несколько лет, описывая свои занятия там, говорил, что, в частности, был «переводчиком языка англо-американского»<sup>32</sup>. Новое качество языка, подмеченное внимательным чужестранцем, получило в начале следующего века научное закрепление в «Американском словаре английского языка», который опубликовал в 1828 г. Н. Вебстер. Еще через 20 лет был выпущен «Словарь американизмов», и само понятие языкового американизма было зафиксировано в литературе<sup>33</sup>.

Грамотность в колониальной Америке стояла на относительно высоком уровне. Пуританство радело о доступности верующим «слова божьего». Школы были повсеместной принадлежностью колониальных

<sup>28</sup> А. Ю. Зубков. Борьба против закона о гербовом сборе — начальный этап освободительного движения в колониях. — «Американский ежегодник», М., 1975, с. 22. Экономическому и политическому развитию английских колоний в Северной Америке и социально-экономическим аспектам формирования американской нации посвящена обширная литература. См., например: А. В. Ефимов. США. Пути развития капитализма (Доимпериалистическая эпоха). М., 1969; А. А. Фурсенко. Американская революция и образование США. Л., 1978; Г. Аптекер. Американская революция. М., 1962.

<sup>29</sup> С. Bridenbaugh. Указ. раб., с. 100; О. Handlin. The Americans. Boston — Toronto, 1963, p. 149.

<sup>30</sup> С. Rourke. The roots of American culture. N. Y., 1942, p. 18.

<sup>31</sup> С. Bridenbaugh. Указ. раб., с. 13, 17.

<sup>32</sup> Н. Н. Болховитинов. Становление русско-американских отношений. 1775—1815. М., 1966, с. 139.

<sup>33</sup> R. Dorson. American folklore and the historian. Chicago — London, 1971, p. 99.

поселков. С начала XVIII в. стали печататься газеты. Они расходились по разным колониям, часто перепечатывали материал друг у друга (это обыкновение американские газеты сохранили и в следующем столетии), нередко читались вслух и доходили до многочисленных слушателей. Таким образом, газеты становились серьезным средством усиления межколониальных связей<sup>34</sup>.

Большое значение в жизни колониальной Америки имела религия. И значительную роль в образовании единства колоний, в выковывании национального чувства сыграло религиозное движение, известное под именем «Великого пробуждения». Развернувшееся во второй четверти XVIII в. и затем возобновившееся в 1780 г., во время войны за независимость, оно выдвигало требования демократизации религии и религиозной свободы, боролось против религиозной нетерпимости и теократии и опиралось на народные низы<sup>35</sup>. Подъем «Великого пробуждения» в конце XVIII в. был связан с ростом иммиграции в средние десятилетия этого века.

Охватывая все колонии, «Великое пробуждение» тем самым способствовало их объединению. Оспаривая авторитет прежних церквей, оно создавало множество новых, приспособленных к условиям Америки, религиозных течений. С этим движением связывают утверждение в США веротерпимости и отделение там церкви от государства. Несмотря на предубеждение против образованного духовенства, свойственное некоторым течениям «Великого пробуждения», это религиозное движение привело к основанию нескольких университетов (все ранние американские университеты основывались вероисповедными организациями), имевших не только местное значение и ставших общеамериканскими образовательными центрами.

«„Великое пробуждение“ полностью уничтожило господствующее положение старых официальных церквей и дало жизнь народной религии,— пишет американский историк-марксист Г. Аптекер —...И поскольку это было межколониальное движение подлинно народного размаха, оно сыграло громадную роль в расшатывании провинциализма в колониях и развитии чувства единства, чувства монолитности американской национальности»<sup>36</sup>.

Культура американского народа, имевшая европейские корни, потому что большая часть населения будущих США происходила из Евро-

пы, тем не менее выросла на американской почве в самобытную систему. Недаром, писала Констанс Рорк, американская культура «возникла из жизни, свойственной этим (американским.— Ш. Б.) берегам»<sup>37</sup>. В этой новой системе приобретали иное значение прежние или заимствованные культурные элементы. Характерной чертой новой культуры было разнообразие включавшихся в нее элементов, проистекавшее из культурной своеобразности этнических (и расовых) составных частей американского населения. Индейские верования вплетались в представления и суеверия колонистов<sup>38</sup>. Позднее негритянский фольклор оказал сильное влияние на художественную культуру и американскую народную психологию. Прикладное искусство пенсильванских немцев славится в США до наших дней. Все этнокультурные элементы особенно органично вплетались в ткань американской культуры в формообразующий ее период.

Американская нация родилась в войне за независимость, но выношена она была в последние десятилетия колониального периода. Ее

<sup>34</sup> С. Bridenbaugh. Указ. раб., с. 52, 53, 87.

<sup>35</sup> А. А. Кислова. Религия в формировании американской нации.— «Национальные процессы в США», М., 1973, с. 366—369.

<sup>36</sup> Г. Аптекер. История американского народа. Колониальная эра. М., 1961, с. 149.

<sup>37</sup> С. Rourke. Указ. раб., с. 51.

<sup>38</sup> Там же, с. 20.

созревание было обусловлено сложными экономическими, социальными, политическими, культурными процессами. Как отмечает советский историк-американист А. А. Фурсенко, «говоря о предпосылках революции, необходимо подчеркнуть такой важный факт, как подъем национального самосознания»<sup>39</sup>. Это национальное самосознание проявлялось и на уровне общественной идеологии, и на уровне народной психологии. Широко известны публичные заявления видных деятелей революции Патрика Генри («Я не виргинец, я американец») и Кристофера Гадсдена («На нашем континенте не должно быть ни новоангличан, ни нью-йоркцев и т. д.; все мы должны быть американцами») <sup>40</sup>. Главнокомандующий революционных войск Джордж Вашингтон, намеревавшийся одно время сформировать 13 армий по числу штатов, решил создать единую континентальную армию, так как в нее новобранцы шли охотнее <sup>41</sup>.

Интересно, что само название нового государства — «Соединенные Штаты Америки» — было впервые выдвинуто в печати Томасом Пейном, англичанином, который стал идеологом борьбы за независимость американских колоний, а позже участвовал во Французской революции <sup>42</sup>.

После окончания войны, утвердившей независимость США, усилились тенденции обособиться от Англии (а иногда и от Европы в целом) и в отношении культуры и поощрять свои национальные культурные начинания. Религиозные организации разрывали связи с английскими и вообще европейскими церквями. Возник целый ряд научных обществ в области истории и естественных наук. Активизировались американская литература, искусство, театр <sup>43</sup>.

Обособлению американской культуры от английской способствовала эмиграция из США лоялистов после войны за независимость. Этот слой населения колониальной Америки, ориентировавшийся на Англию в политическом и культурном отношении, состоявший по большей части из англичан и их потомков, имел благодаря своему социальному статусу (в немалой части чиновники, купцы, землевладельцы, обладавшие имуществом, властью, престижем) возможность оказывать культурное влияние, даже давление на массы.

Элементом новой, национальной идеологии стал и создававшийся в те десятилетия культ Джорджа Вашингтона, «отца народа», как его стало принято называть.

Консолидация молодой американской нации, происходившая в конце XVIII и начале XIX в., была ускорена и усилена новым вооруженным конфликтом Соединенных Штатов с Англией — войной 1812—1815 гг. Как одно из существенных следствий этой войны, в которой американцы отстаивали свою государственную самостоятельность и территориальную целостность, советский историк-американист Н. Н. Болховитинов отмечает «внутреннюю консолидацию американского народа как самостоятельной нации» <sup>44</sup>. Эта консолидация сопровождалась тенденциями национального самоутверждения в литературе и искусстве, в широкой области культуры.

<sup>39</sup> А. А. Фурсенко. Указ. раб., с. 40.

<sup>40</sup> См. Г. Аптекер. Указ. раб., с. 176, 177.

<sup>41</sup> А. А. Фурсенко. Указ. раб., с. 315.

<sup>42</sup> А. А. Кислова. Томас Пейн — революционер и демократ. — «Американский ежегодник», М., 1975, с. 156.

<sup>43</sup> Н. Аптекер. A history of the American people. Early years of the republic. N. Y., 1976, p. 108, 109.

<sup>44</sup> Н. Н. Болховитинов. Указ. раб., с. 513.



## **THE BEGINNINGS OF THE AMERICAN NATION [ETHNO-CULTURAL ASPECTS]**

Ethnic heterogeneity is stressed as a characteristic of the American population dating from the Colonial period. Since the majority of the colonial population was of English stock the English language and culture were dominant, but they could not remain intact under the different ecological, societal, and ethnic conditions of the New World, and a new cultural system was developing in America greatly influenced by various ethnic and racial strains.

Two models of ethnic contacts are traced in 18th century America. That of Pennsylvania where a considerable German population formed relatively isolated regions and towns, and that of New Jersey where people of several ethnic origins lived interspersedly. The second model made for more intensive interethnic contacts and more rapid assimilation, the first for fewer contacts and slower assimilation. Both were continued into the 19th and 20th centuries but that of New Jersey became dominant being conditioned by the industrial and urban development of the U. S. A.

Ethnic discrimination and intolerance is also stressed in early America. The extreme forms it took are exemplified in the Alien and Sedition Acts.

The ripening, formation and subsequent development of the new nation (as an ethnic entity) is regarded as an outgrowth of the people's common historical experience.

Д. М. Угринович

## О МАРКСИСТСКОМ ПОНИМАНИИ РЕЛИГИИ \*

С. А. Токарев широко известен и в нашей стране, и за рубежом как один из крупнейших советских религиоведов. Его труды, посвященные первобытной религии, истории религий, были и остаются настольными книгами для многих советских читателей, интересующихся проблемами научного атеизма. Поэтому выступление С. А. Токарева в печати, посвященное методологическим вопросам марксистского религиоведения, не может не привлечь пристального внимания.

Статья С. А. Токарева отличается богатством исторического и этнографического материала. В ней содержится немало правильных и интересных суждений, наблюдений и выводов. В то же время освещение в ней ряда принципиальных методологических вопросов вызывает возражения и стремление поспорить с автором. Настоящий отклик — реплика в таком споре. В нем затрагиваются преимущественно те вопросы, освещение которых в статье С. А. Токарева нам не кажется убедительным.

В марксистском религиоведении тезис о религии как социальном феномене является общепризнанным. Ни один исследователь, стоящий на марксистских позициях, не оспаривает этого тезиса. Споры начинаются, когда речь заходит об истолковании данного общего тезиса.

По мнению С. А. Токарева (и это, очевидно, выражает основную идею его статьи), «главная задача историка религии — не проникновение в сущность образов религиозной фантазии, их сходства и различий между ними, а изучение той социально-культурной среды, тех конкретных исторических условий, при которых создавались эти образы; той расстановки людей, их сплочения и, наоборот, разобщения, которые отражались в создании религиозных представлений» (с. 105). Этот общий вывод вытекает из того определения религии, которое дает С. А. Токарев в начале статьи, на с. 91: Религия «есть не столько отношение человека к богу (богам), сколько *отношение людей друг к другу — по поводу представлений о боге (о богах)*».

Эти высказывания С. А. Токарева требуют, на наш взгляд, существенных уточнений. Прежде всего, вызывает возражения противопоставление автором религиозной веры (религиозного сознания) как чего-то малозначительного, тем отношениям между людьми, которые складываются в связи с религиозной верой и по поводу нее и которые, по мысли автора, и должны явиться главным объектом исследования историка или этнографа, изучающего религию. Нет сомнения в том, что указанные отношения (в современной религиоведческой литературе они обозначаются как «религиозные отношения»)<sup>1</sup> требуют своего

\* По поводу статьи С. А. Токарева «О религии как социальном явлении» — («Сов. этнография», 1979, № 3). Дальнейшие ссылки на эту статью даются в тексте.

<sup>1</sup> См. И. Н. Яблоков. Социология религии. М., 1979, с. 105—110.

внимательного изучения, что они составляют важный элемент религиозной надстройки. Однако стоит ли их противопоставлять религиозным верованиям людей, подчеркивая малое значение верований (отношение к богу и есть вера в бога) по сравнению с отношениями? На наш взгляд, не стоит. Дело в том, что религиозные отношения (это признает и С. А. Токарев на с. 91) относятся к «идеологическим» (по терминологии В. И. Ленина) отношениям, которые отличаются от «материальных» (т. е. экономических) тем, что они всегда складываются, проходя через сознание людей<sup>2</sup>, т. е. формируются в соответствии с их взглядами и представлениями. Едва ли правильно противопоставлять, например, нравственные отношения между людьми их нравственным оценкам и суждениям. Ведь вне этих нравственных оценок и суждений (пусть в элементарных, неразвитых формах) сами нравственные отношения невозможны. Так, нравственные критерии неприменимы к поведению грудного ребенка или психически больного человека. Аналогично обстоит дело и в области религии. Вне анализа религиозных верований и представлений нельзя понять основу той реальной общности, которая связывает единоверцев, сплачивает их в религиозную общину. Ведь сами культовые действия людей в этой общине представляют собой символическое воплощение определенных религиозных идей, образов и представлений<sup>3</sup>. Отношения людей «по поводу» веры в бога невозможны, если нет самой веры, причем содержание этой веры существенно воздействует на содержание и форму религиозных отношений. Сравним в этой связи отношения между духовенством и мирянами в католицизме, где особая роль духовенства вытекает из догмата «вне церкви нет спасения», и эти же отношения в некоторых протестантских организациях, которые исходят из догмата о том, что спасает только индивидуальная вера, и руководствуются принципом «всеобщего священства». Очевидно, что содержание религиозных верований совсем не является чем-то второстепенным, малозначимым для понимания других элементов религиозной надстройки: культовых действий, религиозных отношений и учреждений.

В статье С. А. Токарева речь идет не только о соотношении религиозной веры и религиозных отношений. Автор пытается противопоставить изучение религиозных верований, религиозного сознания исследованию социальных корней религии и ее социальных функций. (Вспомним уже цитированное место о главной задаче историка религии). Такое противопоставление представляется нам некорректным. В самом деле, разве «проникновение в сущность образов религиозной фантазии» возможно, с марксистской точки зрения, вне и помимо изучения той социальной среды, которая рождает такие образы? Научное понимание религиозных верований неизбежно предполагает выявление их социальной основы. Но изучение социальной основы религиозных верований невозможно, если мы пренебрегаем их содержанием. Можно ли, к примеру, всерьез изучать социальные причины возникновения христианства, если мы отвлекаемся от специфики религиозных верований ранних христиан, нашедших свое отражение в «Откровении Иоанна»? Вспомним в этой связи скрупулезный, подробнейший анализ Ф. Энгельсом содержания этой новозаветной книги, который он дает в своих известных статьях о первоначальном христианстве<sup>4</sup>. На основе анализа содержания «Откровения» Энгельс объясняет социальные истоки возникновения христианства и его быстрого распространения.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, с. 137.

<sup>3</sup> См. об этом подробнее: Д. М. Угринович. Обряды. За и против. М., 1975.

<sup>4</sup> См. Ф. Энгельс. Бруно Бауэр и первоначальное христианство.—К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19; его же. Книга откровения.—Там же, т. 21; его же. К истории первоначального христианства.—Там же, т. 22.

В этой связи следует заметить, что историк далеко не всегда имеет возможность воссоздать экономический и социальный строй того или иного государства, народа, исходя из источников, характеризующих непосредственно экономику, социальный или политический строй. Иногда бывает так, что единственными дошедшими до нас источниками являются религиозные, культовые тексты. И перед исследователем в этом случае стоит задача: исходя из знания религиозной надстройки и понимания того, что в ней всегда в мистифицированном виде отражается базис, реконструировать существовавший некогда у определенного народа его экономический и социальный строй. Примером подобной весьма удачной реконструкции представляется нам книга известного советского историка Н. М. Никольского, в которой тот на основании сохранившихся финикийских культовых текстов сумел доказать, что Финикия не была исключительно торговой страной и что в ее экономике значительную роль играли древние земледельческие общины<sup>5</sup>. Да и у С. А. Токарева немало найдется работ, в которых он тщательно сопоставляет содержание религиозных верований с социальной средой, в которой они появились, и тем самым дает им научное объяснение. Назовем хотя бы работу С. А. Токарева «Сущность и происхождение магии»<sup>6</sup>, в которой дается содержательный и глубокий анализ социальных корней различных видов магии: промысловой, вредоносной, любовной, метеорологической и т. п.

Очевидно, что противопоставление изучения содержания религиозных верований изучению их социальной основы некорректно в методологическом отношении и может лишь дезориентировать исследователя.

В статье С. А. Токарева «проникновение в сущность религиозной фантазии» рассматривается как мало важная, второстепенная задача и с точки зрения выявления социальных функций религии, ее роли в обществе. Это утверждение автора также вызывает возражения.

Сначала одно общее методологическое замечание. Социальные функции того или иного явления в сфере общественного сознания нельзя правильно охарактеризовать без учета того, насколько истинно, объективно отражает оно действительность. Истинное отражение действительности в сознании людей всегда объективно играет в обществе принципиально иную роль, чем ложное, иллюзорное. И это целиком относится к религии. Попытки охарактеризовать социальные функции религии вне ее гносеологической оценки (т. е. оценки как превратного, искаженного отражения действительности) типичны для современной буржуазной социологии религии, в особенности для того ее направления, которое получило название «функционализма». Функционалисты, следуя за Э. Дюркгеймом, утверждают, что социальные функции религии не зависят от истинности или ложности религиозных представлений. В своих работах они дают однобокую, неполную характеристику социальных функций религии, выпячивая ее интегрирующую и коммуникативную функции и игнорируя ее главную функцию, — функцию «опиума», т. е. иллюзорного восполнения социальной слабости людей. Игнорируя гносеологическую оценку религиозного сознания как сознания ложного, нельзя понять объективную социальную роль религиозной веры, которая создает иллюзию временного субъективного утешения и в то же время объективно отвлекает чело-

<sup>5</sup> См. Н. М. Никольский. Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов. Минск, 1948.

<sup>6</sup> С. А. Токарев. Сущность и происхождение магии. — «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». («Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. 51), М., 1959, с. 7—75.

века от реальных проблем и противоречий действительности, мешает его участию в активном преобразовании социальных отношений<sup>7</sup>.

Нет сомнений, что С. А. Токареву известны эти общие марксистские положения. Следует отметить, что в его характеристике социальных функций религии содержится немало интересных и правильных высказываний, привлечен обширный исторический материал. Нельзя не согласиться с С. А. Токаревым, когда он показывает роль религии как фактора, разъединяющего людей, противопоставляющего членов различных религиозных и этноконфессиональных общностей. На огромном историческом материале автором убедительно доказано, что религия была (и остается сейчас) не только интегрирующей, сплачивающей людей силой, но и важным фактором их сегрегации, их разъединения, причем и религиозная интеграция, и религиозная сегрегация в классовом обществе объективно служили и служат интересам господствующих классов.

Однако вряд ли можно согласиться с автором, когда он считает сегрегацию «важнейшей функцией национальных религий» (с. 99). Важнейшей функцией любых религий, в том числе и национальных, является, на наш взгляд, функция иллюзорно-компенсаторная, т. е. функция иллюзорного восполнения социальной слабости людей. Именно эту функцию имел в виду Маркс в своем знаменитом тезисе: «религия есть опиум народа»<sup>8</sup>. Почему именно эта функция религии является главной?

Во-первых, потому, что она выражает специфическую сущность религии, отделяет ее от всех других форм общественного сознания и явлений культуры. Ведь в качестве фактора сегрегации выступает не только религия, но и многие иные явления культуры, в которых проявляются своеобразие этнических общностей, корыстные классовые и сословные интересы людей и т. п. Таковы, например, некоторые обычаи и традиции, сложившиеся в рамках определенного этноса, таковы в классовом обществе нравственные, политические и правовые взгляды господствующих классов. Последние оправдывают и закрепляют как классовую, сословную, так и расовую, национальную дискриминацию, противопоставляют людей различного национального, расового и социального происхождения. Поэтому функция сегрегации не является специфичной для религии, не выражает сущности этого социального феномена. Напротив, иллюзорно-компенсаторная функция вытекает из самой сущности религиозного отражения мира, как отражения ложного, превратного, вызванного к жизни ограниченностью человеческой практики, неспособностью людей сознательно реализовать законы общественного развития.

Во-вторых, иллюзорно-компенсаторная функция присуща всем религиозным феноменам, в каких бы социальных условиях они ни функционировали. Это не значит, конечно, что данная функция реализуется в любых исторических условиях одинаково. Например, религиозное утешение совсем не одинаково в первобытной магии и в современном христианстве, да и в христианстве религиозная компенсация играет в условиях капитализма и социализма далеко не тождественную роль. И тем не менее, религиозное сознание всегда, во всех исторических условиях (даже тогда, когда религия служит идейным знаменем прогрессивных социальных движений) объективно выполняет функцию «опиума», отвлекающего от реальности, тормозящего социальную активность масс или направляющего эту активность в ложное русло.

<sup>7</sup> Подробнее о критике функционализма см.: Д. М. Угринович. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973, с. 98—104; *его же*. Функционализм в современной американской социологии религии. — «Вопросы философии», 1976, № 9.

<sup>8</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, с. 415.

Другое дело, что социальная роль религии не сводится к упомянутой функции, она включает и многие иные направления социального воздействия; некоторые из них подробно рассмотрены в статье С. А. Токарева. Но пройти мимо иллюзорно-компенсаторной функции религии было бы, на наш взгляд, принципиально неправильно.

Заметим также, что изучать иллюзорно-компенсаторную функцию религии невозможно без тщательного анализа содержания религиозных верований, без четкой гносеологической оценки религии как сознания превратного, искажающего реальность. В этой связи следует подчеркнуть, что марксистский подход к религии предполагает единство гносеологического и социологического ее анализа. Гносеологический подход к религии, не оплодотворенный социологическим, приводил в домарксистском атеизме к просветительству, мешал понять реальные пути преодоления религии. Социологический же подход, игнорирующий гносеологическую оценку религии, привел Дюркгейма и его современных последователей к выводам о вечности религии и ее неизбежности в любом обществе<sup>9</sup>.

Отметим, что в своей статье С. А. Токарев не следует строго провозглашенному им принципу, согласно которому содержание религиозных верований имеет для историка религии второстепенное значение. Так, на с. 91 он ставит вопрос: «что же... остается *общего* во всех этих религиозных представлениях с точки зрения их содержания, того общего, что оправдывает их отнесение все же к одной сфере общественного сознания и ограничивает от всяких других сфер, нерелигиозных?». Таким образом, автор пытается решить вопрос о главном специфическом признаке религиозного сознания, вопрос, от решения которого очень многое зависит в понимании места религии в обществе и ее социальных функций. Всецело разделяя саму постановку вопроса, мы, к сожалению, опять-таки не можем согласиться с его решением.

По мнению С. А. Токарева, главным в содержании религиозных представлений являются «не имена богов и не богословские учения об их свойствах и взаимоотношениях, и не идеи об отношении человека к богу, а то, какой ответ дает та или иная религия на вопрос о происхождении зла в человеческой жизни» (с. 92). На наш взгляд, вопрос о «происхождении зла в человеческой жизни» нельзя считать главным в содержании религиозных представлений по нескольким причинам.

Во-первых, потому, что в зачаточных религиозных представлениях первобытной эпохи понятие зла еще не отдифференцировалось от понятий «плохое», «вредное», «безобразное». Формирование специфически моральных оценок, норм и понятий занимает длительный исторический период и завершается, по-видимому, лишь в классовом обществе. Оно предполагает: а) отказ от отождествления общества и природы, «космоса и социума»; моральная оценка постепенно обретает свой специфический объект — человека; б) постепенное отделение «добра» от «пользы», т. е. формирование собственно моральных оценок, отличных от иных оценочных суждений; в) отделение «сущего» от «должного». Моральное долженствование перестает покоиться исключительно на авторитете обычая и традиции и обретает свою самостоятельность<sup>10</sup>.

Во-вторых, вопрос о происхождении зла не является главным в религии, так как решение его всегда определяется верой в существование сверхъестественных (сверхприродных) существ, свойств или отношений. Да это по сути дела признает и С. А. Токарев. Он пишет: «...Общим для всякого религиозного объ-

<sup>9</sup> См. подробнее об этом: Д. М. Угринович. Введение в теоретическое религиоведение, с. 82—83.

<sup>10</sup> См. подробнее: О. Г. Дробницкий. Понятие морали. М., 1974; А. А. Гусейнов. Социальная природа нравственности. М., 1974; А. И. Титаренко. Структуры нравственного сознания. М., 1974.

снения зла оставалось то, что искомая причина зла представлялась в искаженной, мистифицированной, мнимой, фантастической форме; она оказывалась в той сфере, которую мы теперь называем „сверхъестественной“, „потусторонней“» (с. 96). Таким образом, чтобы показать, что общего в религиозном объяснении зла, С. А. Токарев вынужден обратиться к вере в сверхъестественное, которая и составляет стержень всякого религиозного сознания, его главное содержание. Что же касается проблемы зла и вообще этических проблем, то они играют в религии чрезвычайно большую роль и недооценивать их было бы неправильно, но при этом следует учитывать, что они не специфичны для религии (возможно и нерелигиозное их решение) и поэтому не могут рассматриваться как ее главное содержание. Более того, объявляя главным содержанием религии этическую проблему, мы невольно тем самым оказываем услугу защитникам религии, которые стремятся всеми способами доказать невозможность существования морали без религии.

Мы согласны с С. А. Токаревым, что задача атеистов не сводится к однообразному повторению тезиса «бога нет», что необходимо уметь делать практические выводы из религиозных и атеистических посылок: «взывать ли к богу (к богам), чтобы избавиться от зла, страданий, несправедливостей или бороться своими силами со злом, страданиями и несправедливостями» (с. 96). Однако не нужно забывать и о том, что любые правильные выводы можно делать только из правильных посылок. Если атеистические послылки (в том числе и тезис «бога нет») не являются чем-то механически заученным, а получают всестороннее научное и философское обоснование, они составляют стержень научного мировоззрения личности. И пренебрегать ими никак не следует.

#### ON THE MARXIST CONCEPT OF RELIGION

The author notes that S. A. Tokarev's paper contains a wealth of historical and ethnographical material, a large number of true and interesting ideas and conclusions. At the same time, a number of basic problems is dealt with in a way that calls for objection.

Thus it is an error to set off religious consciousness as something insignificant against religion's function of mediating in relations between people, and consequently separating the study of the content of religious beliefs and that of the social roots and social functions of religion. The gnosiological and the sociological approach to religion should be one and indivisible.

The author also disputes S. A. Tokarev's view that it is the origin of evil in human life that is of most importance in the content of religious concepts.

---

---

**И. А. Кривелев**

**О СУЩЕСТВЕННОМ И НЕСУЩЕСТВЕННОМ  
В ИЗУЧЕНИИ РЕЛИГИИ \***

Из ряда многообразных и не очень взаимосвязанных мыслей, содержащихся в статье, выделим для начала одну, которая представляется основной. Суть ее такова: наиболее существенной чертой религии как формы общественного сознания является не содержание религиозных верований, но социальная функция религии; поэтому «главная задача историка религии — не проникновение в сущность образов религиозной фантазии..., а изучение той социально-культурной среды, тех конкретных исторических условий, при которых создавались эти образы, той расстановки людей, их сплочения и, наоборот, разобщения, которые отражались в создании религиозных представлений» (с. 105). Иначе говоря, историк религии должен изучать не столько историю религии, сколько ту среду, ту историческую обстановку, в которой религии возникают и функционируют, — просто историю общества, производственных отношений людей, классовой борьбы, историю науки и вообще культуры.

Мотивировка этого тезиса, данная автором, выглядит весьма своеобразно.

Очень уж расплывчаты, заявляет он, неясны и даже «зачастую противоречивы» сами по себе религиозные верования. Их описания в этнографической литературе часто не согласуются между собой. Противоречиво описаны тотемистические верования, фетишизм и фетиш, мана и маниту, чуринги и духи предков. К тому же, надо полагать, многое в этих описаниях просто выдуманно самими этнографами. Вот, например, «в недавние годы было высказано мнение (Фон Сюдов), что олицетворений этих (духа растительности.— И. К.) в сущности нет, и что описанные Маннгартом „ржаные волки“, „хлебные девушки“, „хлебные матушки“ и пр. им же и сочинены... Народ же о них ничего не знает» (с. 89). Фон Сюдов «высказал мнение» — этого достаточно, чтобы признать вымыслом многочисленные сообщения этнографической литературы о культе растительных духов.

Сказанное о ненадежности, скудости и недостоверности наших сведений о первобытных верованиях относится автором и к религиям древних классовых обществ: хотя имеющаяся в распоряжении науки информация об образах богов и о содержании других религиозных представлений этой эпохи и богаче, но «все же многое остается на долю догадок» (с. 89). Поэтому этнографы и историки религий постоянно спорят между собой в попытках договориться не только о содержании понятий анимизма, фетишизма, почитания природы и т. д., но и об обра-

---

\* По поводу статьи С. А. Токарева «О религии как социальном явлении» («Сов. этнография», 1979, № 3). Дальнейшие ссылки на эту статью даются в тексте.



зах Осириса, Исиды, Мардука, Иштар, Зевса, Посейдона и т. д. И с современными религиями дело не легче.

Здесь как будто таких затруднений не должно было бы быть — материалы о современных верованиях вполне достаточно. Но автор признает все же положение тяжелым и в отношении изучения современных религий. Он считает, что содержание верований народу и теперь мало известно. Опираясь на материалы анкеты американского института Гэллапа, свидетельствующие о том, что многие верующие христиане плохо разбираются в содержании христианской догматики, С. А. Токарев утверждает, что «огромная масса верующих... очень смутно представляет себе содержание христианского вероучения. Можно сказать, что большинство верующих его совсем не знает» (с. 90); знают же его профессионалы-богословы и немногие специалисты. Это тоже свидетельствует в пользу того тезиса, что содержание религиозных учений не имеет существенного значения для религиоведения и истории религий. Аргументация этой идеи лежит в несколько иной плоскости, чем в отношении религий первобытных и древних. В одном случае, помимо того что массы плохо знали смысл своих верований, о них мало что может сказать и современная наука. В другом — ученые-то могут разобраться, а сами верующие не знают, во что они веруют. Вывод же вытекает общий: заниматься выяснением содержания верований, как древних, так и современных, незачем, ибо это содержание несущественно, а выяснить его трудно. Как известно, задачей науки является исследование существенных явлений, а верования, как утверждает С. А. Токарев, для характеристики религии несущественны.

Что касается трудности исследования религиозных верований, то автор прав: действительно между научными школами и между отдельными их представителями ведутся споры по поводу содержания и объема различных понятий, применяемых в религиоведении. Многие из этих понятий неопределенны и расплывчаты. Происхождение ряда явлений объясняется различными школами по-разному. Предлагаются многие и разные системы классификации. Но в какой из гуманитарных наук этого нет? Существует ли, например, полное единодушие между учеными разных школ и направлений в вопросе о содержании основных понятий науки об обществе и общественном развитии? Одинаково ли трактуются всеми философами некоторые основные категории философии и их соотношение, их происхождение в нашем сознании? Можно ли считать «разнобой» в толковании этих понятий и проблем основанием к тому, чтобы снять их с научной «повестки дня» или попросту упразднить?! Нам представляется более правильным противоположное решение: чем менее разработана в науке та или иная проблема, тем больше усилий следует прилагать к ее подлинно научному решению, при том, конечно, условии, что это не псевдопроблема, а реальная, насущная, живущая в науке на протяжении длительного периода. А что содержание религиозных верований и таких идеологических явлений, которые отразились в религиоведении в форме общепринятых категорий, не представляет собой совокупности псевдопроблем, представляется очевидным, ибо они связаны с основными вопросами мировоззрения.

К приведенному выше аргументу в пользу «несущественности» верований С. А. Токарев прибавляет еще один, признаваемый им еще более важным (с. 91). Сравниваются по содержанию их вероучений такие три религии, как буддизм, ислам и христианство. Справедливо указывается, что между этими вероучениями существуют большие различия. И все же, мол, «наличие резких контрастов несколько не мешает нам объединить буддизм, христианство и ислам в одну категорию, в один тип — тип мировых религий» (с. 91). Конечно, не мешает, и совершенно непонятно, почему должно мешать, ибо объединение в одну группу производится в данном случае по признаку, не имеющему отношения к содержанию ве-

роучений: речь идет о распространенности соответствующих религий. Как известно из элементарной логики, можно классифицировать явление по разным критериям, руководствуясь, разумеется, в каждой отдельной системе классификации одним принципом деления. Существование понятия «мировые религии» никак не снимает поэтому не только факта наличия вероисповедных расхождений между ними, но и необходимости изучения этих расхождений.

И наконец, еще один аргумент в пользу «несущественности» религиозных представлений и верований — выше мы мельком коснулись его. Автор проявляет решительный скептицизм в отношении того, существуют ли и возникают ли у «народа» те или иные верования или они навязываются ему разного рода идеологами. Опираясь на американского этнографа Пола Радина, он утверждает, что «вообще подавляющее большинство верований, описанных исследователями у народов разных стран, принадлежит не самому народу, не массе населения, а лишь небольшой прослойке шаманов, жрецов и прочим „религиозным мыслителям“; они являются не только хранителями и знатоками верований, но и создателями этих верований» (с. 89). Дальше С. А. Токарев, развивая эту мысль, сообщает, что «религиозные мыслители»... «сами и создали мир духов и богов, обманывая своих соплеменников, а под конец и самих себя» (с. 101). Как известно, научное религиоведение давно уже не принимает всерьез вульгарную теорию, объяснявшую возникновение и существование религии обманом, которому подвергались дураки ловкими махинаторами, пользовавшимися их глупостью. Невероятно, но факт: автор пришел к теории обмана!

\* \* \*

Мотивы и материал для опровержения основной идеи разбираемой статьи легко обнаруживаются даже в самой этой статье, ибо, как это ни может показаться странным, автор в ряде ее мест возражает сам себе.

Он напоминает, что марксизм рассматривает религию как форму общественного сознания (с. 93). Это верно, но именно отсюда следует, что исследование религии есть прежде всего исследование содержания и характера этой специфической формы *общественного сознания*. Дальше автор ставит вопрос о том, что «*общего* во всех этих религиозных представлениях с точки зрения их содержания...?». А отвечает на этот вопрос уклончиво и двусмысленно.

Чаще всего, говорит он, указывают в качестве основного признака, характеризующего все религиозные представления, веру в сверхъестественное. Согласен автор с таким решением вопроса? Как будто согласен, но в то же время и не согласен. «Примем пока это определение, не вдаваясь в критику его неточности и некоторой туманности» (с. 92). Значение этого «пока» обнаруживается очень скоро в том смысле, что автор по существу отвергает это «определение».

Религия, с его точки зрения, вовсе не противопоставляет научному мировоззрению свой взгляд на мир. Было, мол, время, когда противопоставляла, а теперь она этого не делает. Богословы хорошо знают естествознание и не оспаривают его теорий, как не оспаривают и достижений гуманитарных наук. В плане мировоззренческом, стало быть, нет противоречий между религией и наукой. Это само по себе решительно неверно, ибо религия, будь она ультрасовременная, не может отказаться от удвоения (в фантазии) мира на элементы естественный и сверхъестественный, а если отказывается, то перестает быть религией. Но мы хотим подчеркнуть здесь другое: автор занялся анализом содержания тех самых религиозных верований, которое, по его мнению,

несущественно. И в дальнейшем изложении все время он говорит именно о религиозных идеях, представлениях, верованиях и образах!

На многих страницах текста С. А. Токарев занимается анализом именно религиозных учений, не всегда, правда, с моей точки зрения, правильным и точным, как я попытаюсь в дальнейшем показать. Он ставит вопрос: что является главным в содержании религиозных представлений? И находит это главное в том, «какой ответ дает та или иная религия на вопрос о происхождении *зла* в человеческой жизни» (с. 92). Дальше подробно рассказывается о том, как разные религии символизируют и персонифицируют в своих учениях абстрактную категорию зла, как возникают образ Сатаны и другие воплощения зла, какую роль играет этот образ в Ветхом и Новом заветах. Подвергается в связи с этим довольно плоской рационалистической критике миф о грехопадении Адама и Евы, в заключение каковой критики автор восклицает: «Абсурднее трудно что-нибудь придумать!» (с. 94). Сообщается, что «в Никео-цареградский символ веры тезис о дьяволе не вошел» и делается общий вывод: «здесь благодарное поле для религиозоведческого исследования» (с. 94). И наоборот, не видит благодарного поля С. А. Токарев в проблеме «преодоления смерти», ибо «большинство религий даже не ставит этого вопроса» (с. 95). Это по меньшей мере голословное утверждение нужно автору для того, чтобы сделать вывод: формула «религия как преодоление смерти», хотя бы воображаемое, никак не заменяет выведенную выше формулу: «религия как объяснение и оправдание зла и страданий». Почему одна из этих формул должна заменять другую, а не может дополнять ее, не очень ясно. Но независимо от того, правильно ли по существу приведенное выше положение С. А. Токарева, отметим, что автор, вопреки своей основной установке, по которой религиозное учение несущественно для характеристики религии, рассматривает здесь последнюю именно как выражение определенных *учений*, будь то о происхождении зла или преодолении смерти.

Как он ни старается уйти в своей характеристике религии от анализа ее учений, он не может этого сделать и сам все время вращается в сфере религиозной идеологии. Он неоднократно декларирует, что «важнее всего исторически изучить социальную функцию данной религии (и вообще всякой религии) как одного из социальных признаков, отделяющих одну группу людей от другой», и что «важнее всего не изучение имен богов или духов, не мифологические рассказы о них, не описание культовых обрядов...», а изучение указанной выше «социальной функции религии» (с. 97). Тут же, правда, делается оговорка: «это не значит, конечно, что нам не надо изучать содержание религиозных верований. Их изучать надо, но не следует считать это главной целью исследования». Это уж окончательно запутывает весь вопрос. С. А. Токарев говорит о целесообразности исследования религиозной идеологии, но не считает таковое исследование главным в религиоведении. Идеологию, следовательно, изучать надо, но можно это делать без изучения составляющих ее идей.

Само собой разумеется, что не может быть никаких возражений против исследования социальной почвы религии в целом и отдельных религиозных явлений и форм, в частности. Зачем же, однако, это делать за счет исследования самой идеологии? Тем более необоснованным представляются упреки, обращаемые автором по адресу тех советских религиоведов, которые занимаются исследованием религиозной идеологии,— он обвиняет их не в чем ином, как в богословском уклоне (с. 97)! Нельзя не признать такое прищипывание одиозных ярлычков не очень добросовестным приемом. С достаточным основанием С. А. Токарев может упрекнуть себя в том, что своими построениями, желает он того или не желает, поощряет исследования религиозных

учений и их истории. Он пишет: «История религии — это история того, какие различные отношения складывались между людьми в ходе общественного развития и как эти отношения проецировались в идеологическую область, в область религиозных представлений» (с. 97). Можно ли понять, каким образом «различные отношения» проецировались в область религиозных представлений, если не изучать эти представления?! Примерно таким же образом опровергает себя С. А. Токарев, когда оперирует такими формулами: «Религия... есть не столько отношение человека к богу (богам), сколько *отношение людей друг к другу* по поводу представлений о боге и богах» (с. 96). Если так, то эти представления (о боге и богах!) имеют первостепенное значение для исследователя религии и нет никаких оснований зачислять их изучение по ведомству богословия.

Есть, правда, у нашего автора довод, который, как ему кажется, спасает его позицию: он ведь не осуждает вообще интерес к изучению религиозной идеологии, он только против того, чтобы придавать этой проблематике первенствующее значение в религиоведческой науке. На самом деле такой прием ничуть не меняет сути дела. Чтобы понять идеологию, надо исследовать именно идеологию и ее земные (конечно, социальные!) корни. Но противопоставлять одно другому — неправильно. Другой вопрос: должен ли именно религиовед и историк религии сам заниматься исследованием общесоциальных проблем и явлений или он может использовать работы своих коллег, специализирующихся на таковом исследовании ex professo? Скажем, его ли дело исследование производительных сил, производственных отношений, хода классово-вой борьбы, политической истории, истории культуры, например, в Римской империи первых веков нашей эры, когда там распространилось христианство? Почему ему не пользоваться тем колоссальным материалом по этим вопросам, который накоплен общей историографией данной эпохи и продолжает и теперь непрерывно пополняться усилиями советских и зарубежных историков античности? А исследование религиозной идеологии — в данном случае раннего христианства — его прямая специальность, в которой он обладает специальными знаниями и в которой историк любого другого профиля не может его заменить. Нельзя же заставить, например, историка искусства заниматься самостоятельными исследованиями по истории, например, военного дела на том основании, что в развитии изобразительных искусств играла большую роль батальная живопись, а в ней нашли свое отражение реальные войны соответствующей эпохи.

Фактический призыв к отказу от анализа религиозной идеологии по ее содержанию связан у С. А. Токарева со своеобразным мировоззренческим нейтрализмом. Вопрос о бытии божием рассматривается им лишь в пренебрежительно-ироническом плане. Спор между религией и атеизмом по этому коренному, разделяющему их вопросу автор изображает как «безнадежное и беспредметное повторение фраз „бог есть“ и „бога нет“» (с. 96). Не хотелось бы видеть в нашей печати такое карикатурное изображение борьбы между апологетами религии и ее противниками, притом ставящее на одну доску тех и других. И дело ведь не только в боге! Речь идет о мире сверхъестественного, о сверхъестественных существах и их признании или непризнании. И занимаемся мы вовсе не безнадежным повторением фразы «бога нет»: ведя борьбу с религиозным мировоззрением, мы критикуем смысл и содержание его основных постулатов, в частности учения о боге, причем делаем это во имя утверждения научного материалистического мировоззрения.

В атеистической пропаганде С. А. Токарев рекомендует отказаться от теоретической мировоззренческой проблематики и заниматься лишь «абсолютно принципиальным противопоставлением двух практических линий: взывать ли к богу (к богам), чтобы избавиться от зла, страданий,

несправедливости, или бороться своими силами со злом, страданиями и несправедливостями» (с. 96). Не наше, мол, дело, есть бог или нет его, просто не будем к нему обращаться. Но если он есть, то как же можно к нему не обращаться?!

\* \* \*

По отдельным вопросам в обсуждаемой статье содержится ряд не менее путанных и необоснованных утверждений, чем по тому основному вопросу, который мы рассмотрели выше.

Изложение начинается с того, что определение религии, характеризующее автором как «атеистическое», признается родственным богословию. Это достигается простым, хотя и несколько странным приемом.

При мнимом, как считает автор, многообразии имеющихся определений религии, их существует только два: богословское и атеистическое. Характеристику первого он дает в общем правильно, хотя забывает указать на то, что оно базируется на учении о божественном откровении. Что же касается второго, то автор находит единственный признак для его характеристики: оно исходит «из непризнания существования чего-либо надприродного, сверхъестественного» (с. 87). Таким способом научное религиоведение оказывается базирующимся лишь на некоем негативном признаке — «не». Само по себе такое утверждение не имеет реального смысла, ибо ничто не может базироваться на пустоте. В отношении же марксистского религиоведения мы до сих пор полагали, что оно исходит из некоторых основных положений диалектического и исторического материализма, касающихся материальности мира, соотношения общественного бытия и сознания, учения о формах общественного сознания. И классическое определение религии как фантастического отражения в сознании человека тех внешних сил, которые господствуют над ним (Ф. Энгельс), вовсе не кажется нам ни основанным на «не», ни родственным богословию, как утверждает автор, испытывая при этом, по собственному признанию, «некоторое удивление»; таковую близость к богословию, впрочем, он обнаруживает у всех «атеистических» определений религии. На каком основании? На том, что все эти определения трактуют религию «как совокупность идей о некой потусторонней силе, стоящей над человеком» (с. 87). Разница маленькая — «богословы говорят: эта сила действительно существует, а атеисты ее существование отрицают». Все эти построения ведут к той же основной идее С. А. Токарева, по которой идеологию можно изучать, не изучая содержащиеся в ней идеи. Не будем возвращаться к критике этой странной концепции, укажем лишь на то, что, формулируя и отстаивая ее, автор рекомендует довольно известный и скомпрометированный в атеистическом лагере прием, именуемый деидеологизацией религии.

В некоторых вопросах С. А. Токарев обнаруживает довольно реальную приверженность к традиционным теологическим построениям. Он разделяет, например, апологетическую в отношении иудаизма концепцию «строгого монотеизма» этой религии. В одном случае он относит эту характеристику к иудаизму «послепленной» эпохи (с. 90), в других отвлекается от этого стадийного признака и говорит просто об иудейском монотеизме. При этом он нередко впадает в противоречие с самим собой. Оказывается, например, что «в монотеистической религии Израиля... зло — это служение чужим богам вместо служения своему богу Ягве» (с. 93). Речь идет о вере в реально существующих чужих богов, каковая вера фигурирует в большинстве книг Ветхого завета. Какая же это монотеистическая религия, если она признает существование многих богов?! Перед нами — обыкновенный политеизм в его энотеистической разновидности.

Утверждая «строгий монотеизм» иудаизма, иудейские и христианские теологи преследуют разные, но в одинаковой мере реакционные цели.

Первые стараются подчеркнуть этим «богоизбранность» Израиля и похвастаться тем, какое благодеяние он оказал человечеству, открыв ему наиболее возвышенную форму богочитания. Вторые, выводя христианство из иудаизма, как известно, связывают их довольно тесной догматической близостью и отстаивают свою собственную причастность к строгому монотеизму, хотя и достаточно парадоксальному в свете учения о Троице.

Вообще трактовка понятия монотеизма заслуживает особого и серьезного рассмотрения, которым мы здесь за отсутствием места не можем заниматься. Мы коснулись его лишь в связи с теми отдельными ошибочными положениями, которые содержатся в разбираемой статье.

К числу таких ошибок относится и утверждение о том, будто учение о первородном грехе как источнике зла на земле, впервые дано христианством. Автор изображает дело так, что древние религии настойчиво и последовательно пробивались к решению вопроса о происхождении мирового зла. В ряду этих поисков участвуют у него эллинистические религии и иудаизм, конфуцианство, индуизм, буддизм, маздеизм. Обнаруживается «весьма стройная картина постепенного восхождения философской мысли ко все более последовательному и обобщенному решению проблемы мирового зла» (с. 93). И вдруг в этот благодетельный процесс (почти увенчавшийся успехом?) вторгается христианство. «Стройную картину... неожиданно нарушает христианская концепция зла и греха». Дальше идет критика этой концепции, «до крайности странной и нелогичной» — в отличие от предшествовавших ей — и излагается содержание мифа о грехопадении Адама и Евы. Почему-то не заметил С. А. Токарев, что сей миф содержится в Ветхом завете, созданном не христианством, а иудаизмом. Другое дело, что в содержании остальных книг Ветхого завета он не играет большой роли, ибо авторов этих книг интересует судьба не столько человечества, сколько лишь богоизбранного народа. Но ошибочное историческое утверждение остается все же таковым. А главное, есть ли основание противопоставлять христианскую концепцию происхождения мирового зла, как «странную и нелогичную», предшествовавшим ей другим религиозным объяснениям этого вопроса, как возвышенным и философски глубоким?! Они ничем не лучше ее и не менее «странны и нелогичны».

Большое место в статье С. А. Токарева занимает поставленная им же — может быть, небезыntenесная — проблема той роли, которую играла религия в отношении интеграции и сегрегации людей и общественных групп. Вопрос сам по себе заслуживает специального рассмотрения, но схематическое его решение, данное автором, выглядит неубедительным. Он сравнивает по этой линии религию с искусством и утверждает, что если в ходе исторического развития «в искусстве силы интеграции нарастают, силы сегрегации слабеют», то в религии, наоборот, «фактор сегрегации с самого начала перевешивает» (с. 101). И даже образование мировых религий не меняет дела. Оно, конечно, «появление мировых религий было... мощным порывом интегрирующей тенденции»; но «эта интеграция была эфемерной и скорей кажущейся и обманчивой» (с. 102). Начинаются поиски оснований к тому, чтобы признать образование мировых религий фактором не интеграции людей, а сегрегации. Во-первых, внутри этих религий образуются разветвления, секты, толки. Во-вторых, церкви мировых религий усиливают сегрегацию в мире тем, что не учреждают порядков всеобщего равенства: духовенство отделено от мирян, а внутри него существуют разные градации — дьяконы и протодьяконы, иерей и протоиерей, а потом еще епископы, митрополиты и экзархи с патриархами (с. 102). Какая, в самом деле, может быть интеграция в обществе, где отдельно существуют протодьяконы и экзархи (!), да еще плюс к тому иеромонахи с архимандритами? Сплошная сегрегация! Вот так можно серьезную проблему утопить в несерьезной словесности...

Для характеристики религиозного уровня разбираемой статьи небезынтесна сноска, содержащаяся в ней на с. 94. Оказывается, впервые ввел в христианство фигуру дьявола в качестве персонифицированного воплощения зла не кто иной, как Владимир Соловьев: «Он рассматривал самое понятие зла не в отрицательном смысле, как отсутствие или недостаток добра, но как положительную и активную мировую силу, борющуюся с добром. Апокалиптического „Антихриста“ Вл. Соловьев понимал вполне реалистически и материально, как имеющего народиться противника Христа». А кто же его когда бы то ни было понимал иначе? И только в начале XX в. возникло представление об имеющем народиться Антихристе? Надо забыть всю историю христианства, чтобы высказывать такие суждения.

В общем, к большому моему сожалению, не нахожу в статье С. А. Токарева того содержания, которое побуждало бы рассматривать ее как вклад в научное религиоведение.

#### **ON THINGS RELEVANT AND IRRELEVANT IN THE STUDY OF RELIGION**

The author considers that in his paper S. A. Tokarev contradicts his own concept: while recognizing religion as a form of social consciousness, i. e. in essence primarily a complex of ideas, he at the same time regards the study of these ideas as a secondary and unimportant matter. In relegating the study of religion to the field of social history where religious phenomena of one kind or another had their origin, S. A. Tokarev in fact substitutes for the real subject of religious studies problems belonging to other fields of research which have their own specialized spheres and their own methods of study. The author also notes a number of controversial and erroneous theses in S. A. Tokarev's paper.

Л. Л. Ивашнева, Е. Н. Разумовская

## УСВЯТСКИЙ СВАДЕБНЫЙ РИТУАЛ В ЕГО СОВРЕМЕННОМ БЫТОВАНИИ

(по материалам экспедиций 1971—1979 гг.  
в Псковскую область)\*

Усвят (Усвячь, Всвячь) — древний русский город. Первое упоминание о нем в летописях относится к началу XI в.<sup>1</sup> Несколько столетий (XIV—XVIII вв.) он был в составе Польско-Литовского княжества. Лишь в 1772 г. Усвят и другие западнорусские города были окончательно присоединены к России. После третьего раздела Польши, когда граница России была отодвинута до Балтийского моря, Усвятский край потерял свое важное стратегическое значение, а город Усвят, оказавшись в стороне от больших дорог, с течением времени превратился в местечко Усвяты. В наше время это — большое село районного значения на юге Псковской области.

Усвятский район расположен на границе БССР и РСФСР — между Витебской, Калининской и Смоленской областями. До революции усвятские земли входили в состав Витебской губернии, позже — в Смоленскую, Великолукскую, наконец, Псковскую области. По карте, приведенной В. В. Седовым в статье «Кривичи»<sup>2</sup>, видно, что здесь, в бассейнах рек Ловать, Усвяча, Комля, много археологических памятников, принадлежащих смоленским и полоцким кривичам; они территориально совпадают с диалектологическими границами говоров, переходных между северновеликорусскими и белорусскими<sup>3</sup>.

История края, его пограничное положение, удаленность от железных дорог, промышленных и культурных центров<sup>4</sup> обусловили ряд особенностей местной традиционной культуры: сравнительную устойчивость обрядов, хорошую сохранность традиционного фольклора, переkreщивание различных областных традиций (витебской, смоленской, псковской и др.).

За время экспедиционной работы в Усвятском районе мы сделали описание 17 современных свадеб (на которых сами присутствовали), записали 47 рассказов о свадьбах первой половины XX в. и 60 отрывочных сведений об обрядах (как развернутые комментарии к песням). Собранный материал обобщен (с известной долей условности) в предлагаемой ниже таблице и представлен в более развернутом виде в дальнейшем изложении статьи. Выявить постепенные изменения ритуала на

\* Информацию об экспедициях см. «Сов. этнография», № 6, 1979, с. 157—158.

<sup>1</sup> Исторические сведения см.: С. А. Сапунов. Усвят и святыни его. Витебск, 1889; К. В. Стукалич. Белоруссия и Литва. Очерки из истории городов в Белоруссии. Витебск, 1893.

<sup>2</sup> «Сов. археология», 1960, № 1, с. 55.

<sup>3</sup> См. «Русская диалектология». М., 1972, с. 46.

<sup>4</sup> Сплошная электрификация района закончилась лишь в 1972 г.



протяжении последних семидесяти лет и попытаться вскрыть некоторые причины трансформации, утраты одних и устойчивости других его элементов и является основной задачей настоящей работы. Таблица дает возможность наглядно сравнить реконструкцию усвятского свадебного ритуала, по воспоминаниям информаторов (средний возраст — 70 лет), с прямыми наблюдениями за «живыми» обрядами 1970-х годов. Ее данные свидетельствуют о сравнительно большой сохранности традиционного свадебного действа в наши дни и позволяют вместе с учетом других зафиксированных экспедициями сведений сделать отдельные предварительные наблюдения.

1. В современной усвятской свадьбе сохраняется трехдневный цикл *суббота — воскресенье — понедельник*, в котором сконцентрированы основные обрядовые действия. Однако в связи с введением пятидневной рабочей недели главные свадебные дни переместились на *пятницу — субботу — воскресенье*.

2. Из 34 обрядов, существовавших в усвятской свадьбе вплоть до 1930-х годов (начало коллективизации), к 1970-м годам сохранились 23. Из них 10 обрядов составляют *обрядовый минимум*<sup>5</sup>, так как они встречаются в большинстве записанных свадеб: *запоины* (1), *выпечка и разрезание каравая* (1), *надел* — одаривание молодых (3), *встреча поездов* (1), *загороды* (2), ЗАГС, *встреча родителями молодых* (2), *застолье* (6), *посад молодой на дежку* (1)<sup>6</sup>. Колебания обрядового минимума в основном вызываются изменением числа повторов того или иного обряда.

3. Сужение обрядового минимума чаще всего происходит там, где один из молодых — не местный житель, а городской (Пруды, 1976; Люшково, 1977; Усвяты, 1971). Тогда молодые заранее расписываются в городе, свадьба играется в деревне и, сосредотачиваясь в одном доме, сокращается вдвое<sup>7</sup>.

В последнее время намечается тенденция справлять свадьбы в клубе. Это также приводит к уменьшению количества наделов, свадебных столов, поездов и связанных с ними встреч и перегораживаний, особенно если жених и невеста из одной деревни (Будница, 1978).

4. Редукция свадебного ритуала произошла за счет тех элементов обрядового действия, которые, наряду с целым комплексом разнообразных функций, олицетворяли в прошлом зависимость невесты и жениха от родителей, рода и общины: сватовство и благословение родителей; различные формы выкупа (стола у подруг, косы — у брата невесты, приданого и постели — у крестной); предсвадебные обходы родни плачущей невестой в сопровождении скрипача и подруги с приглашением на свадьбу<sup>8</sup>; ритуальный обход общины в понедельник («молодые цыганят по деревне»).

5. Устойчивость свадебной традиции внутри района не связана с определенной территорией: 7 деревень, в которых мы зафиксировали наибольшую сохранность ее, разбросаны по всей территории района

<sup>5</sup> Термин К. В. Чистова (К. В. Чистов. Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора. Свадебный обряд. — «Проблемы картографирования в языкознании и этнографии». Л., 1974, с. 82).

<sup>6</sup> Цифра в скобках означает максимальное количество повторов обязательного обряда на разных этапах свадебной игры.

<sup>7</sup> Нетипичные случаи подобного рода: Березовка, 1977 (жених из соседней деревни, расписывались 12/VII, в тот же день устроили запоины, свадьбу из-за сенокоса перенесли на 30/VII); Церковище, 1978 (невеста из соседней деревни, но переехала в дом жениха еще до свадьбы).

<sup>8</sup> Единственный случай в дер. Березовка — исключение, которое нельзя принимать во внимание, так как молодые, будучи уже мужем и женой (см. предыдущую сноску), вместе обходили двory. Правда, делали они это по подсказке старух, как положено — в четверг.

# Усвятский свадебный ритуал

Дни недели	Традиционные обряды	Место и год записи																	
		Усыаты 1971	Церковище 1972	Церковище 1972	Пруды 1976	Березовка 1977	Бор 1977	Люшково 1977	Прудыше 1977	Усыаты 1977	Будница 1978	Глазуново 1978	Кивалы 1978	Удаты 1978	Ужани 1978	Церковище 1978	Щепуново 1978	Сухие Ляды 1979	
Четверг Пятница (прежде суббота)	Сватовство Запоны Приглашение дальней родни Каравай Баня Вечерина (клуб)																		
	Приглашение близкой родни у невесты	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	
	у жениха	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	
	Встреча жениха и невесты	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	
	Венец (ЗАГС) Загороды	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	

[illegible]

**П р и м е ч а н и е.** Обряд  $\vdash$  существующий, — ушедший из жизни,  $\times$  — встретившийся один раз; место проведения обряда:  $\vdash_{\text{ж}}$  в доме жениха,  $\vdash_{\text{н}}$  в доме невесты,  $\vdash_{\text{к}}$  в клубе,  $\vdash_{\text{з}}$  в загсе;  $\vdash_{\text{+}}$  смена последовательности обрядов. Пустые клеточки — обряд бытует, но мы его не наблюдали.

и наоборот, в одной и той же деревне на разных свадьбах мы сталкивались с разными вариантами действия<sup>9</sup>. По нашим наблюдениям, степень сохранности местной традиции во многом определяется степенью участия в обрядовом действии активных ее носителей<sup>10</sup>. Разумеется, это касается не только свадьбы, но и других традиционных обрядов, однако в свадьбе особенно заметен элемент случайности — окажутся или нет среди родственников жениха и невесты пожилые женщины с хорошей памятью и волевым характером, способные возглавить ритуальное действие<sup>11</sup>.

В рамках настоящей статьи нет возможности привести имеющийся этнографический материал с исчерпывающей полнотой, однако очевидно, что при всей своей оригинальности усвятская свадьба имеет общие черты с витебской, смоленской и псковской традициями, в которых, как об этом свидетельствуют материалы XIX — начала XX века (см. публикации В. Н. Добровольского, Е. Ф. Карского, И. К. Копаневича, Е. Романова, П. П. Чубинского, П. В. Шейна и др.), важными составляющими обрядового действия являются выпечка и разрезание каравая, надел молодых (порознь и вместе), посад невесты на дежу, а также исполнение столбовой песни про Кузьму-Демьяна, открывающей свадебное застолье в доме невесты, куда после венца приезжают молодые.

Вслед за классификацией, предложенной К. В. Чистовым<sup>12</sup>, мы считаем, что усвятский свадебный ритуал можно отнести к переходной форме между двумя типами восточнославянской свадьбы: трехчастной (украинская, белорусская, южнорусская традиции) и круговой (северно-среднерусская традиция), так как свадебное действие распределено приблизительно поровну между домом невесты и домом жениха.

С начала 30-х годов, когда было отменено венчание в церкви, молодые пары расписывались в сельсовете обычно за одну-две недели до традиционной свадебной игры. С конца 60-х годов торжественная регистрация брака в ЗАГСе вошла в свадебный ритуал, заняв место обряда венчания.

Сроки проведения свадеб сейчас устанавливаются стихийно, а в прошлом они регламентировались постами, во время которых свадеб не играли. Встречаются отдельные указания на дни недели, благоприятствующие совершению обряда, в их числе воскресенье и, как это ни странно, «постные» дни — среда и пятница.

Свадебное веселье начинается в субботний вечер печением каравая и гулянием молодежи в клубе, заменившим *вечерину* (местное название девичника), которую перестали устраивать лет 15—20 назад. Зачастую свадьба продолжается сверх положенных трех дней до тех пор, пока не кончится приготовленное угощение<sup>13</sup>. На свадьбу съезжаются от 80 до 130 чел. Средний расход денег 700—1000 руб., не считая стоимости продуктов натурального хозяйства.

Современные свадебные чины и их обрядовые функции. *Крестные* (названные) родители жениха и невесты — по-прежнему одни из главных действующих лиц свадьбы. Они активно участвуют в запойнах, возглавляют свадебные поезда, занимают почет-

<sup>9</sup> Ср. в таблице деревни Церковище и Усвят.

<sup>10</sup> На другие причины сужения обрядового минимума мы указывали выше.

<sup>11</sup> Это могут быть жительницы данной деревни или приезжие. Большей частью «шли в замуж» в соседние деревни — об этом свидетельствуют опросы наших информаторов и исполнителей. Следовательно, не было отрыва молодой женщины от местной культуры. Среди мужчин мы встретили только одного хорошего информатора — И. А. Бондарева (1893 г. рожд., дер. Пыси).

<sup>12</sup> К. В. Чистов. Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда. — «Проблемы типологии в этнографии». М., 1979, с. 223—230.

<sup>13</sup> На свадьбе в дер. Глазуново (1978 г.) гуляли 6 дней: часть гостей уехала через 3 дня, оставшиеся приезжие гости сходились к 12 часам, а местные — после работы. Свадьба каждый день перемещалась из дома невесты в дом жениха — сходство с украинскими и белорусскими *перезвами* и смоленскими *перегостками*.

ное место за столами, первыми после настоящих родителей наделяют молодых. Крестный отец заводит жениха и невесту (порознь и вместе) за стол и выводит их из-за стола. Крестная мать печет, режет и раздает каравай, руководит обрядом повязывания невесты, раздает подарки гостям.

*Большая или старшая боярка (шаферица) и дружка (шафер)* — неженатые близкие друзья, чаще родственники молодых. От прочих гостей их отличают приколотые на груди цветы с красными ленточками. Они являются свидетелями в ЗАГСе, как и раньше, постоянно сопровождают жениха и невесту, выводят их к родне и стоят рядом во время надеда, руководят торгом и подменой молодых при встрече свадебных поездов. Дружка откупается водкой от перегораживающих дорогу, а большая боярка — конфетами от гостей, кричащих «горько!» (конфеты разбрасываются горстями, при этом создается впечатление «конфетного дождя», который «идет» также и вслед за исполнением величальных песен). Раньше большая боярка заплетала невесте косу в четверг, украшая ее множеством ярких лент, и ходила вместе с невестой по всей родне. Утром в день венчания большая боярка во время причесывания невесты голосила с ней:

«Расчесу твою головушку,  
Чтоб она в чужих родителях  
Не растрепывалась...».

Самые активные персонажи свадьбы — дружка, большая боярка, крестные родители — являются, как и прежде, обрядовыми заместителями молодых и их родителей.

Родители невесты и жениха открыто функционируют лишь в двух обрядах — на запоинах и при встрече молодых на крыльце своего дома. На регистрацию брака в ЗАГСе они не ездят (так же, как не ездили когда-то на венчание в церковь), а лишь благословляют дочь или сына перед отъездом.

Невеста — в прошлом центральная драматическая фигура местной свадьбы, много причитавшая до венца (приглашая родню «на свою беседушку невеселую», на вечерине, при надеде, перед отъездом к венцу) и даже после венца (при выкупе косы). Еще 15—20 лет тому назад голошение невесты считалось обязательным, и если девушка не умела причитать, приглашали плакальщицу — «надо было плакать, даже если по любви, по желанию выходили замуж, чтобы бог благословил, чтобы все было хорошо в жизни»<sup>14</sup>. Современная усвятская невеста уже не голосит, она утратила и свое традиционное название *княгиня* (оно сохранилось в местной лексике вне обряда для девушки, достигшей брачного возраста).

В связи с исчезновением голошений невесты роли жениха и невесты в современном свадебном сценарии как бы уравнились. Оба строго соблюдают в воскресенье запрет веселиться, пить крепкие напитки, петь и танцевать, а на другой день послушно собирают рассыпанные деньги и черепки горшка, разбитого «на счастье», и танцуют вальс молодых в ответ на реплику: «Надо посмотреть, не кривые ли ноги у невесты»<sup>15</sup>. На самом деле, пассивность молодых мнимая: они сами находят друг друга, не спрашивают согласия родителей на брак, иногда расписываются в городе и ждут отпуска, чтоб в деревне пышно справить свадьбу на средства родителей и заодно показать им свою «половину»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Е. А. Виноградова, 1901 г. рожд., дер. Церковище (зап. 6/V.1979 г.).

<sup>15</sup> Свадьба в дер. Глазуново, 1978 г. Вальс появился в обряде под влиянием города. Еще недавно, в 60-е годы, невеста «показывала ноги» в кругу женщин, пляшущих под гармонь. В эти же годы молодые в воскресенье почти ничего не ели и не разговаривали, ходили и сидели, крепко держась за руки.

<sup>16</sup> Так было на свадьбах в деревнях Пруды (1976 г.) и Люшково (1977 г.). Эти сведения мы получили в беседах о современной свадьбе с представителями разного возраста.

*Боярки (подбоярки)* — подруги невесты — всегда находятся при ней, помогают ей наряжаться перед выходом к гостям. Две основные функции боярок — помощь в шитье приданого и подарков и исполнение ритуальных песен — исчезли, так как приданое и подарки сейчас покупные, а традиционный песенный репертуар они знают плохо.

*Игрицы* — участницы свадебного хора, исполняющего ритуальные песни — *играют свадебные*. Теперь это — родственницы среднего и старшего возраста. Так как знатоки старинных свадебных песен сейчас в большой цене, их охотно зовут и на «чужие» свадьбы<sup>17</sup>. Часто наиболее активные игрицы, выполняющие роль запевалы в хоре, одновременно являются и негласными режиссерами свадебного действия, потому что лучше других помнят обряды и постоянно подсказывают всем, что, когда и как надо делать.

*Свадебники* — все участники свадебной игры (родственники, близкие друзья и соседи) — «все, кто в свадьбе».

*Заугольные* или *сборные гости* — неприглашенные, пришедшие «посмотреть и послушать свадьбу». Они всегда стоят у порога и в сенях, летом у раскрытых окон. В теплое время, когда вся свадьба между застольями «выкатывается» на улицу с песнями и плясками, глядеть на свадьбу приходит вся деревня «от мала до велика», и семейное торжество, таким образом, превращается во всеобщий праздник, т. е. свадебному ритуалу на время возвращается его прежнее, общественное звучание. Заугольные гости по свадебному этикету не могут петь и плясать на свадьбе, как бы хорошо они ни умели это делать — «не положено — не свои».

В современной усвятской свадьбе сохраняются также названия *каравайницы, поезжане, сваты, свашки* в их общеупотребительном значении.

*Запоины*. Первый обряд современного свадебного ритуала, частично взявший на себя функции вышедших из употребления обрядов — сватовства, обглядин и заручин. Для запоин сохранился самый полный набор местных синонимов, отражающих полифункциональность обряда: *брать дары, идти в дары, богу молиться, запивать невесту* (центральные, северо-восточные и восточные деревни), *барыши*, или *брыши* (западные и северо-западные деревни); *яетня*<sup>18</sup>, *связывание* (южные, юго-западные деревни), *обглядины, заручины, обручение*. Запоины происходят за две-три недели до свадебного гулянья, когда родня жениха приходит в дом к невесте договариваться о дне свадьбы, количестве гостей, расходах и т. п. Гости берут невестины дары: рубашки для мужчин, отрезы ткани женщинам. За это их отдаривают деньгами, приговаривая: «будем дариться, будем родниться». Ткань набрасывают на плечи, перекрещивают на груди и концы связывают за спиной — «связывают женихову родню». «Обязанные» сваты по выходе из-за стола пляшут и в таком виде идут домой — «чтоб все видели». В южных деревнях связывают общим платком жениха и невесту. На запоинах обязательно присутствуют родители и крестные жениха и невесты.

*Каравай*. Усвятский каравай пекут в субботу и у невесты, и у жениха. Это круглый белый хлеб диаметром 30—35 см, украшенный шишками, фигурками зверей и птиц, выпеченными цветами, листьями, ветками<sup>19</sup>. По условиям свадебной игры возглавлять работу каравайниц должна крестная мать невесты, однако в наше время не всякая крестная владеет искусством печения каравая, поэтому иногда обращаются

<sup>17</sup> А. А. Сазонова (1914—1977) из дер. Северики, от которой мы записали 35 свадебных песен с разными текстами и подробный рассказ о старинной и современной свадьбе, с гордостью говорила: «Без меня ни одна свадьба не обходится».

<sup>18</sup> Яетня — яичница (белорусский термин).

<sup>19</sup> Выпеченные ветки аналогичны белорусско-украинскому вильцю (гильцю) — зеленой ветке дерева, воткнутой в каравай.

за помощью к прославленным молвой каравайницам из других деревень (Бор, Прудиче). Во время печения каравай поют песни «Стояла сосна тридцать лет», «Каравайницы пьяны», «А сегодня у вечер каравай не печен» (песни сохранились только в южных и западных деревнях).

Каравай — главный атрибут обряда надела, поэтому его называют еще *надельный пирог*. Невесту увозят из дому вместе с караваем и при выводе ее говорят: «Пирог, иди за порог!». Каравай как бы открывает поезжанам дорогу в дом жениха, если их туда сразу не пускают:

— Вы не туда приехали. Здесь нет свадьбы, свадьба дальше.

— А с таким караваем пустите?

— Ну, с таким караваем можно — как не пустить<sup>20</sup>.

Разрезают каравай в *отводины*, или *отводы* (последний стол в доме невесты). Каждый «свадебник» съедает по куску хлеба «на сытую жизнь». Каравай раздают бесплатно — «это в Белоруссии продают за деньги, а у нас не»<sup>21</sup>.

**Надел.** В современной свадьбе сохраняются все три надела: параллельный надел невесты и жениха в воскресное утро и надел девушки родней жениха в ее доме после расписывания в ЗАГСе. Последний трактовался раньше как выкуп невесты, а в наше время он все чаще заменяется общим наделом молодых<sup>22</sup>. Часто отсутствует один из утренних наделов, и тогда общий надел молодых обязателен. Добрачный надел невесты включил в себя одну из функций отсутствующей вечерины — надевание цветов на невесту (см. рис. 1). Цветы — венок из восковых цветов, который заранее заказывают местным мастерицам. Белые и красные цветы прикреплены к красной ленте. Если невеста сирота, то лента голубая или синяя.

Крестный отец триждыводит жениха вместе с большей бояркой или дружкой вокруг специального *надельного стола* «по солнцу» и ставит их перед покрытым скатертью *надельным пирогом*<sup>23</sup>. Над наделяемыми повязанная лентой икона Богородицы (в доме невесты) или Спасителя (в доме

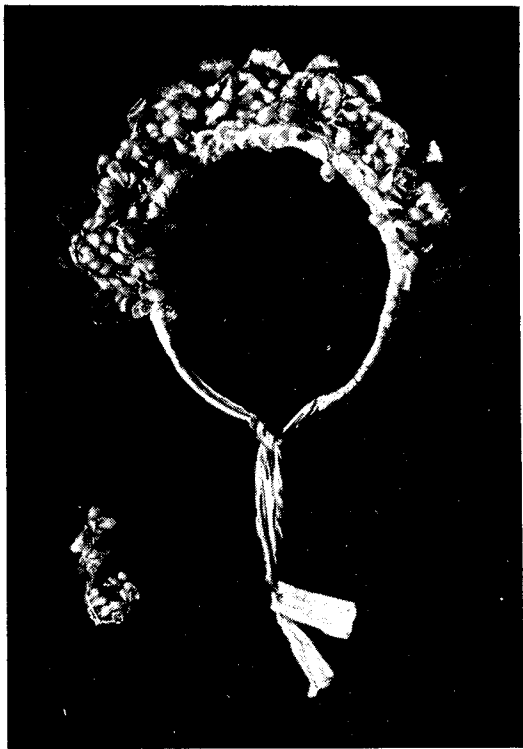


Рис. 1. Брачный венок из восковых цветов для невесты и «веночек» для жениха, большей боярки и дружки. Дер. Удвяты, 1978 г., фото В. Горенштейна

<sup>20</sup> Свадьба в дер. Бор, 1977 г.

<sup>21</sup> Свадьба в дер. Кивалы, 1978 г.

<sup>22</sup> См. таблицу. В трех отмеченных случаях, когда дары получала только невеста, жених все равно стоял рядом. На свадьбе в Усвятках (1971 г.) молодых наделили в самом ЗАГСе (!) перед регистрацией.

<sup>23</sup> В деревнях Бор и Прудиче ставили по два каравая, а между ними тарелку для денег, покрытую салфеткой.

жениха)<sup>24</sup>. Родственники, начиная с самых близких, по очереди подходят к столу и энергичным движением бросают деньги на хлеб (взрослые от 5 до 100 руб., дети от 1 до 3 руб.). Подчеркнуто размашистый взмах руки, как бы активизирует магический смысл обряда: чем больше «надеяшек» (наделенных денег), тем счастливее будет судьба. Невеста в надельном голошении просила:

«Наделите вы мою головушку  
Счастливой долюшкой,  
Доброй судьбинушкой».

Тот же мотив звучал в ответных плачах близких родственников: матери, бабушки, родных сестер и теток невесты и жениха. И сейчас еще, если молодые не возражают, матери изредка голоса при наделе — это единственный момент действия, где можно встретить свадебный плач<sup>25</sup>.

Надельные плачи звучали на фоне инструментальной музыки, специально предназначенной для этого обряда — *надельного марша*, или *наделяной*. Эта ритуальная музыка звучит и при современных наделах. Под нее родные идут к столу, бросают деньги, целуют наделяемого или жмут ему руку<sup>26</sup>, при этом иногда приговаривают: «Валя! Наделяю тебя серебром, чтобы жизнь шла добром, а тебя, Миша, бумажкам, чтобы не ходил по кумашкам»<sup>27</sup>. Некоторые гости кроме денег приносят еще подарки, которые кладут на стол рядом с караваем. По окончании надела мать наделяемого связывает скатерть с «надеяшками» в узел и уносит вместе с подарками. В среднем на наделе собирают до 600—700 руб. Эти деньги идут молодым.

После утреннего надела в доме невесты поют: «Ты не плачь, Валюшка, не по воле замуж 'тдаем», «Куковала кукушечка у шербор летаючи», «По горам Валя ишла, по лугам сад садила» и др.; в доме жениха: «Как Мишуткина матушка уставала ранешенько», «Ты скажи нам, Мишутухна, кто тебе голову чесал», «А нам вера не верится, что Мишка оженится» и др. Если кто-нибудь из молодых сирота, поют сиротские песни «Ах, ты ель-елушечка, золотая макушечка», «А у Коли свадьба, кого нет на свадьбе», «Невеселый межёный день без яркого солнца» и др. Еще 15—20 лет назад невеста-сирота в субботу ходила на кладбище звать умершего родителя на надел, исполняя на могиле поминальный плач-приглашение.

Съезжание свадебных поездов. Перегораживание дороги. В усвятской свадьбе наблюдаются разные формы встречи молодых: и заезды жениха за невестой (при этом гости не садятся за стол), и приезд в церковь (ЗАГС) каждого поезда по отдельности и встреча поездов по дороге в церковь (ЗАГС) в заранее условленном месте<sup>28</sup>. Последняя форма сейчас наиболее употребительна.

Поезда съезжаются приблизительно на середине пути в ЗАГС. Еще в 60-х годах, когда поезжане ехали на лошадях, женихов поезд как бы

<sup>24</sup> Лента в доме жениха — белая, в доме невесты — красная или голубая, если невеста сирота. В дер. Щепуново над молодыми вместо икон повесили на стену ласточкино гнездо — «чтоб семейная жизнь была счастливой» (свадьба была в доме председателя колхоза).

<sup>25</sup> М. Е. Капитонова (1925 г. рожд., дер. Церковище) голосила на свадьбах дочерей в 1971 и 1974 гг., Е. В. Боровикова (1904 г. рожд., дер. Лобынщина) и в 1974 и 1976 гг. — на свадьбах внуков. На свадьбе в Удвях (1978 г.) мать пыталась голосить, но сын ее остановил — «не модно». Обычно молодые запрещают матерям и бабушкам голосить — «некрасиво», «немодно», «зря расстроите всех». Их поддерживают сверстники: «Это ж не похороны, а праздник».

<sup>26</sup> Явно новомодный жест — в прежних свадьбах такого не было.

<sup>27</sup> Свадьба в дер. Щепуново, 1978 г.

<sup>28</sup> По свидетельству А. Г. Федоровой (1894 г. рожд., дер. Лукашенки) и Т. Н. Глушневой (1891 г. рожд., дер. Шмыри) свадебные поезда из южных деревень, стоящих на р. Усвяча, отправлялись в усвятскую церковь по воде — «под парусами везли к венцу». Записано в июле 1976 г.



нападал, стараясь проскочить мимо и украсть по пути невесту или перегораживал повозками дорогу невестиному поезду. Особенно активно происходило «сражение» поездов, когда встреча была в поле — хватало места для широких разворотов и объездов. Сейчас, на машинах, такое уже невозможно. Жених и дружка едут в отдельной легковой машине, украшенной лентами и цветами (иногда куклой), «поезжане» с обеих сторон — в автобусах или грузовых машинах, разукрашенных березками и березовыми ветками<sup>29</sup>. Свадебные поезда едут навстречу друг другу на большой скорости — быстрая езда считается необходимой. Часто они не сразу останавливаются, а как бы «пролетают» при встрече мимо и снова начинают съезжаться. Одновременно происходит состязание хоров жениха и невесты: кто громче, красивее поет песни. Встреча и остановка двух поездов сопровождается песней «Ягода с ягодой сокатились». Начинается шутливая перебранка между поезжанами, каждая сторона выставляет *подменных жениха и невесту*, их со смехом прогоняют. Настоящий жених пытается за спинами бранящихся украсть настоящую невесту, чтоб не платить за нее выкупа (иногда это удается). Дружка и большая боярка при поддержке всей родни яростно торгуются:

— У нас богатая невеста, с образованием — меньше чем за коньяк и трюфеля не отдадим!

— Вот вам литр водки, хвост селедки, полкило конфет! (стараясь всучить бутылку минеральной воды)<sup>30</sup>. Здесь важен сам процесс торга, а не его конечный результат — это игра в «куплю-продажу», когда назначается максимальная цена, а предлагается минимальная. Обычно

за невесту платят бутылку водки и шоколадные конфеты, после чего невеста и большая боярка пересаживаются в машину жениха, и общий свадебный поезд едет в ЗАГС. После регистрации едут сначала к невесте, а потом, уже под вечер, к жениху.

На всем пути следования свадебного поезда в любом направлении поезжанам перегораживают дорогу и требуют выкупа (на свадьбах, в которых мы участвовали, было от 6 до 11 перегораживаний). В обмен на хлеб-соль, цветы и поздравления перегораживающие получают одну-две бутылки водки. Способы перегораживания самые различные: «живая изгородь» из взявшихся за руки людей или вкопанных в землю цветов, сваленное дерево или бревно, табуретка или стол посреди дороги (рис. 2), березы, связанные лентами. На свадьбе в Кивалах (1978 г.)



Рис. 2. Перегораживание дороги молодым. Дер. Будница, 1978 г., фото В. Горенштейна

<sup>29</sup> «Береза — молодая девушка, а не ольха какая-нибудь горькая» (свадьба в Кивалах, 1978 г.).

<sup>30</sup> Свадьба в дер. Глазуново, 1978 г.

два всадника-пастуха перегородили дорогу своими конями, но так как у них не оказалось хлеба, им ничего не дали. На этой же свадьбе поезд молодых был остановлен развернувшимся поперек шоссе рейсовым автобусом с пассажирами (1). У предусмотрительного шофера была буханка хлеба, за которую он и получил требуемую бутылку.

В поездах свадебники поют: «По мосту, мосту по калиновому», «А мы ехали через девять городов», «А чии это коники по лугам пущены» и др.

Как и встарь, жители деревень, где происходит свадьба, одеваются по-праздничному и выходят «глядеть свадьбу», «глядеть невесту», когда проезжают поезда: «поезды едут, кони суяжены, люди по згородам (стоя на изгороди) глядят, благословляют»<sup>31</sup>.

Встреча молодых родителями. В обоих домах, куда приезжают молодые, их встречают на крыльце родители. В руках у отца поднос, покрытый салфеткой, на нем хлеб, солонка и две налитые рюмки. У матери в одной руке икона, другой она придерживает подол. Молодые выпивают часть налитого, остаток выливают через плечо, разбивают рюмки о крыльцо («на счастье») и входят в дом. В этот момент мать посыпает их из подола зерном, конфетами, деньгами («чтоб были здоровы, счастливы и чтоб детей побольше»). У порога в сених брошена

шуба (ковер или одеяло), на которую вступают молодые, — «чтоб богато жили». В дер. Бор молодым на крыльце отрезали по куску хлеба — «чтоб жизнь была сытая». На обеих свадьбах в дер. Церковище в 1972 г. молодые входили в дом сквозь «воротца», образованные руками родителей с хлебом-солью — «идут через хлеб-соль».

Перед домом невесты поют «Не было ветерков — понаваяло», «Не туман по полю растуманивсь, не вихорь ворота отпирает», «Как у ласковой тещушки за воротами зять гостит» и др.; перед домом жениха — «Куда наши глазоньки глядели», «У нашего свата соломена хата», «Выходи, свякровка, горбатая», «Привезли к нам коханку, привезли к нам неженку» и др.

Общие застолья. Четыре застолья после приезда из ЗАГСа проходят одинаково: гос-

ти по два-три раза садятся за столы, а в перерывах между ними поют и танцуют под гармошку. За столами на почетных местах сидят представители противоположной стороны — гости, а хозяева им прислуживают (см. рис. 3).

«Первую песню свадьбы», которой открывалось застолье у невесты — «Пресвятой Кузьма-Демьян, скуй нам свадьбу крепкую», мы многократно записывали по всему району от исполнителей разного возраста с описанием столбового обряда и приговорками дружки<sup>32</sup>, но на

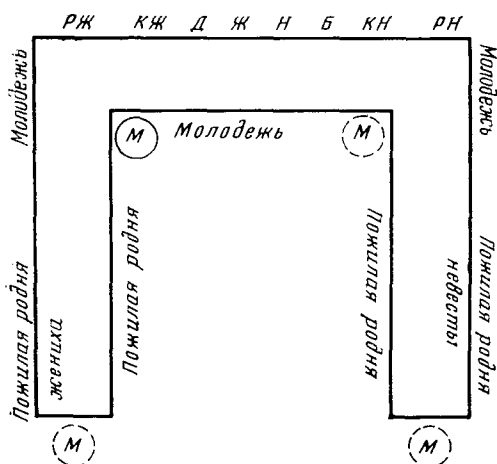


Рис. 3. Обычное размещение свадебных чинов и гостей за столом: Ж — жених, Н — невеста, Д — дружка, Б — большая боярка, КЖ — крестные жениха, КН — крестные невесты, РЖ — родители жениха (сидят в доме невесты), РН — родители невесты (сидят в доме жениха), М — музыкант

<sup>31</sup> Е. А. Виноградова, см. сноску 14.

<sup>32</sup> Наиболее полная информация получена от И. А. Бондарева (1893 г. рожд., дер. Пыси) и Е. М. Гнутовой (1886 г. рожд., дер. Хлевище). Записано в июле 1975 г.

свадьбах мы ее ни разу не слышали. За столы заходят с песнями «Лезут сваты в хату, поглядывают в печку», «Здреганулись сени, как сваты посели», «Думает сват, чем гостей угощать», а при выходе из-за столов звучат «Ай, спасибо, сватьяшки, за ваше пиво-вино», «Пора сватам до дому» и др. За столами образуются два соревнующихся хора — молодых гостей и пожилых женщин. Игрицы поют, стоя за столами, величальные, корильные и шуточные песни молодым и другим свадебным чинам. Когда им удастся перепеть молодежь с ее современным репертуаром, они удовлетворенно замечают: «Наша сторона берет, а тая объелася». Обычно в середине застолья три-четыре игрицы, сговорившись, обходят столы с припеваниями гостям. Они останавливаются перед величаемым, заводят песню, приплясывая и прихлопывая в такт, а потом протягивают ему тарелку для платы за песню (1—3 руб.).

Во время воскресных застолий в западных и южных частях района, примыкающих к Белоруссии, музыкант играет *поздравительный марш* каждому из гостей. При этом кричат: «Иван Иванович и Марья Антоновна! Поздравляем вас с маршем на многие лета, на доброе здоровье! Ура!». После исполнения марша кто-нибудь из гостей обходит столы с шапкой музыканта, собирая деньги за музыкальное поздравление, аналогичное песенным величаниям<sup>33</sup>.

Перед последним выходом гостей из-за воскресного стола крестная раздаёт подарки: рубашки для мужчин и отрезы ткани для женщин. Женщины набрасывают ткань на плечи и, стоя за столами, поют «Спасибо вам, сватьяшки, за дары великие». У невесты одаривают женихову родню, а у жениха — невестину.

**Кража курицы.** Обычай красть курицу с невестина двора — давняя усвятская традиция, устойчиво сохраняющаяся и в наши дни, особенно в северо-восточных деревнях: «Курицу крадут (и не одну), как долю невесты». Кражу совершает кто-нибудь из родни жениха, когда свадебники уезжают со двора невесты. Белую курицу обвязывают красной лентой или прикрепляют к ней *веночек (цветы)* и с песней «А сватьяшки, а добрые, здоров вам, ти не залетела наша курка сюда к вам?» вносят в дом жениха. Свекровь отвечает: «Курка теперь наша, и невеста наша». Курицу выпускают во двор жениха — «чтоб невеста прижилась в чужом доме»<sup>34</sup>.

**Сажание невесты на дежку.** Это кульминационный обряд современной свадьбы в конце застолья у жениха. Другие его названия: *снятие цветов, повязывание невесты*. Невесту сажают на дежку для замешивания хлебного теста (за неимением дежки — на табуретку), покрытую шубой, под песни: «Повязаночка плачет, повязаться не хочет», «Как стояла Аленушка под венцом, чесала головушку гребенцом», «Снимите веночек, завяжите в платочек» и др. Крестная снимает с невесты девичий убор, свекровь повязывает ее белым платком так, чтобы не было видно лица. Брачный венок быстро, «пока он не остыл», одевают сначала большей боярке, потом всем остальным девушкам, «чтобы они тоже выходили замуж». Вокруг повязаночки разыгрывается обряд «узнавания» невесты женихом: невесту вместе с какой-нибудь девочкой покрывают платком, жених должен узнать и поцеловать свою суженую. Парни тоже стараются поцеловать невесту, а свекор отгоняет их *пугой* (кнутом).

**Отводы (отводины).** На второй день застолья молодые выходят к гостям в новой одежде: платье и рубашка на них цветные, а не

<sup>33</sup> По свидетельству цимбалиста И. И. Шлыкова (1925 г. рожд., дер. Новоселки), много играющего на белорусских свадьбах, поздравительный марш распространен по всей Белоруссии.

<sup>34</sup> Подобный обряд не встретился нам ни в одном из опубликованных описаний свадебного ритуала.

белые. С утра в доме жениха величают честную невесту и ее крестную мать:

Как же нам не пить,  
как нам не гулять,  
Когда наша Балюхна  
хорошенько пришла?  
Положила честь-хвалу  
да й на всю родню...

Под эту песню и другие величания крестная танцует с перевязанной красной лентой бутылкой красного вина, которую ей преподносят родственники жениха — «чтоб все видели, что невеста наша честная». Бутылку теперь принято дарить всегда, точно так же, как не принято петь «срамные» песни нечестной невесте и ее крестной, хотя женщины их хорошо помнят. Потом крестная разбивает об пол горшок или тарелку с монетами «на счастье молодым»<sup>35</sup>. Невеста подметает черепки, а гости подбрасывают ей монеты и даже бумажные купюры, говоря: «Посмотрим, глазастая ли невеста, бережливая ли, хозяйка ли, хорошо ли сор выметает» и т. п. Жених обычно помогает невесте собирать деньги (на свадьбе в Усвятах в 1977 г. молодые собрали 60 руб.).

Другая форма проверки хозяйственных качеств молодой — «игра в хозяйку». Невеста надевает передник и в сопровождении жениха обходит столы, наливая гостям квас или пиво домашнего изготовления, при этом молодые просят: «Выпейте за нас до дна!»<sup>36</sup>.

За столами в обоих домах поют *понеделочные* песни: «В понеделок рано сине море играло», «Ель да сосенка зимой-летом зелененька», «Плакала девка после понеделка, божя мой» и др.

Подмена молодых ряжеными. Цыгане. Кража невесты. Приметы. Факультативные обряды<sup>37</sup> встречаются в разные моменты свадебного действия. Под конец второго надела в доме невесты происходит ряжение жениха<sup>38</sup>. Пожилые женщины выманивают жениха из-за стола, переодевают в «плохонького мужичка» (рваная одежда, кепка козырьком назад — «страшная кепка»), насыпают ему полные карманы медяков и в таком виде отправляют наделять невесту. Он сыплет копейки на крупные купюры чужих наделяшек и хочет за медяки поцеловать невесту. Все смеются и притворно возмущаются, а старухи подсказывают невесте: «Отказывайся, пока десятку не положит». Сцена, рассчитанная, по-видимому, на действие обратной магии, заканчивается поцелуем, «узнаванием» мужа и возвращением его на законное место за столом. О варианте этого обряда в 20-е годы рассказала А. И. Саперова (1907 г. рожд., дер. Церковище): жених по приезде из церкви вручает невесту бояркам, а сам остается на улице, входит в избу последним в кепке козырьком назад, и невеста, кланяясь всем входящим, отказывается поклониться только ему.

В понедельник утром во время застолья у жениха появляются ряженные «молодые»<sup>39</sup>. «Невеста» — мужчина или женщина в длинном или, наоборот, слишком коротком платье с тюлевой занавеской вместо фаты. «Жених» — женщина в мужской одежде не по размеру, с нарисованными усами, в нелепой шляпе или кепке, скрывающей длинные волосы. «Молодых» встречают, как положено, хлебом-солью<sup>40</sup>, посыпают зер-

<sup>35</sup> Раньше родным «нечестной» невесты не давали есть, посыпали кашу мякиной, тростьем. Крестной надевали венок из соломы и поджигали на голове. Мотив разбивания горшка был другой: «Пусть горшки бьются, а не девки!».

<sup>36</sup> Свадьба в дер. Глазуново, 1978 г.

<sup>37</sup> Термин А. В. Гура (см. А. В. Гура. Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда. — «Русский народный свадебный обряд». Л., 1978. с. 75, 76).

<sup>38</sup> Свадьба в дер. Глазуново, 1978 г.

<sup>39</sup> Свадьбы: Пруды (1976), Бор (1977), Церковище (1978), Будница (1978).

<sup>40</sup> Хлеб — кирпич вместо круглого — «чтоб смешнее было».

ном. В избе ряженные встают на место молодых, под икону, и начинается шутовской надел: на хлеб, прикрытый салфеткой, бросают медяки, поздравляют молодых, «невеста» голосит под наделный марш, ей преподносят бутылку с красной лентой, она перестает плакать и бурно радуется, что ее «признали девушкой». Разбивают горшок и заставляют «невесту» выметать черепки. «Молодых» величают традиционными песнями, они сами поют, пляшут и дурачатся, пока их не прогоняют. Тогда только настоящие молодые могут занять свое место за столом.

Другой персонаж ряженных — *цыган*. «Цыгане» могут встречать жениха и невесту при выходе из ЗАГСа (Усвяты, 1977; Ужани, 1978) или при въезде во двор невесты (Ужани). Они часто перегораживают дорогу (Усвяты, 1971; Прудиче, 1977) и развлекают свадебников во время застолья (Усвяты, 1977; Бор, 1977; Пруды, 1976). «Цыгане» могут украсть невесту прямо из-за стола и вернуть только за выкуп (Пруды, 1976)<sup>41</sup>. Те же «молодые» и «цыгане» — типичные персонажи ряженных на святках в исследуемом регионе<sup>42</sup>.

Некоторые игровые действия вызваны верой в добрые приметы. Например, в дер. Бор к отъезжающей от дома невесты машине со сватами привязали метлу и сапог — «чтоб возвращались в нашу деревню и других девок брали». Есть приметы, диктующие определенную форму поведения за свадебным столом: если перекрестишь с парнем руки под столом, скоро замуж пойдешь; сколько горбушек съешь на свадьбе, столько раз выйдешь замуж, и т. п. Когда невеста входит в дом жениха, она должна носком правой ноги ударить о порог — «чтоб всю жизнь прожить с мужем в любви и чтоб нравилось в доме мужа».

Часто обязательные обрядовые действия также объясняют приметами. Например: «невесту сажают на дежку и пугают кнутом, чтоб хлеб лучше пекла», одну косу переплетают на две — «мол, жила одна, а теперь вас двое»; пекут несколько караваев — «чтоб не засохли» выливают на крыльцо остатки вина движением руки через плечо вверх — «чтоб молодые так высоко прыгали»<sup>43</sup>.

Обрядовые песни и инструментальная музыка. На протяжении всей современной свадьбы постоянно звучат традиционные песни. Они либо строго прикреплены к определенному обряду и как бы комментируют его действие (см. приведенные выше примеры), либо исполняются в разное время за свадебными столами и в дороге. Тексты свадебных песен отличаются хорошей сохранностью и жанровым разнообразием, их любят и помнят многие. Песни озвучиваются несколькими формульными напевами. На один напев накладываются, по предварительным подсчетам, от 2 до 24 разных текстов, которые могут различаться жанром, функцией и местом исполнения. Музыкальный язык свадебных песен достаточно архаичен: преобладают напевы, состоящие из четырех-пяти звуков в пределах узкого диапазона с незначительными слоговыми распевами и однообразной ритмикой, часто структурно не совпадающие с текстом (см. рис. 4). Сохранилась особая манера исполнения песен: их поют стоя (в том числе застольные), громкими, крикливыми голосами, скандируя каждую долю, прихлопывая и притопывая, покачивая корпусом в такт песни (см. рис. 5).

Энергичное исполнение, подчеркнутое активным сопровождающим движением, как бы усиливает «воздействие» песни на происходящее в

<sup>41</sup> На свадьбе в Бору невесту «украли» боярки после первого общего стола, и жених выкупал ее у них.

<sup>42</sup> В январе 1977 г. в дер. Северики члены экспедиции видели обход дворов «цыганами», а за крещенским столом — «жениха с невестой».

<sup>43</sup> Ср. с объяснением Н. М. Никольского: «Рюмка водки, поднесенная отцом молодой жениху и выливаемая последним через голову на землю перед порогом хаты, — это обычная жертва домовому духу-предку патриархальной эпохи» (Н. М. Никольский. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956, с. 239).

обряде и на будущую судьбу молодых. Видимо, в прошлом песни, как и все ритуальное действие, должны были эмоционально и психологически подготовить молодых к первой брачной ночи. И сейчас, наблюдая за поведением свадебников, мы постоянно отмечаем возбуждающее действие традиционных песен и на исполнителей, и на слушателей.

На свадьбу обязательно приглашают одного или двух-трех музыкантов. В прошлом неперменными участниками свадебного ансамбля были *скрипачи* и *цимбалисты* — «чисто свадебная музыка»<sup>44</sup>. Теперь это чаще всего гармонист (баянист или аккордеонист), к которому иногда присоединяется скрипач или цимбалист. Если музыкант не родственник молодых, ему платят деньги (50—100 руб.). В репертуаре музыканта набор ритуальных маршей: *надельный*, *вечериночный*, *отправительный*, *поздравительный*, «как молодых (молодого) за стол заводят», «как выводят из-за стола» и др. Кроме исполнения самостоятельных номеров музыкант аккомпанирует традиционным и современным песням и танцам. Чем моложе музыкант, тем чаще он подменяет ритуальную музыку современными маршами и песнями.



Рис. 4. Нотные примеры. 1 — записано 25 июля 1977 г. в дер. Кошкино, пленка 38, № 15; 2 — записано 15 июля 1975 г. в дер. М. Заселки, пленка 18, № 14

Различные диахронические изменения свадебного действия и свадебной музыки, смена взаимоотношений и поведения свадебных чино́в, функциональное переосмысление некоторых сохранившихся обрядов, сокращение ритуала в целом произошли по многим причинам, которые требуют специального рассмотрения. Так, например, из рассказов людей старшего поколения мы узнали, что в наиболее сокращенном виде усвятская свадьба бытовала в 1930-е—40-е годы. Постепенно исчезали элементы ритуала, в той или иной степени «вмешивающиеся» в интимные отношения молодых, символизирующие зависимость младшего поколения от старшего.

Сейчас в свадебной игре как бы сместились внутренние акценты, и на первый план выступила другая направленность ритуала в целом: создание атмосферы всеобщего веселья, праздничности, ощущения приподнятости над бытом, небудничности, необычности совершаемого. Молодежь, уехавшая из родных мест, предпочитает играть свадьбы дома, мотивируя это двумя причинами: так веселее и выгоднее. «Выгоднее» — это расчет на натуральное хозяйство и материальную помощь родите-

<sup>44</sup> См., например, начало сиротской песни «Ай, скрипки негулки, цимбалы незвонки...».



Рис. 5. Застольное пение. Дер. Церковище, 1978 г., фото О. Дянова

лей. Что же касается веселья, то разнообразие действия, театральная зрелищность обрядов и яркое музыкальное сопровождение местной свадьбы отчетливо осознаются всеми нашими информаторами независимо от возраста, особенно когда они сравнивают свою свадьбу с городской: «скучная», «одинаковая», «ничем не отличается от именин», «как пирушка в гостях — один вечер и все», «не играют свадебных». В этом сознательном предпочтении местными жителями своей традиции — главный секрет жизнестойкости усвятской свадьбы сейчас и в ближайшем будущем.

**Я. С. Смирнова**

**СВАДЕБНЫЙ ДАРООБМЕН  
У НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА  
И ЕГО СОВРЕМЕННАЯ МОДИФИКАЦИЯ**

Свадебное одаривание возникло, по-видимому, уже вместе с простейшим свадебным обрядом, а следовательно, и с парным браком. Во всяком случае оно было хорошо известно в традиционном обществе коренного населения Австралии<sup>1</sup> и, по мнению Ю. И. Семенова, вообще в подавляющем большинстве доклассовых обществ<sup>2</sup>. Дальнейшее развитие этот обычай получил в эпоху разложения первобытнообщинного строя, когда все виды дарообмена приобрели особенно широкое распространение как выражение специфичной для данного времени экономики переходного периода. Тогда же, в условиях зарождавшегося имущественного и общественного неравенства, дарообмен впервые подвергся социальной трансформации, становясь неодинаковым по составу и ценности подарков в различных слоях населения.

У народов Северного Кавказа, стоявших до Великой Октябрьской социалистической революции на близких ступенях разложения патриархально-феодального строя, свадебный дарообмен практиковался в сходных, а иногда и в тождественных формах. Инициатива в одаривании принадлежала стороне жениха, и она же делала более ценные подарки, в то время как сторона невесты только отдаривала. При этом, как правило, дарообмен не был непосредственным: ответные подарки делались не сразу, а известное, часто значительное время спустя. В то же время, судя по литературным и полевым данным, в свадебном взаимодаривании даже у одного и того же народа имелись локальные и временные различия, почему мы здесь и остановимся лишь на важнейших, наиболее распространенных элементах свадебного дарообмена.

У адыгов, как сообщал в 1840-х годах Хан-Гирей, при сговоре жених делал отцу или брату невесты подарок, называемый *ауж* (залог)<sup>3</sup>. По более поздним сведениям Л. В. Малинина, основной подарок, конь, делался матери невесты, хотя одаривались также другие члены семьи и аталык; к концу XIX в. основной подарок уже рассматривался как залог и подарками-залогами обменивались сами жених и невеста<sup>4</sup>. Тем не менее обыкновение дарить лошадь у адыгов или по крайней мере некоторых их локальных групп сохранилось: по В. В. Василькову, в 1900-х годах у темиргоевцев вместе с калымом матери невесты давалась в подарок лошадь стоимостью в 100—150 рублей<sup>5</sup>. Члены

<sup>1</sup> А. Элькин. Коренное население Австралии. М., 1952, с. 113.

<sup>2</sup> Ю. И. Семенов. Происхождение брака и семьи. М., 1974, с. 197.

<sup>3</sup> Хан-Гирей. Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов.— Хан-Гирей. Избранные произведения. Нальчик, 1974, с. 184.

<sup>4</sup> Л. В. Малинин. О свадебных платежах и приданом у кавказских горцев.—«Этнографическое обозрение» (далее—ЭО), 1890, № 3, с. 8.

<sup>5</sup> В. В. Васильков. Очерк быта темиргоевцев.—«Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (далее—СМОМПК), в. XXIX, 1901, с. 91.



семьи, родственники и даже соседи невесты одаривались также и при ее увозе<sup>6</sup>. У балкарцев и карачаевцев лошадь или пара быков дарились отцу или брату невесты при заключении брачного договора — наяха; по лошади получали также старший брат, старший дядя по материнской линии и аталычка невесты<sup>7</sup>. У осетин жених, посещающий в период между сватовством и свадьбой дом родителей невесты, в конце XIX в. также должен был подарить матери невесты лошадь, ей же и невесте — отрезки на платье, шали и другие предметы женского убранства. Позднее лошадь дарить перестали, но продолжали делать менее значительные подарки будущим теще и тестю<sup>8</sup>. Жених здесь сразу получал ответный дар — что-нибудь из одежды<sup>9</sup>. У чеченцев и ингушей, по сведениям В. Н. Акимова, жениху одаривать невесту не полагалось, и подарки он делал после свадьбы ее матери и сестрам. Невесте мог что-нибудь подарить младший брат жениха<sup>10</sup>.

Со своей стороны, семья невесты уже до свадьбы готовила подарки. У большинства народов Северокавказского региона они делились на прямые, специально предназначенные для одаривания семьи и родни жениха, и косвенные — вещи невесты, которые ей также полагалось раздать ее новым родственникам. Согласно распространенному в кавказоведческой литературе взгляду, прямыми подарками некогда были только рукоделья невесты, которыми она демонстрировала свое мастерство; вещи же невесты первоначально раздавались для того, чтобы в новой обстановке она носила все новое. В конце XIX — начале XX в. в подарок чаще всего давались вышитые кисеты и чехлы для оружия, шнуры или цепочки для пистолетов и часов, нарядная одежда, отрезки ткани, обувь, головные уборы, женские украшения и т. п. У адыгов большая часть как прямых подарков (*пхъуантдэлъ* — то, что лежит в сундуке, чемодане), так и вещей невесты (*нысетын*) распределялась после свадебного празднества, при снятии запрета невестке общаться со свекровью и другими новыми родственниками (кроме самых старших)<sup>11</sup>. О балкарцах Н. Грабовский сообщает, что в «день открывания лица» молодая раздавала свое «приданое» родственникам и близким знакомым мужа, после чего отправлялась в родной дом, чтобы вновь собрать среди своих родственников и аульчан «действительное приданое»<sup>12</sup>. Сходного обычая, по Н. Е. Талицкому, придерживались карачаевцы: через год после одаривания свойственников молодая возвращалась к родителям за новыми подарками<sup>13</sup>. Раздача невестой привезенного с собой имущества (*тешкен чепкенлери* — снятие платка) даже повела к известной нечеткости в пользовании балкаро-карачаевскими терминами *берне* (подарок) и *сый* (угощение). Некоторые авторы обозначают первым из них

<sup>6</sup> М. А. Меретуков. Формы заключения брака у адыгов. — «Уч. зап. Адыгейского НИИ истории, языка и литературы», т. XIII. — «История и этнография». Майкоп, 1971, с. 342—343.

<sup>7</sup> Н. Ф. Грабовский. Свадьба в горских обществах Кабардинского округа. — «Сборник сведений о кавказских горцах» (далее — ССКГ), в. II, 1869, с. 15; В. Я. Тепцов. По истокам Кубани и Терека. — СМОМПК, в. XIX, 1892, с. 176; Н. Е. Талицкий. Очерки Карачая. — СМОМПК, в. XLI, 1909, с. 147.

<sup>8</sup> А. Х. Магомедов. Культура и быт осетинского народа. Историко-этнографическое исследование. Орджоникидзе, 1968, с. 350.

<sup>9</sup> Дж. Шанаев. Свадьба у северных осетин. — ССКГ, в. IV, 1870, с. 14.

<sup>10</sup> В. Н. Акимов. Свадебные обычаи и обряды чеченцев и ингушей. — «Сборник материалов по этнографии, издаваемый Дашковским этнографическим музеем», в. III, 1888, с. 146.

<sup>11</sup> Т. Кашежев. Свадебная обрядность кабардинцев. — ЭО, 1892, № 15, с. 149; В. В. Васильков. Указ. раб., с. 99; Г. Х. Мамбетов. Одежда в традициях и обычаях кабардинцев и балкарцев. — «Вестник Кабардино-Балкарского НИИ», в. 5. Нальчик, 1972, ч. 96; И. Х. Калмыков. Черкесы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1974, с. 215; М. А. Меретуков. Свадьба у кабардинцев и черкесов. — «Сборник статей по этнографии Адыгеи». Майкоп, 1975, с. 180.

<sup>12</sup> Н. Ф. Грабовский. Указ. раб., с. 18.

<sup>13</sup> Н. Е. Талицкий. Указ. раб., с. 147.

приданое, а вторым — взаимные свадебные подарки<sup>14</sup>. Между тем, по нашим полевым данным, правильное обозначение приданого — *юй керек*, подарков (в прошлом только съедобных) стороны жениха — *сый*, подарков стороны невесты — *берне*. Отсюда карачаевская поговорка: «каков сый — таково берне». В отношении кубанских ногайцев известно, что у них уже в доме родителей невесты совершался обряд *сандык коьргустуьв* — «показ сундука» с подарками невесте от ее близких, после чего часть подарков отправлялась родне жениха<sup>15</sup>.

Равным образом и у осетин после свадебных торжеств в ознаменование прекращения запрета молодой прятаться от родни жениха совершался обряд *чындза чырын гом каенын* (вскрытие сундука невесты): вещи демонстрировали собравшимся женщинам и раздавали новой родне<sup>16</sup>. Сведения о чеченцах и ингушах менее определены, однако, по В. Н. Акимову, у них невеста привозила в дом сверх приданого подарки жениху и всем членам его семьи<sup>17</sup>, а по К. Борисевичу, молодая начинала показывать свойственникам только после того, как делала им подарки<sup>18</sup>.

Помимо этого основного обмена подарками, которому придавалось наибольшее значение, практиковались, даже если оставить в стороне всякого рода одностороннее одаривание в свадебном обряде (односельчан невесты — поезжанам, музыкантов — гостями и т. п.), и иные виды дарообмена. Так, у адыгов через несколько дней после свадьбы близкие родственники жениха и невесты обменивались визитами, причем в обоих случаях происходил также и обмен подарками<sup>19</sup>. У осетин после сговора родители жениха посылали подарки родителям невесты, а после свадьбы родители невестки — родителям зятя<sup>20</sup>. У балкарцев в привилегированных сословиях с невестой в ее новую семью отправляли приближенную женщину — *дигизу*, чтобы та год-другой во всем ей помогала. Перед возвращением домой дигиза устраивала угощение и посылала подарки родственникам молодой семьи, в свою очередь получая подарки от всех жителей аула<sup>21</sup>. У кубанских ногайцев существовал обычай *кудагый ас* (пища для сватъев), по которому родственники жениха назавтра после свадьбы должны были отправить родственникам невесты чемоданы с угощением и отрезами ткани, а те — вернуть чемоданы с более длинными отрезами<sup>22</sup>. Вообще, как писал Л. В. Малинин, характеризуя взаимное одаривание сторон у народов Северного Кавказа, «платежей этих в форме различных подарков со стороны жениха невесте и ее родным и обратно существует весьма много и в самых разнообразных ценностях»<sup>23</sup>.

Вместе с тем многие авторы обращали внимание на разительное различие в составе и ценности подарков у разных слоев населения. В первые послереформенные годы Н. Ф. Грабовский отмечал, что всех описанных им обычаев одаривания строго придерживаются только привилегированные классы, «у простолюдинов же принято делать все

<sup>14</sup> См. М. Ч. Кучмезова. «Берне» и «сый» в современной балкарской свадьбе. — «Тезисы докладов Всесоюзной конференции, посвященной этнографическому изучению современности». Нальчик, 1975, с. 146—147.

<sup>15</sup> Р. Х. Керейтов. Новые черты в свадебном обряде кубанских ногайцев. — «Сов. этнография», 1973, № 3, с. 86.

<sup>16</sup> А. Х. Магометов. Указ. раб., с. 364—365.

<sup>17</sup> В. Н. Акимов. Указ. раб., с. 145—146.

<sup>18</sup> К. Борисевич. Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа. — ЭО, 1899, № 1—2, с. 239.

<sup>19</sup> Г. Х. Мамбетов. Указ. раб., с. 102—103; М. А. Меретуков. Свадьба у кабардинцев и черкесов, с. 184—185.

<sup>20</sup> А. Х. Магометов. Указ. раб., с. 349, 364.

<sup>21</sup> Н. Ф. Грабовский. Указ. раб., с. 21—22.

<sup>22</sup> Р. Х. Керейтов. Указ. раб., с. 87—88.

<sup>23</sup> Л. В. Малинин. Указ. раб., с. 43.

это гораздо проще». Он же, возлагая надежды на Крестьянскую реформу, считал, что в недалеком будущем «выйдут из моды значительные подарки, делавшиеся ради поддержания таубиевского достоинства, и наоборот, бедному и бывшему задавленному классу горцев представится возможность в свою очередь делать свадебный сюрприз родным невесты чем-нибудь получше куска в пять-шесть аршин миткаля или бязи»<sup>24</sup>. Однако и двадцать с лишним лет спустя Л. В. Малинин повторил слова Н. Ф. Грабовского о бедняках, ограничивающихся в своем свадебном подарке «каким-нибудь куском в пять-шесть аршин миткаля или бязи»<sup>25</sup>. Соответственно еще скромнее в широких слоях населения были подарки стороны невесты.

Свадебный дарообмен выполнял по крайней мере две важные функции. Как и всякое взаимооценивание в патриархально-родовом и раннеклассовом обществах, он способствовал завызыванию и упрочению связей между такими социальными структурами, как патронимия, фамилия, сельская община, и именно поэтому был кровным делом этих коллективов, которые по обычаю должны были помогать заинтересованным семьям. У всех народов Северного Кавказа не только родственники, но и односельчане участвовали в свадебных угощениях и одариваниях. И наоборот, подарки на свадьбе часто делались не только родне, но и почетным гостям-односельчанам<sup>26</sup>. Вместе с тем свадебный дарообмен непосредственно способствовал установлению добрых отношений между роднившими путем брака семьями и в особенности упрочению положения молодой женщины в ее новой семье, так как подаренным наряду с приданым в значительной мере определялся ее и ее близких престиж среди свойственников. Богатые подарки повышали, бедные — понижали престиж брачащихся, их семей, всей их родни. При всем том зачастую ни одна из сторон не получала заметной материальной выгоды, на что обращали внимание уже дореволюционные бытописатели горской жизни. Так, Н. П. Тульчинский писал: «Калым в широких размерах — это бич горского населения, так как, разоряя одну семью, он не обогащает и другую, которая все полученное в калым с прибавлением своего тратит на подарки и различные угощения»<sup>27</sup>.

Такое положение в основном сохранялось на Северном Кавказе и в первое десятилетие после установления Советской власти, когда значение свадебного одаривания даже возросло из-за того, что законодательно запрещенный и преследуемый в судебном порядке калым часто принимал скрытую форму подарков<sup>28</sup>. Значительные подарки семье невесты в свою очередь вели к столь же значительному одариванию. Хотя с этой практикой пробовали бороться вплоть до запретительных постановлений (например, в Кабардино-Балкарии)<sup>29</sup>, она продолжала удерживаться и в 1930-х годах<sup>30</sup>, правда, заметно сузившись, так как

<sup>24</sup> Н. Ф. Грабовский. Указ. раб., с. 18, 23.

<sup>25</sup> Л. В. Малинин. Указ. раб., с. 46.

<sup>26</sup> Т. Кашежев. Указ. раб., с. 151, 154; В. В. Васильков. Указ. раб., с. 95—96; М. А. Меретуков. Свадьба у кабардинцев и черкесов, с. 169; Г. Х. Мамбетов. Указ. раб., с. 103, 107—108, 110; его же. Пища в традициях и обычаях кабардинцев и балкарцев. — «Вестник Кабардино-Балкарского НИИ», в. 6. Нальчик, 1972, с. 107, 111; Н. Ф. Грабовский. Указ. раб., с. 18; В. Н. Акимов. Указ. раб., с. 147; Б. Далгат. Материалы по обычному праву ингушей. — «Изв. Ингушского НИИ краеведения», в. II—III. Владикавказ, 1930, с. 334—335.

<sup>27</sup> Н. П. Тульчинский. Пять горских обществ Кабарды. — «Терский сборник», в. 5, 1903, с. 209.

<sup>28</sup> Э. Хадарцев. Похищение горянок и калым. — «На подъеме», 1928, № 8, с. 65; Ф. Макаров. Бытовые преступления среди горцев. — «Революция и горец», 1929, № 3, с. 55.

<sup>29</sup> См. Г. Х. Мамбетов. Одежда в традициях и обычаях кабардинцев и балканцев, с. 106.

<sup>30</sup> Е. Чистякова. Религия и бытовое положение женщины у шапеугов. — «Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. Материалы Шапсугской экспедиции 1939 года». М.,

в это время коллективизация сельского хозяйства, ликвидация кулацкой верхушки и ограничение активности духовенства повели к упрощению всех, а в особенности дорогостоящих семейно-общественных обрядов. Взаимное одаривание на свадьбах не исчезло, но все чаще приобретало ограниченный и даже более или менее символический характер. Так у адыгейцев недорогое украшение или отрез ткани на платье, вышитый кисет или мужская рубашка стали считаться незазорным подарком на свадьбе. В годы Великой Отечественной войны и в нелегкие первые послевоенные годы сужение обрядовой практики и в том числе свадебного взаимоодаривания естественным образом продолжалось.

Новое оживление семейно-общественной обрядности началось в 1950-х и еще более в 1960-х годах. В основе этого явления, как всегда лежат экономические причины — значительно возросшее благосостояние всех слоев советского общества, но немалую роль играют также и факторы психологического порядка. Суровые годы войны и тяготы восстановительного периода породили острую потребность в веселом сборище, празднике, праздничном обряде. Едва ли не лучшую возможность для этого предоставляло одно из самых ярких событий в жизни человека и его близких — свадьба. А вместе со свадебной обрядностью оживился свадебный дарообмен, в котором традиционные черты переплелись теперь с культурно-бытовыми инновациями.

В современном свадебном взаимоодаривании у народов Северного Кавказа в основном сохраняется приуроченность подарков к важнейшим моментам обрядового цикла — сговору, перевозу невесты в дом жениха или его родителей, знакомству новобрачной с родней мужа и т. п. Сравнительно широко удерживается обычай, по которому подарки делают многочисленной родней и столь же многочисленной родне, продолжающей считать свадьбу своим общим делом. Не остаются в стороне и соседи. Все же у большинства народов Северокавказского региона круг одариваемых и одаривающих несколько сузился. Существенно и то, что там, где еще раздают вещи невесты и полученные ею подарки, лучшие из них оставляют ей самой. Церемония одаривания нередко и все чаще совмещается: так, у адыгских народов в прошлом отдельные обряды наделения родни жениха специальными подарками и вещами невесты слились или сливаются воедино. Все шире распространяется лишенное традиционных корней обыкновение одаривания обоих новобрачных их родственниками, друзьями и товарищами по работе памятными подарками. Придавая этому нововведению большое значение, общественность пропагандирует его на страницах газет и в примерных рекомендациях свадебных сценариев, разработанных республиканскими или областными комиссиями по внедрению в быт новой обрядности<sup>31</sup>.

Однако традиции свадебного дарообмена видоизменяются сегодня не только к лучшему. Некоторые из них сегодня имеют свои теневые стороны. Как известно, подъем материального благосостояния широких слоев населения нередко опережает рост культурного уровня. Из-за этого многие свадьбы (как, впрочем, и некоторые другие обряды — похороны, поминки) превращаются в своего рода предмет соревнования в щедрых тратах, приобретают престижный характер. Подобные явления не специфичны для Северного Кавказа; и в других регионах страны,

---

1940, с. 29; С. Д. Кулов. О некоторых пережитках феодально-родового быта и капитализма в Северной Осетии. Орджоникидзе, 1941, с. 18.

<sup>31</sup> См., например: газ. «Знамя социализма» (Лазаревское), 10 декабря 1959 г.; «Примерные рекомендации о внедрении в быт новых советских праздников, традиций и гражданских обрядов». Орджоникидзе, 1966, с. 20; «Новые советские праздники, традиции и обряды — в быт трудящихся (примерные рекомендации)». Орджоникидзе, 1970, с. 21.



С подарками на свадьбу. С. Псыж Карачаево-Черкесской автономной области

в том числе в центральной России, новобрачные и их родня часто как бы состязаются в свадебных тратах — количестве приглашенных, классе ресторана, богатстве свадебного стола и т. п. Но у народов Северного Кавказа одним из наиболее широких (если не самым широким) каналов соревнования в престижных тратах стало традиционное свадебное взаимоодалживание. Отдельные его элементы гипертрофируются, некоторые полузабытые — воскрешаются. Так, у кабардинцев скромный еще в конце 1940-х годов дарообмен при взаимных визитах родственников жениха и невесты, по характеристике Г. Х. Мамбетова, «принял большие масштабы». Не только родители жениха, но и его братья, сестры, дядя, тетки и более дальние родственники отправляют свои корзины с угощением и чемоданы с даримыми вещами, получая обратно эти корзины и чемоданы с другими подарками. Количество подарков из года в год увеличивается<sup>32</sup>. У кубанских ногайцев в последнее время возродился уже отмечавшийся выше обряд кудагый ас<sup>33</sup>. У балкарцев, карачаевцев, осетин распространяется проникшее на Северный Кавказ из Закавказья обыкновение дарить невесте много золотых колец и перстней с тем, чтобы ее близкие ответили тем же на свадьбе дарителя или его близких. Еще более яркий пример ставшего гипертрофированным свадебного одалживания — карачаевские и балкарские подарки родне жениха — берне, которые за последние два десятилетия неимоверно возросли в количестве и ценности. Причины их увеличения (поначалу «несбалансированного», но с каждым годом все больше уравнивающегося подарками другой стороны) не вполне ясны. Все же можно предполагать, что решающую роль здесь сыграло существовавшее до последнего времени преобладание невест из-за демографических последствий Великой Отечественной войны в соединении с очень

<sup>32</sup> Г. Х. Мамбетов. Одежда в традициях и обычаях кабардинцев и балкарцев, с. 108—110.

<sup>33</sup> Р. Х. Керейтов. Указ. раб., с. 87—88.

высокими доходами карачаевских и балкарских животноводов. Во всяком случае в настоящее время в Карачаево-Черкесии, например, ногайская свадьба противопоставляется карачаевской как образец умеренной<sup>34</sup>. Некоторые из наших информаторов — карачаевцев и балкарцев высказывали мнение, что берне сейчас раздается значительно более широкому кругу родственников, чем это делалось зажиточными людьми в дореволюционном прошлом.

Вообще карачаевские и балкарские свадьбы с характерным для них дарообменом занимают ведущее место в Северокавказском регионе. По данным этносоциологического исследования, проведенного в 1974 г. Карачаево-Черкесским научно-исследовательским институтом, общие расходы на свадьбу каждой из сторон нередко достигают здесь 10—14 тыс. рублей, в том числе расходы на берне — 4—6 тыс. рублей. Вот приблизительный перечень расходов стороны невесты, рабочей совхоза, на одной из свадеб в карачаевском ауле Верхняя Теберда в 1974 г.<sup>35</sup>:

1. Приданое . . . . .	9000 рублей
2. Угощение поезжан в доме невесты . . . . .	300 рублей
3. Свадебный костюм . . . . .	230 рублей
4. Убранство автомашин . . . . .	102 рубля
5. Раздача вещей невесты (20 платьев) . . . . .	600 рублей
6. Берне (свекрови, свекру, дядьям и теткам мужа по отцовской и материнской линии, их мужьям, членам семьи, в которой скрывался жених во время свадьбы, свадебному дружке и другим) . . . . .	5212 рублей
Итого	15 444 рубля

Аналогичные суммы расходов, в том числе на берне, приводимые социологами Карачаево-Черкесии<sup>36</sup>, свидетельствуют, что такая «богатая» свадьба отнюдь не является исключением.

Как культурно-бытовое явление свадебный дарообмен трудно оценить однозначно. Психологически понятна радость получить и сделать подарок, привычен и традиционный взгляд на обмен подарками как на средство укрепить связь между людьми. Но это так лишь до тех пор, пока в дарообмене соблюдается мера. С потерей меры он становится разорительным: «одаривали сватов и выдоились, как коровы», — гласит ногайская поговорка. Бывает, что тяжесть дарообмена, равно как и других свадебных расходов, заставляет надолго откладывать саму свадьбу, а то и расстраивать заключение брака. Не случайно у карачаевцев и балкарцев, у которых эти расходы самые высокие в Северокавказском регионе, и средний брачный возраст выше, чем у соседних народов<sup>37</sup>. Обременительность свадебных трат — одна из причин того, что с браком поговору продолжает безуспешно конкурировать брак уходом, т. е. фиктивное похищение<sup>38</sup>. Бывает и так, что взаимные счеты сторон, недовольство родственников полученными подарками приводят к ссорам в семье и расторжению уже заключенных браков<sup>39</sup>. В практике дарообмена вырабатываются определенные стандарты «щедрости», между тем доходы различны, и для части населения эти стандарты

<sup>34</sup> «Новый быт — новые обычаи (формирование прогрессивных традиций у народов Карачаево-Черкесии)». Ставрополь, 1977, с. 47.

<sup>35</sup> Архив Карачаево-Черкесского НИИ экономики, истории, языка и литературы. Фонд этносоциологического исследования 1974 г.

<sup>36</sup> «Новый быт — новые обычаи...», с. 44.

<sup>37</sup> См. Я. С. Смирнова. Изменение брачного возраста у народов Северного Кавказа за годы Советской власти. — «Сов. этнография», 1973, № 1.

<sup>38</sup> См. Я. С. Смирнова. К типологии обычаев умыкания (по материалам народов Северного и Западного Кавказа). — «Проблемы типологии в этнографии». М., 1979.

<sup>39</sup> См., например: «Адыгейская правда» (Майкоп), 12 декабря 1961 г.; «Кабардино-Балкарская правда» (Нальчик), 5 августа 1964 г.

обременительны. Вот что показало, например, этносоциологическое исследование, проведенное в 1973 г. среди сельского населения Северной Осетии<sup>40</sup>:

Посильные свадебных расходов, % к числу опрошенных	Все население	Мужчины	Женщины
Посильны	30,0	28,7	25,4
Посильны, но обременительны	58,8	61,0	61,1
Непосильны	7,2	7,2	7,9

Можно думать, что фактически доля респондентов, рассматривающих принятые расходы как обременительные или непосильные, еще выше, так как среди женщин, обычно придающих меньшее значение «престижности» ответа, она несколько больше, чем среди мужчин.

Наконец — и это, на наш взгляд, самое тяжкое из последствий практики неумеренного свадебного взаимоодалживания — подобная практика уродует психику человека. Становящееся почти обязательным следование принятым стандартам во избежание осуждения родными, знакомыми, соседями культивирует отсталое, обывательское понимание престижа семьи и родственной группы. И что еще хуже, эта практика разжигает дух накопительства. На последнее обстоятельство справедливо обратила внимание карачаево-черкесская областная газета в редакционной статье «Искореним берне и калым». «Среди людей, „преданных“ берне и калыму, — говорится здесь, — есть и такие, которые, начиная с рождения ребенка, всю свою жизнь посвящают накоплению принадлежностей берне. У них цель одна — наполнить сундуки дорогими вещами, чего бы это ни стоило. Во имя накопительства они заставляют членов своих семей трудиться день и ночь, не зная отдыха и веселья, часто отрывают детей от школы, лишают их счастья детства и юности»<sup>41</sup>.

Тенденции развития престижных элементов свадебного дарообмена, своего рода фетишизация свадебных затрат, вызывают серьезную озабоченность передовой общественности народов Северного Кавказа. Сюда как нельзя более подходят слова Л. И. Брежнева в его докладе на XXV съезде КПСС: «Мы добились немало в улучшении материального благосостояния советского народа. Мы будем и дальше последовательно решать эту задачу. Необходимо, однако, чтобы рост материальных возможностей постоянно сопровождался повышением идейно-нравственного и культурного уровня людей. Иначе мы можем получить рецидивы мещанской, мелкобуржуазной психологии»<sup>42</sup>. Особенно остро (главным образом из-за того же берне) стоит вопрос об изживании непомерного свадебного дарообмена в Карачаево-Черкесии, где меры борьбы с ним обсуждаются на партийных активах, в прессе, в докладах и публикациях работников Карачаево-Черкесского научно-исследовательского института. Есть призывы к законодательному запрещению берне: так, У. К. Гагуев, правильно указывая на взаимосвязь берне и калыма, считает целесообразным внести в диспозицию ч. 1 ст. 232 Уголовного кодекса РСФСР, наряду с понятием калыма понятие «обратного одаривания» родителей или родственников жениха родителями или родственниками невесты<sup>43</sup>. Однако калым и берне нельзя ставить в один ряд. Брачный выкуп запрещен законом, потому что он как таковой является посягательством на достоинство и права женщины. Другое дело одаривание: хотя оно и связано с калымом функционально, но само по себе не является преступным посягательством. Здесь дело касается доста-

<sup>40</sup> Архив Северо-Осетинского НИИ, материалы этносоциологического исследования 1973 г.

<sup>41</sup> «Ленинское знамя», 31 августа 1974 г.

<sup>42</sup> Л. И. Брежнев. Отчет Центрального Комитета КПСС и очередные задачи партии в области внутренней и внешней политики. — «Материалы XXV съезда КПСС». М., 1976, с. 78.

<sup>43</sup> «Новый быт — новые обычаи...», с. 80.

точно интимной области родственных взаимоотношений, и запретительные меры, подобные применявшимся в 1930-х годах в Кабардино-Балкарии, неуместны. Тем необходимее усиление идейно-воспитательной работы.

Этносоциологические исследования, проведенные в 1970-х годах в Северной Осетии, Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии, подтвердили уже ранее сделанный на основе собственно этнографических методов вывод, что важнейшим препятствием на пути изживания вредных и формирования прогрессивных традиций является общественное мнение консервативной части населения. Как правило, предпочтения, высказанные респондентами индивидуально, опережают реальность, складывающуюся в обстановке психологического воздействия родственников и односельчан, в том числе и их традиционно наиболее уважаемой части — старых людей<sup>44</sup>. Однако не все старики консервативны: среди них немало людей, устанавливавших на Северном Кавказе Советскую власть и отстаивавших ее завоевания. Поэтому представляется очень перспективной распространяющаяся в этом регионе в последние десятилетия практика привлечения к борьбе за новую обрядность сельских «советов старейших», обращения к их традиционному авторитету. Такая практика складывается, в частности, в Чечено-Ингушетии и Карачаево-Черкесии. Разумеется, «советы старейших» — лишь один из каналов формирования и организации передового общественного мнения, наряду с которым должны в полной мере использоваться и такие широкие каналы, как массовые средства информации, лекционная пропаганда, влияние общественных организаций.

---

<sup>44</sup> Подробнее см.: Я. С. Смирнова. Некоторые количественные показатели отхода от обычаев избегания у кабардинцев и балкарцев. — «Сов. этнография», 1977, № 2, с. 78—79; «Новый быт — новые обычаи...», с. 65.



**Н. С. Евсеева**

## **АТАЛЫЧЕСТВО И УСЫНОВЛЕНИЕ У ЯКУТОВ**

Усыновление и удочерение в прошлом было широко распространено среди якутов<sup>1</sup>. Это явление в исторической, этнографической и экономической литературе объясняется обычно высокой детской смертностью, опасением за жизнь детей. Бездетные брали ребенка на воспитание, а те семьи, где дети умирали, новорожденного старались отдать, чтобы сохранить от злых духов. Выдвигались и экономические причины: ребенка брали на воспитание, чтобы иметь в будущем работников. До Великой Октябрьской социалистической революции в отдельных местах Якутии даже существовала торговля детьми. Бедняки отдавали детей в другую семью по договору навсегда или на время<sup>2</sup>. Детоторговля особенно была развита в Олекминском округе. Продавали детей от 2—3 до 14—15 лет, цена их зависела от возраста, здоровья, годности к работе и т. д. Сделка закреплялась заверенной распиской, в которой указывались все условия. Один из таких документов был опубликован Н. Харузиным<sup>3</sup>. Предшественниками воспитанников, как считает С. А. Токарев, были вскормленники<sup>4</sup>. Следует отметить, что усыновляющие часто имели своих детей. Об этом, в частности, писал Н. А. Виташевский<sup>5</sup>. Впрочем, усыновление не всегда сопровождалось какими-либо формальностями, а если и оформлялось юридически, то обычно при достижении детьми совершеннолетия. «Усыновленный записывается инородческим управлением в посемейных списках уже тогда, когда вырастет... В имени усыновленного не происходит никакого изменения»<sup>6</sup>.

Есть указания, что усыновляли не только маленьких детей, но и взрослых. Иногда усыновляли зятьев<sup>7</sup>. Усыновленные дети, даже при отсутствии юридического оформления, имели право на имущество приемного отца. Правда, их доля в нем составляла лишь четвертую часть

<sup>1</sup> В. Л. Серошевский. Якуты, т. I. СПб., 1898, с. 525; И. И. Майнов. Русские крестьяне и оседлые инородцы Якутской области.— «Записки Императорского русского географического о-ва», т. 12. СПб., 1912, с. 75; Д. М. Павлинов. Об имущественном праве якутов.— «Материалы по обычному праву и общественному быту якутов» («Труды комиссии по изучению Якутской автономной Советской Социалистической республики», т. IV), Л., 1929, с. 7, 16; *его же*. Брачное право у якутов. Там же, с. 60; Н. А. Виташевский. Якутские материалы для разработки вопросов эмбриологии права. Там же, с. 178; Д. М. Павлинов. Материалы по обычному праву и общественному быту якутов. Там же, с. 1—16, 60, 178; М. К. Расцветаяев. Очерки по экономическому и общественному быту якутов. Л., 1932, с. 45—79.

<sup>2</sup> В. Л. Серошевский. Указ. раб., с. 527.

<sup>3</sup> Н. Харузин. Юридические обычаи якутов (по материалам Н. П. Припузова).— «Этнографическое обозрение», 1899, № 2, с. 50.

<sup>4</sup> С. А. Токарев. Общественный строй якутов в XVII—XVIII вв. Якутск, 1945, с. 106.

<sup>5</sup> Н. А. Виташевский. Указ. раб., с. 178.

<sup>6</sup> М. Вруцевич. Юридические обычаи якутов.— «Гражданское и уголовное право», кн. 3. СПб., 1891, с. 56, 57, 60.

<sup>7</sup> «Материалы Н. А. Виташевского».— Архив Ленинградского отд. Ин-та этнографии АН СССР, ф. К. 5, оп. 1, ед. хр. 18, с. 56, 57.

доли родных детей<sup>8</sup>. Что касается пользования землей, то тут существовали другие, более жесткие правила — усыновленный не получал земли, если он принадлежал к другому роду (*аха-уса*)<sup>9</sup>.

По мнению советского экономиста М. К. Расцветаева, усыновление имело чисто экономическое значение — воспитанники являлись рабочей силой в семье. По его данным, процент их был весьма высок. Так, в 1917 г. воспитанники имелись в 13,4% хозяйств, в 1927—1928 гг. — в 18,5%, в 1930 г. — в 26,3%<sup>10</sup>. Воспитанники имелись как в кулацких, так и в бедняцких семьях. У Л. Г. Левенталья есть упоминание о том, что семьи богатых якутов и при наличии собственных детей брали приемного ребенка из другой богатой семьи. «В то время дом богатого якута, кроме собственных членов семьи — жен, детей, невесток и приемышей из собственной аристократической среды (воспитывающихся на правах родных детей), состоял еще из целой толпы челяди...»<sup>11</sup>. Последнее свидетельствует о том, что причиной воспитанничества могла быть не только потребность в рабочей силе. Обычно на воспитание брали детей умерших родственников, близких или дальних. При этом руководствовались как материальными, так и этическими соображениями. Обычно сирот брала на воспитание семья дяди по матери (*таай*): «оголор та-айдарыгар барымына, ханна барыхтарай» (куда же дети пойдут, если не к дяде по матери)<sup>12</sup>. Только при отсутствии родных сироту брали чужие люди.

У якутов дядя по матери считался самым близким родственником. По обычному праву в его обязанность входила забота об осиротевших племянниках. Но патриархальный быт внес свои коррективы в обычное право — мальчики в случае смерти родителей непременно оставались в роду отца, т. е. у дяди по отцу.

Воспитанничество долго сохранялось в быту у якутов. Об этом свидетельствуют данные Республиканского загса. Нами просмотрены регистрационные карточки за 1929 г. по трем районам<sup>13</sup>.

В Сунтарском районе Якутской АССР было зарегистрировано 35 усыновлений. В 18 случаях (51%) родители ребенка были живы и не состояли в прямых родственных связях с усыновителями. В 13 случаях (37%) дети являются племянниками мужа или жены (племянников мужа — 8, жены — 5). Четверо из воспитанников — сироты и внебрачные дети.

В Олекминском районе ЯАССР в том же 1929 г. было усыновлено 27 детей, в том числе 7 сирот, 2 внебрачных детей, 3 племянника. У 15 усыновленных оба родителя были живы. Аналогичная картина наблюдалась и в Нюрбинском районе Якутии: у 12 детей оба родителя живы, двое не имели матери, 5 детей — племянники мужа или жены.

К сожалению, в привлекаемых нами архивных документах не всегда имеются сведения о родителях детей.

Архивные документы и опросы свидетельствуют, что больше половины семей, отдававших детей на воспитание, были полными, т. е. оба

<sup>8</sup> «Материалы Н. А. Виташевского», с. 56.

<sup>9</sup> Н. А. Виташевский. Указ. раб., с. 177.

<sup>10</sup> М. К. Расцветаев. Указ. раб., с. 65.

<sup>11</sup> Л. Г. Левенталь. Подати, повинности и земля у якутов. — «Материалы по обычному праву и общественному быту якутов», с. 241.

<sup>12</sup> Полевые материалы автора. Усть-Алданский район ЯАССР (1959 г.). — Архив Якутского филиала (Далее ЯФ) СО АН СССР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 12, л. 5—10; Мегинно-Кангаласский р-н ЯАССР (1962 г.). — Там же, ед. хр. 449, л. 145—165.

<sup>13</sup> Полевые материалы автора. Мирнинский р-н ЯАССР (1961 г.). — Архив ЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 435, л. 20—23; Мегинно-Кангаласский р-н ЯАССР (1977 г.). — Там же, ед. хр. 624, л. 8—10; Намский р-н ЯАССР (1977 г.). — Там же, ед. хр. 623, л. 15—17; Республиканский Архив загса. Книга регистраций по Сунтарскому, Нюрбинскому и Олекминскому районам ЯАССР за 1929 г.

родителя ребенка живы. За редким исключением (болезнь, крайняя бедность), они вполне могли воспитать своих детей сами. Далее, как выяснилось, все они не состояли в близком родстве с усыновителями, т. е. отдали детей чужим людям. Это лишний раз указывает на распространенность и обычность этого явления. Но часто усыновители являлись родственниками отца или матери взятого ими ребенка. По словам наших информаторов, многодетные семьи, жалея бездетных родственников (как супружеские пары, так и одиноких женщин), наделяли их детьми. В Усть-Алданском и Мегино-Кангаласском районах ЯАССР до сих пор бытует мнение, что если в семье не рождаются дети, надо взять ребенка на воспитание и тем самым способствовать рождению собственных детей (*охо тордо*)<sup>14</sup>.

Прием чужого ребенка в свою семью является, по мнению местных жителей, как бы действенным средством борьбы с бездетностью. Так же воспринимают его и в других районах ЯАССР, о чем свидетельствуют собранные нами полевые материалы<sup>15</sup>.

Приведем некоторые примеры. Семья К. в пос. Лоомтука Мегино-Кангаласского р-на. Супруги прожили 10 лет, но детей не было, хотя у жены от первого брака была дочь. Муж взял на воспитание мальчика лет 3—4 — сына многодетного овдовевшего родственника. Усыновил, дал свою фамилию. Взяли ребенка для того, чтобы родились свои дети (*охо тордо*). Спустя некоторое время у них появились две девочки.

В этом же поселке вдова (муж погиб на фронте) взяла в 1963 г. на воспитание годовалого мальчика из семьи, в которой было 8 детей. Родители ребенка живы и здоровы. Семьи эти не состоят в родстве. Но после усыновления мальчика между ними возникли близкие, почти родственные отношения. В прошлом такие семьи назывались *ньаадылы-ылар* (от *Ньаады* — богини родов).

Пожилая чета Тимофеевых в 1930 г. у жителя пос. Хаптагай, имевшего семерых детей, взяла на воспитание мальчика. Эти семьи также не состояли в родстве. После усыновления ребенка между ними сложились близкие родственные отношения. Мальчика взяли потому, что у Тимофеевых рождались только девочки. Через два года у них появился сын, затем дочь. Таким образом, в семье стало 6 детей: 2 сына и 4 дочери. Одну из своих дочерей после окончания школы Ф. Т. Тимофеев отдал Е. О. Петрову (Халлааскы) на воспитание, так как у последнего умерла единственная дочь. Эти семьи не состояли в родстве, они дружили.

Юридическое оформление усыновления или удочерения возникло сравнительно недавно. Раньше (до Октябрьской революции) ребенок, воспитывавшийся в семье, автоматически считался ее членом. Изменение фамилии ребенка считалось необязательным. В отдельных случаях ребенку оставляли фамилию родителей, как бы для продолжения рода. Материалы регистрационных книг Республиканского загса подтверждают это. Так, в Намском р-не ЯАССР две сестры взяли на воспитание полуторагодовалого сына умершей сестры. Но мальчику оставили фамилию отца, объяснив это тем, что «и так их мало — Замятиных»<sup>16</sup>.

До сих пор в якутских селах много воспитанников. Среди них преобладают круглые сироты или дети, у которых жив один из родителей. Удивляет легкость, с которой детей отдают на воспитание дальним род-

<sup>14</sup> Полевые материалы автора. Усть-Алданский (1959 г.) и Мегино-Кангаласский (1962 г.) районы ЯАССР.— Архив ЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 449, л. 121, 145, 172.

<sup>15</sup> Полевые материалы автора. Булунский р-н ЯАССР (1971 г.).— Архив ЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 12, ед. хр. 492, л. 20, 27, 35; Мегино-Кангаласский р-н ЯАССР (1977 г.).— Там же, ед. хр. 624, л. 21, 24; Намский р-н ЯАССР (1977 г.).— Там же, ед. хр. 623, л. 5, 6, 10.

<sup>16</sup> Полевые материалы автора. Намский р-н ЯАССР (1977 г.).— Архив ЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 623, л. 3, 4, 6.

ственникам и знакомым. Причем теперь это делается не из экономических соображений, так как все семьи живут в достатке, а для упрочения дружеских связей, поскольку отношения между семьями усыновителей и усыновляемого приобретают характер родственных. Почти все информаторы, особенно пожилые, говорят, что эти отношения бывают даже теснее, чем кровные<sup>17</sup>. Семьи, состоящие в таком родстве, ходят друг к другу в гости, проводят вместе семейные праздники, оказывают взаимную помощь в случае беды.

Приняв ребенка в семью, можно было породниться с многочисленной группой родственников. Существует даже термин «аймах тардылар» (т. е. — подтягивает или собирает родственников)<sup>18</sup>. Создание родственных отношений искусственным путем, как указывают наши информаторы, имело определенную цель. Так, в Усть-Алданском р-не нам рассказывали, что еще в 30-е годы даже взрослые люди порой меняли фамилию, стараясь примкнуть к более многочисленной и, как казалось, более сильной и могущественной семье.<sup>19</sup> Конечно, в данном случае мы сталкиваемся с переосмыслением когда-то бытовавшего обычая.

Человек, имевший много родственников, пользовался у якутов большим уважением. Вновь возникавшие в связи с усыновлением родственные отношения приравнивались к кровным, браки между детьми из породнившихся таким образом семей были запрещены.

В якутском воспитанничестве, если оставить в стороне основные причины его возникновения (бедность, высокая детская смертность, нехватка рабочих рук), есть много моментов, которые делают его похожим на аталычество:

- 1) легкость, с которой ребенка отдают в чужую семью,
- 2) усыновление ребенка и при наличии родных детей,
- 3) обязательное наделение ребенком бездетных родственников<sup>20</sup>,
- 4) обмен детьми между неродственными семьями,
- 5) возникновение благодаря воспитанничеству родственных отношений, приравненных к кровным, между чужими людьми.

Аталычество, как известно, было широко распространено на Кавказе. В. К. Гарданов считает, что обычай воспитания детей вне родительской семьи являлся широко распространенным институтом универсально-исторического характера<sup>21</sup>.

С. А. Токарев писал: «Обычай усыновления (воспитанничества) — одно из характерных порождений первобытнообщинного строя с его неразвитостью отдельной семьи, еще не обособившейся внутри родовой общины, обычаи такого рода известны у очень многих народов». <sup>22</sup> Один из поздних его пережитков — обычай «аталычество» у народов Кавказа. На отдаленной стадии общественного развития аталычество было тесно связано с аванкулатом, когда детей брал на воспитание дядя по матери. У якутов, видимо, существовала именно такая форма аталычества.

Исходя из приведенного материала, мы можем говорить о наличии у якутов аталычества, но в несколько более стертой форме, нежели на Кавказе, где оно получило свое классическое выражение.

<sup>17</sup> Полевые материалы автора. Мегино-Кангаласский р-н ЯАССР (1977 г.). — Архив ЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 449, л. 1, 2, 5—10, 20, 33, 53, 63, 76, 80.

<sup>18</sup> Полевые материалы автора. Намский р-н ЯАССР (1977 г.). — Архив ЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 623, л. 5, 6.

<sup>19</sup> Полевые материалы автора. Усть-Алданский р-н ЯАССР (1959 г.). — Архив ЯФ СО АН СССР, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 449, л. 15, 17, 24.

<sup>20</sup> По материалам Республиканского загса ЯАССР в четырех районах 45 из 81 усыновленного ребенка имели родных отца и мать.

<sup>21</sup> В. К. Гарданов. Аталычество. Доклад на IX Международном конгрессе в Чикаго. М., 1973, с. 12.

<sup>22</sup> Примечание редактора к книге: Б. Даниельсон. Счастливый остров. М., 1962, с. 120.

Г. А. Меновщиков

## О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЭТНОНИМА 'АЛЕУТ'

О происхождении этнонима 'алеут' писали многие исследователи истории алеутов. Одна из последних работ по этому вопросу — обстоятельная статья И. С. Вдовина, в которой он излагает свою точку зрения<sup>1</sup> и приводит высказанные в разное время гипотезы о происхождении данного названия.

Ввиду того что в настоящей статье выдвигается новая гипотеза о языковой основе этнонима 'алеут', автор кратко напоминает здесь об имевшихся ранее высказываниях по этому вопросу.

Алеуты не имеют общего самоназвания. Жители каждого острова называли себя по принадлежности к данной местности или к определенной общине. Известный в литературе термин *унанган* (алеут. *унангах*, мн. *унанган*) относится лишь к одной из территориальных групп алеутов, а именно — уналашкинско-лисьевской<sup>2</sup>. Я. Нецветов отмечает, что алеуты о. Ахта называли себя *нигугис*, алеуты Ближних островов — *сасханакис*, алеуты Крысыных островов — *кагус*, а жители о. Кадьяк — *канагис*<sup>3</sup>. Таким образом, этноним *унанган*, относящийся к жителям только одного острова, в научной литературе был механически перенесен на название всего алеутского народа.

Вместе с тем и алеутское слово 'алеут', адаптированное в такой форме русскими землепроходцами, не являлось самоназванием алеутов, о чем будет сказано ниже.

И. С. Вдовин отмечает, что название «алеут» впервые упоминается в донесении нижекамчатского приказчика Большерецкой канцелярии за 1747 г., где сообщается, что алеутские острова посетил «отпущенный в 1745 году в морской вояж на неизвестных островах именно *алеуцких* Беляев с товарищи» (курсив И. С. Вдовина). Между тем ранее на Алеутских островах побывали корабли экспедиции В. Беринга и А. И. Чирикова, и их ученые спутники Г. Стеллер и С. Ваксель называли островитян «американцами»<sup>4</sup>. Вполне вероятно, что впервые алеутское слово, близкое по звучанию слову «алеут», из которого путем русской адаптации и образовалось последнее, было услышано участниками этой экспедиции.

Основываясь на рассказе вывезенного с о. Атту в 1747 г. алеутского мальчика об алеутском боге «Алеукста-Агудах», А. Полонский высказал мнение, что название «алеут» восходит к первой части этого словосочетания, воспринятого якобы во время похода промышленников на острова<sup>5</sup>. Это мнение оказывается неубедительным уже потому, что в

<sup>1</sup> И. С. Вдовин. К вопросу о происхождении названия «алеут». — «Страны и народы Востока», в. VI, М., 1968, с. 101—105.

<sup>2</sup> И. Вениаминов. Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка. СПб., 1846, с. 64.

<sup>3</sup> Я. Нецветов. Русско-алеутский словарь (рукопись 1860 года), доп. 14. Подлинник находится в Библиотеке Конгресса США, а его фотокопия в архиве автора.

<sup>4</sup> И. С. Вдовин. Указ. раб., с. 101.

<sup>5</sup> Там же, с. 101.

алеутском языке нет слова *алеукста* или близкого ему по звучанию, а слово *агу́дах* в значении «бог» на всех диалектах имеет модель *агу́гух*.

Маловероятным представляется и предположение И. Вениаминова о том, что название «алеут» могло произойти от вопросительного слова *али́чча* («что это?») или *али́х*<sup>6</sup>, произносимого часто при встречах с русскими.

Нет достаточных лингвистических данных и для того, чтобы слово *aliat* вслед за В. Н. Долом и Енгелем возводить к чукотскому *остров*<sup>7</sup>, производным словом от которого *alivit* чукчи якобы называли эскимосов островов Диомиды в Беринговом проливе. Как отмечает И. С. Вдовин, в чукотском языке отсутствует слово *aliat*, а понятие «остров» и «островитянин» соответственно передаются словами *илир* и *илилльэн*<sup>8</sup>. Таким образом, эта версия происхождения этнонима «алеут» также представляется неубедительной.

Этноним «алеут» И. С. Вдовин возводит к чукотско-корякской основе *элев/аляв* (варианты *э'чев/а'чав*) со значением «обвязывать, обматывать что-либо» (голову, туловище, грудь и т. д.), от которой образовалось слово *аляв-выттэ* «те, которые имеют (на голове) привязанные ободы с ветками», что в русской адаптации якобы приняло форму «алеут». Основанием для такого заключения И. С. Вдовина служит следующее рассуждение. Первые русские землепроходцы пользовались услугами толмачей — переводчиков из среды аборигенов Камчатки. В экспедиции Беринга переводчиками могли быть коряки или чукчи. Эти (или другие более ранние) переводчики могли, по мнению И. С. Вдовина, назвать алеутов словом *аляв-выттэ* по внешнему признаку — ношению алеутами деревянного головного убора с кожаной тульей и украшениями из перьев и усов сивуча. И. С. Вдовин предполагает, что «переводчики чукчи или коряки издали могли принять эти головные уборы за украшения из веток растений, прутьиков»<sup>9</sup>. Другим внешним признаком для образования этого же названия, по мнению И. С. Вдовина, переводчикам (чукчам или корякам) могло послужить то, что алеуты, сидя в каяках, наглухо прикрепляли себя шнуром к обручу отверстия каяка, как бы составляя с ним одно целое. В данном случае слово от основы *аляв-* в форме *алявыт* могло означать, как полагает И. С. Вдовин, людей, «которые связаны, соединены прочной связкой с байдарой». Далее он дает обстоятельное историко-этнографическое обоснование возможности образования этнонима «алеут» от корякской основы *аляв-*, увязывая его с ранними русскими экспедициями с Камчатки на Алеутские острова, а также учитывая гипотетические контакты жителей Камчатки с алеутами в далеком прошлом.

Неубедительность отнесения этнонима «алеут» к корякской языковой основе заключается в том, что впечатление одиночек коряков-переводчиков («толмачей») о внешнем виде алеутов не могло служить достаточным основанием для русских мореплавателей передавать этот этноним с помощью коряцкого языка. Они, как и не владевшие алеутским языком переводчики, могли назвать не знакомый им народ также опистательно по-русски.

Близость комплекса предметов материальной культуры алеутов и камчатско-чукотских народов (Г. В. Стеллер, С. П. Крашенинников)<sup>10</sup> объясняется не только предполагаемыми прямыми контактами между этими этносами в далеком прошлом (которые достоверно еще не дока-

<sup>6</sup> И. Вениаминов. Заметки об островах уналашкинского отдела, ч. 2. СПб., 1840, с. 2; *его же*. Опыт грамматики..., с. 10.

<sup>7</sup> «Handbook of American Indians North of Mexico», pt. 1. Washington, 1912, p. 36.

<sup>8</sup> И. С. Вдовин. Указ. раб., с. 102.

<sup>9</sup> Там же, с. 104.

<sup>10</sup> И. С. Вдовин. Указ. раб., с. 105.

заны, особенно лингвистические), но и факторами конвергентного развития материальной и духовной культуры этих разноязычных народов в адекватных экологических условиях. Следует также сказать, что эскимосский топонимический субстрат в топонимии коряков лингвистически недостаточно обоснован; сохранение древних эскимосских топонимов на Камчатке предполагает прямое заимствование их коряками непосредственно от эскимосов в условиях длительного соседства на одной территории двух разноязычных народов, чему также нет прямых научных доказательств<sup>11</sup>.

Наконец, возможность возведения названия «алеут» к корякскому наименованию (при этом из легенды) Командорских островов — *Алявытылбыт* — представляется маловероятной<sup>12</sup>. Прежде всего потому, что Командорские острова до открытия их Берингом были необитаемы, а главное — ни одно из древних племен не давало каким-либо группам островов общих (групповых) названий. Так, у алеутов поименован каждый отдельный остров, но в их языке нет общего названия для всей гряды островов. Названия групповых географических объектов (островов, гор, озер и т. д.) возникали в связи с открытием новых земель, развитием мореплавания, торговли, военных походов, научных экспедиций.

Термин 'алеут' ('алеуты'), не являясь самоназванием (собственно этнонимом) алеутского народа, мог, тем не менее, возникнуть и, по-видимому, возник на лингвистической основе алеутского языка, но не непосредственно среди алеутов, а опосредованно, путем многократного акустического восприятия алеутского слова *аллѣтхух*, многими русскими моряками и промышленными людьми, посещавшими в разные годы в XVIII в. Алеутские острова. Это часто произносимое алеутами при общении с русскими и между собой алеутское слово (нередко в весьма критических ситуациях) хорошо запомнилось и особым образом адаптировалось русскими землепроходцами по фонеморфологическим нормам родного (русского) языка.

Слово *аллѣтхух* (*аллѣтхух*, мн. *аллѣтхус*), явившееся лингвистической основой этнонима 'алеут', 'алеуты', в ранний период становления алеутской общности означало понятие 'родственная община', 'команда', 'объединенная чем-либо группа людей'. Позднее, в период межплеменных (обменных, военных и др.) контактов алеутов с эскимосами и соседними племенами северных индейцев, а также между отдельными островными общинами самих алеутов слово *аллѣтхух* получило дополнительное (расширительное) значение и в зависимости от ситуации стало выражать также понятия 'команда судна', 'отряд байдар, лодок', 'военный отряд', 'ватага'. В период торговых и военных походов на соседние территории с целью добычи предметов быта и рабов<sup>13</sup> термин *аллѣтхух* означал также 'войско'.

По письменным источникам известно, что домашние общины алеутов (часто селения-общины), ядром которых являлись несколько близкородственных семей, во время торговых и военных походов вооружались луками и копьями. Во главе *аллѣтхух* ('команды') стоял всегда *аллѣтхум камгѣ* ('предводитель', букв. 'военный голова') или *аллѣтхум тукѣ* ('команды хозяин'). От основы *аллѣтхух* образовались производные слова *аллѣтхулимих* ('война'), *аллѣтхухтах* ('плен', 'пленник'), *аллѣтхулихтах* ('пленить', 'брать в рабство'). Термин *аллѣтхух*, в период освоения русскими Алеутских островов употреблялся, по-видимому, чаще всего в значении 'команда судна' или 'группа судов (бай-

<sup>11</sup> И. С. Вдовин. Эскимосские элементы в культуре чукчей и коряков. — «Сибирский этнографический сборник», т. III. М. — Л., 1961; Г. А. Меновищев. Палеоазиатские топонимы Северо-Восточной Сибири. — «Вопросы языкознания», 1963, № 6.

<sup>12</sup> И. С. Вдовин. К вопросу о происхождении названия «алеут», с. 104—105.

<sup>13</sup> Р. Г. Ляпунова. Очерки по этнографии алеутов. Л., 1975, с. 118, 119.

дар, каяков)', а при вооруженных столкновениях с русскими моряками — в значении 'вооруженный отряд', 'войско'.

Как же образовалось слово 'алеут' из слова аллѣтхух? Историческим обоснованием такой адаптации может быть то, что первые русские землепроходцы, останавливаясь на судах около того или иного алеутского острова или высадившись на остров, встречались алеутским населением или группами алеутских лодок, гребцы которых в оборонительных целях были вооружены луками и копьями. Во главе такой группы находился аллѣтхум туку́ ('команды хозяин'). Совершенно естественно, что с борта судна моряки или прибывшие на остров промысловики спрашивали, что за народ на лодках или на острове. Аборигены отвечали, что они аллѣтхух (мн. аллѣтхус). Этим словом алеуты сигнализировали пришельцам, что они имеют дело с вооруженными командами людей, могущими постоять за свою землю. Это слово должно было вселять в пришельцев уважение и настороженность. Слово аллѣтхух, произносимое алеутами каждый раз при прибытии первых русских кораблей, воспринималось русскими моряками как самоназвание островитян и в форме 'алеут' адаптировалось ими.

Лингвистическим обоснованием русской адаптации алеутского слова аллѣтхух в 'алеут' является то, что: 1) в алеутском языке отсутствует гласный [e]; 2) нет сочетания двух гласных в первых слогах слова, поэтому сочетание [ey] невозможно; 3) присущая алеутскому языку долгота произношения звонкого согласного [л] перед ударным гласным [и] создает слуховое впечатление долгого гласного; 4) для русского акустического восприятия несвойственно сочетание согласных типа -тхух, из которых конечный увулярный [х] при адаптации алеутских слов обычно опускается, как это видно, например, при русской адаптации алеутских топонимов, ср. алеут. о. Аѣхах > русск. Аѣха, алеут. нас. пункт Ситѣхах > русск. Ситѣха, алеут. о. Навин-алягсѣхах > русск. Уналашка, алеут. п-ов Алагсѣх > русск. Аляска, алеут. Чигулах > русск. Чигуль, алеут. Амчигатах > русск. Амчитка, алеут. о. Кисѣхах > русск. Киска, алеут. о. Аѣах > русск. Аѣту, алеут. о. Сагугамах > русск. Сигуам<sup>14</sup>.

При этом слабопроизносимый задненебный глухой [х] после глухого [т] отпадает, и слово в усеченной форме алѣту в результате метатезы принимает русскую форму 'алиут' (а не «алеут»).

Русские колонисты и мореплаватели, на разных островах в течение длительного времени слышавшие от алеутов слово аллѣтхух, придали ему при адаптации фономорфологический облик, соответствующий структурным закономерностям русского языка. Это тем более вероятно, что моделей слов типа 'алеут' со стечением двух гласных и конечным смычным [т] в алеутском языке нет.

В связи с образованием этнонима 'алеут' от аллѣтхух можно высказать предположение, что адаптация этого слова в русском языке совершалась постепенно под влиянием знакомых уже и адаптированных русскими землепроходцами, моряками и миссионерами названий эскимосских общин на Аляске типа 'аглигмюты' (эск. аглигмиѣт), 'укивагмюты' (эск. укивагмиѣт), 'угалягмюты' (эск. угалягмиѣт), 'сигнагмюты' (эск. сигнагмиѣт) и др., которые позже перечислит в своем обзоре К. Т. Хлебников<sup>15</sup>. В данном случае алеутское слово форму с окончанием -ут могло приобрести по закону аналогии с хорошо знакомыми к тому времени русским колонистам и морякам адаптированными названиями эскимосских общин. Не исключено также, что отдельным авторам первых русских «грамот» об алеутах в XVIII в. было знакомо название «телеу-

<sup>14</sup> Я. Нецветов. Указ. раб.

<sup>15</sup> К. Т. Хлебников. Историческое и статистическое обозрение Российских владений в Северо-Западной Америке и по островам Алеутским. 1834.— Архив АН СССР, ф. II, оп. I, № 375, разд. IV, л. 7.



ты»— этноним одного из тюркских племен на Алтае (самоназвание 'теле')<sup>16</sup>, что также ассоциативно могло повлиять на русскую адаптацию алеутского слова *аллѣтхух* на 'алеут'. О том, что тюркский этноним 'телеут' был знаком русским картографам Сибири в середине XVIII в., свидетельствует, например, имеющаяся на карте Алеутских островов Умнака и Уналашки, составленной в 1762 г. «тотемским посадником Петром Шишкиным, участником плавания на судне „Иулиан“», надпись над одним из островов: 'ясашная телеутская'<sup>17</sup>. Известный исследователь истории Русской Америки П. А. Тихменев также отмечает, что: «Название Алеутских островов произошло, как говорит предание, от искаженного слова «телеуты», т. е. от названия монгольского племени, жившего в Томской губернии, с которыми первые мореплаватели нашли некоторое сходство в туземцах островов»<sup>18</sup>. Так или иначе, но знакомых уже ранее русским землепроходцам названий неродственных алеутам племен ('телеут', 'якут') и отдаленно родственных эскимосских общин с названиями на форманты *-ут* (*-ют*)-т было достаточно, чтобы по аналогии адаптировать исконно алеутское слово *аллѣтхух* на 'алеут'.

Убедительным доказательством того, что русские мореплаватели и промышленные люди слово *аллѣтхух* слышали непосредственно от алеутов и адаптировали его в форме «алеут», является, например, свидетельство вологодского купца Федора Афанасьева Кулькова, который с товарищами в середине XVIII в. прожил два года на Алеутских островах. Он рассказывал, что жители их «сами себя на своем языке называют олеут» и что «народ сей языком говорит по сие время в Российском государстве никогда еще неслыханном»<sup>19</sup>. Это свидетельство очевидца, по нашему мнению, также подтверждает, что термин 'алеут' восходит к собственно алеутской языковой основе и представляет собой русскую адаптацию алеутского слова *аллѣтхух* с отмеченными выше значениями, но не выступает в качестве исконного названия народа. Этот термин мог произноситься и произносился алеутами только в форме *аллѣтхух*, согласно фонетическим закономерностям алеутского языка, а не в форме «алеут» или «олеут», чуждой его фономорфологической системе (гласных [e] и [o], как и стечения двух гласных, в алеутском языке нет).

Таким образом, алеутский термин *аллѣтхух*, означавший понятие 'община', 'отряд', 'команда', 'войско' (в зависимости от ситуации) и имевший широкое употребление при контактах алеутов с первыми русскими мореплавателями и промышленниками, представляет собой апеллятив этнонима 'алеут' в его русской адаптации.

Тщательные поиски именно этого источника в самых ранних записях русских путешественников могут, надо надеяться, подтвердить высказанную здесь гипотезу.

Многие этнонимы у различных народов мира возникли еще в эпоху первобытнообщинной формации и в ряде случаев без существенных изменений сохранились до нашего времени. Как показывают названия и самоназвания отдельных, ранее отсталых и бесписьменных народностей Крайнего Севера Сибири и Северной Америки, процессы их номинации происходили по трем основным линиям: 1) по соотношенности части или всего этноса с определенным хозяйственно-культурным типом;

<sup>16</sup> БСЭ, изд. II, т. 42, с. 165, 166.

<sup>17</sup> ЦГАДА, ф. 192, карты Иркутской губернии, № 54, рукописная, подлинник; «Атлас географических открытий Сибири и Северо-Западной Америки XVII—XVIII вв.». М., 1964, карта № 149.

<sup>18</sup> П. А. Тихменев. Историческое обозрение образования Русско-Американской компании, т. I. СПб., 1861.

<sup>19</sup> «Известия, собранные из разговоров вологодского купца Федора Афанасьева Кулькова о так называемых алеутских островах в Санкт-Петербурге 1764 году».—Архив внешней политики России, ф. 339, оп. 888, д. 17, л. 1—5.

2) по соотносительности части или всего этноса с определенной местностью; 3) по признаку противопоставления одного этнического коллектива другому.

Примером образования этнонимов по соотносительности части этноса с хозяйственно-культурным типом могут служить, например, чукотские названия *чаучу* (*чащчешат*) 'кочевники', 'оленоводы' и *анкалын* (*анкал?эн*) 'приморский' (оседлые приморские жители, занимающиеся морским зверобойным промыслом). В данном случае этнонимы образовались по признаку рода занятий двух групп одной и той же народности. Названия части этноса по признаку хозяйственно-культурной деятельности, по-видимому, нельзя безоговорочно отнести к понятию этнонима, если у данной народности (народа, племени) имеется еще и общее название, объединяющее этнос в целом. Так, чукчи называют себя общим словом *луораветлат* 'настоящие люди', выделяя тем самым себя из среды соседних с ними иноязычных народностей<sup>20</sup>. Термины же *чаучу* и *анкалын*, характеризующие род занятий населения, служат его этнографической характеристикой, являются своего рода предэтнонимами.

Название народности от лексем 'человек', 'люди' отмечается у ряда сибирских и американских племен и народов. Эскимосы, например, с древнейших времен по лингвистическим и некоторым культурно-историческим признакам подразделялись на две большие группы *инуит* и *йугит*. Оба слова означают 'люди'. При этом каждая из групп дробилась на множество территориально обособленных диалектных групп, получивших названия по соотносительности с определенной местностью. Так, азиатские эскимосы по территориально-диалектным признакам называли себя *уңазигмит* 'уназикцы' (от топонима Уңази́к) *сигиныгмит* 'сиреникцы' (от топонима Сигы́нык) и *нывуқахмит* 'наука́нцы' (от топонима *Нывуқақ*)<sup>21</sup>. По местности и частично по роду занятий получили названия эскимосы Аляски, Канады, Гренландии. Вместе с тем общие названия эскимосов *инуит*, *йугит* (мн. ч. от *инук*, *йук* 'человек' или 'мужчина') в форме *инупигит*, *йупигит* (также *инупиат*) 'настоящие люди', 'настоящий народ' (-*ник/-пит* — суф., придающий словам значения 'настоящий', 'подлинный') в том и другом подразделении эскимосов стали означать самоназвание народности, осознающей себя 'настоящим народом' и противопоставляющей соседним этносам, враждебным или иноязычным пришельцам и т. д.

Что же касается термина 'эскимосы', то он образовался от слова *esquimaux*, которым индейцы-атапаски называли своих иноязычных соседей. На языке этих индейцев слово *esquimaux* означало 'сыроед', 'едящий сырое мясо'. В начале XIX в. европейцы это название народа адаптировали в форме *eskimo*, ставшей наименованием этого этноса<sup>22</sup>.

Образование этнонимов от нарицательных слов 'человек', 'люди' прослежено у многих малых народностей Сибири. В одних случаях слово 'человек' во множ. числе понимается абстрагированно, т. е. как 'народ' (или как этноним), что имеет место у нивхов, энцев, кетов, ненцев, марийцев<sup>23</sup>, в других случаях это слово при образовании этнонима сочетается с названием местности, как, например, в этнонимах *амгун бэенин* 'амгунский человек', 'негидалец с Амгуни'; *на-най* 'нанаец', букв. 'земля-человек', 'этой земли человек', 'здешний человек'<sup>24</sup>.

Часто этноним возникает не среди народа, носящего его, а у родственных по языку или даже неродственных соседей. Так, например, эт-

<sup>20</sup> «Языки народов СССР», т. 5, Л., 1968, с. 249.

<sup>21</sup> Г. А. Меновщиков. Местные названия на карте Чукотки. Магадан, 1972, с. 132, 149, 160.

<sup>22</sup> Г. А. Меновщиков. Грамматика языка азиатских эскимосов, ч. 1. Л., 1962, с. 6

<sup>23</sup> «Языки народов СССР», т. 4, Л., 1966; т. 5, Л., 1968.

<sup>24</sup> Там же, т. 5, с. 129.

ноним 'негидальцы' образовался от общего тунгусо-маньчжурского корня *не-/ня* — 'край', 'берег', 'низина', — аффиксов — *-ги-да* — 'сторона' (*негида* 'прибрежная сторона') — и *-л* — мн. ч., что и дало *негидал* 'негидальцы' ('низинные'), тогда как сами негидальцы называли себя *бэенин* ('человек'). В данном случае эвенкийское слово *негидал*, называющее народ по признаку местности, стало этнонимом для негидальцев<sup>25</sup>.

Этимология этнонима, топонима, как и любого социально и исторически значимого слова, не только объясняет его языковую принадлежность, но в ряде случаев вскрывает важные стороны истории создавшего его народа. Данное обстоятельство требует от этимолога обязательного знания строя языка, к которому восходят слова. А если исследователь делает ответственные теоретические заключения по имеющимся письменным источникам, то их научная объективность должна быть тщательно проверена по ряду других источников. Иначе ошибочное заключение первичного лингвистического источника, зафиксированного лицом, не знавшим основ грамматического строя языка, может повториться в трудах последующих поколений исследователей. Примером может служить такой факт: выдающийся русский исследователь Аляски и Алеутских островов в первой половине XIX в. К. Т. Хлебников, сообщая о самоназваниях эскимосских общин на Аляске, писал, что «окончание *-мют*, прилагаемое к названию места, означает „житель“» (л. 7, п. 13) и далее (л. 15): «... слово *мют* означает жителя или человека»<sup>26</sup>. Итак, автор обзора перепутал «слово» и «окончание», между тем формант эскимосских имен нарицательных *-ми/-мит*, *-миу/-миут*, как это отмечено во многих работах по эскимосскому языку, представляет собою суффикс имен, означающих принадлежность или соотнесенность лица с определенной местностью, страной, нацией или народностью, ср.: р. Кукоквик, *кукоквигми* ('кукоквимец'), *кукоквигмит* ('кукоквимцы'); о. Нунивак, *нунивагми*, *нунивагмит*, ('нунивакский', 'нунивакцы'); Москва, *москвагми*, *москвагмит* ('москвич', 'москвичи'); с. Уназик, *уназигми*, *уназигмит* ('уназикский', 'уназикцы'); *русигми*, *русигмит* ('русский', 'русские') и т. д.<sup>27</sup>.

В диалектах группы эскимосов *инуит* этот суффикс имеет форму *-миу/-миут* (*-т* — форма мн. числа), которую во втором определении Хлебников и назвал ошибочно словом, означающим «жителя или человека».

Среди первых русских колонистов, осваивавших в начале XVIII в. Алеутские острова и Аляску, были команды землепроходцев-казаков. Эти самые ранние контакты русских с аборигенами на американских землях были неоднократно засвидетельствованы письменными источниками («грамотами») и оставили неизгладимый след не только в материальной и духовной культуре коренных народов Северной Америки, но и в их языках. Бесспорным свидетельством раннего проникновения землепроходцев-казаков, промышленных людей, чиновников и миссионеров на Аляску и Алеутские острова, является то, что всех белых людей алеуты, эскимосы и ближайшие к ним территориально племена северных индейцев называли термином *касах* (эск.), *касах* (ал.), *гасаг* (инд.). Таким образом, русское слово 'казак' ассоциировалось с понятием «белый» или «пришлый человек». Ни в одном языке аборигенов этого региона в XVIII—XIX вв. не был отмечен этноним 'русский', тогда как сословно-социальный, а не этнический

<sup>25</sup> «Языки народов СССР», т. 5, с. 109.

<sup>26</sup> К. Т. Хлебников. Указ. раб., разд. IV. Народонаселение.

<sup>27</sup> Г. А. Меновщиков. Грамматика языка азиатских эскимосов, ч. 1, с. 89, 90, п. 4.

термин 'казак' получил там повсеместное распространение и в последующих поколениях вошел в словарный фонд языков этих народов как исконное слово для названия всех белых людей, независимо от их национальности<sup>28</sup>.

Следовательно, первые русские на Алеутских островах называли аборигенов алеутским словом *аллѣтхух*, обозначавшим, как показано, одну из форм социальной организации алеутского общества (а не этноним в прямом смысле), алеуты же аналогичным способом называли русских социально-сословным термином 'казак' в адаптированной форме '*касах*'.

---

<sup>28</sup> L. L. Hammerich. The Russian stratum in Alaskan Eskimo.— «Slavic Word», 1954, № 3 («Word», v. 10, 1954, № 4). Г. А. Меновщиков. Русские заимствования в языке эскимосов Аляски.— «Вопросы языкознания», 1956, № 2, с. 124—127.

**Н. А. Криничная**

**ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ОСНОВА  
ПРЕДАНИЙ О «ПАНАХ»**

По немногочисленным и фрагментарным материалам, которые дошли до нас, известно, что предания о «панах», равно как и сам термин «паны», бытовали в Олонецкой, Архангельской, Вологодской, Костромской, Ивановской, Владимирской губерниях. Однако некоторые рудименты образа, адекватного образу «панов», имеются и в преданиях других областей, а также в преданиях других народов, хотя сам термин «паны», судя по нашим источникам, принадлежит локально ограниченной фольклорно-этнографической традиции.

Сразу же следует отметить, что предания о «панах» в основном состоят из тех же мотивов, что и предания о чуди<sup>1</sup>. Это соответствие в известной мере предопределяет некоторое тождество центральных персонажей преданий — чуди и «панов», но отнюдь не исключает различия, обусловленного разными истоками тех и других образов. В свою очередь специфические качества образа оказывают воздействие на характер мотивов предания.

Первоначальный смысл образа «панов» как предков, первоначальников, родоначальников, а позднее — внешних врагов, и прежде всего польско-литовских интервентов, или разбойников выяснен в предшествующих исследованиях. «Панами» («панками») называют в народной исторической прозе первоначальников данной местности, иногда воспринимаемых как предки рассказчиков<sup>2</sup>. По утверждению И. М. Калинина, «паны — люди, чуждые русскому элементу»<sup>3</sup>; В. Смирнов называет их «аборигенами края»<sup>4</sup>. Выясняя этническое содержание этого термина, В. В. Пименов приходит к выводу, что предания о «панах» «связаны с вепско-карельской и, может быть, мерянской культурными традициями»<sup>5</sup>. Как бы резюмируя все сказанное о «панах», В. К. Соколова пишет: «„Паны“ в преданиях рисуются иногда и как первоначальники края, смешиваются с „чудью“ (они также сами себя похоронили), а в некоторых преданиях о них, возможно, отразился и культ предков-пращуров. Но „паны“ на севере — чаще всего шведско-польские интервенты, заходившие сюда в начале XVII в.»<sup>6</sup>. Однако вопрос о происхождении образа «панов», его трансформациях и проявлениях,

<sup>1</sup> «Северные предания (Беломорско-Обонежский регион)». Издание подготовила Н. А. Криничная. Л., 1978, с. 222.

<sup>2</sup> Г. И. Куликовский. Похоронные обряды Обонежского края. — «Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края», (далее «Олонецкий сборник»), в. III. Петрозаводск, 1894, с. 422.

<sup>3</sup> И. М. Калинин. Чудь и паны. — «Живая старина», 1913, в. I—II, с. 144.

<sup>4</sup> В. Смирнов. Клады, паны, разбойники. — «Труды Костромского научного общества по изучению местного края», в. XXVI, 1921, с. 1—49.

<sup>5</sup> В. В. Пименов. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М. — Л., 1965, с. 48.

<sup>6</sup> В. К. Соколова. Русские исторические предания. М., 1970, с. 33, 34.

вопрос о тех потенциальных возможностях для последующих наслоений, которыми этот образ располагает еще с момента своего формирования, не был предметом специального освещения. Чтобы разобраться в сложном и подчас противоречивом образе «панов», мы должны рассмотреть весь его состав, поскольку усиление каждого из слоев закономерно приводит к качественно иному проявлению образа.

Необходимо отметить, что исторические истоки образа «панов» — в предшествующих ему мифологических персонажах. Мифологическая природа интересующего нас образа обнаруживается прежде всего в наиболее архаических преданиях, связанных с описанием былого пребывания «панов» в конкретной местности. «Жило два пана: один — на Горском острове, за две версты на север от нынешнего села Горки, на Шинковом наволоке, или Шинковщине, а другой — в расстоянии версты от Шинкова наволока, к юго-востоку, на острове Коневце, на Агафа-наволоке. У каждого пана был свой дом, обнесенный тыном с железными или медными воротами. Вечерами, когда один пан ложился спать и у него запирались ворота, — скрип ворот доносился до жилища другого пана; тогда этот пан запирает ворота и уходил на покой»<sup>7</sup>. Как видно, здесь мы имеем дело не с конкретно-этнографическим, а с эпически гиперболизированным мифологическим изображением: такая деталь в описании «панских» жилищ, как скрип ворот, раздающийся на одном из островов и слышимый на другом, служит гиперболизации образа и всех аксессуаров предания. Чтобы понять суть образа, содержащегося в этом предании, надо рассмотреть весь контекст, в который он помещен. Вот почему мы должны в первую очередь выяснить, что представляет собой гиперболизированная ограда с мощными железными или медными воротами.

Судя, например, по скандинавской мифологии, ограда включает в себе освоенное, культивированное пространство; она же отделяет это пространство от «хаотичной части мира»<sup>8</sup>. В обрядах и соответствующих им заговорах ограда (реальная или фантастическая, невидимая, созданная магическим путем) отделяет сакральное пространство от всего окружающего мира. Описание ее в заговорах сводится к довольно устойчивым формулам: это «крепкий железный и булатный тын»<sup>9</sup>. Благодаря материалу, из которого ограда состоит, она оказывается непроницаемой для всяких вредоносных сил, поскольку железо, по народным поверьям и обрядам, обладает апотропейными свойствами. Предохранительные качества подобного «тына» поддерживаются магическими свойствами других, так сказать сопроводительных, оград: огненной, водной и т. д. Можно сказать, что изображенный в предании «тын» по сути дела аналогичен той ограде, которая описывается в заговорах. «Тын» так же непроницаем, и прежде всего благодаря охранительным свойствам его железных или медных ворот; он так же сопровождается дополнительной водной оградой, увеличивающей недоступность заключенного в нем пространства: ведь «панский» дом, окруженный упомянутым «тыном», стоит на острове.

К рассмотрению круга представлений, связанных с водой и островами, мы сейчас и обратимся. Судя по фольклорным, этнографическим, археологическим материалам, у многих древних народов широко бытовало представление о том, что «за водой» находится мир мерт-

<sup>7</sup> «Олонецкие губернские ведомости» (далее — ОГВ), 1894, № 61, с. 9; «Северные предания», № 63, с. 55. Вариант: ОГВ, 1857, № 20, с. 111; «Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 год». Петрозаводск, 1867, ч. III, с. 114.

<sup>8</sup> А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 42, 43.

<sup>9</sup> См., например, текст: Архив Карельского филиала АН СССР (далее — АКФ. При ссылах на архив первая цифра указывает номер коллекции, вторая — номер текста в ней), 27, № 277.

вых. Рудименты этих верований сохранились, в частности, в карельских эпических песнях, в которых повествуется о том, как старый Вьянемейнен переправляется через реку Туонелу в потустороннее царство Манала:

«Старый Вьянемейни —  
Пошел он к реке Туони,  
Закричал громким криком,  
Засвистел громким свистом:  
„Подай лодку, девушка Туони,  
Перевези на карбасе,  
дева Маналы“»<sup>10</sup>.

Конкретизируя древние представления о мире мертвых, мы должны отметить, что на севере они непременно связаны с островами. Подтверждением этому является хотя бы Оленеостровский могильник на Баренцевом море или Оленеостровский могильник на Онежском озере. По наблюдениям Н. Н. Гуриной, эта древняя традиция оказалась настолько устойчивой, что факты «неизменного расположения современных кладбищ в Карелии *на островах или в непосредственном соседстве с водой — на берегу озер*» (курсив мой. — Н. К.) фиксируются и в наши дни<sup>11</sup>.

В свете сделанных сопоставлений можно предположить, что изображенный в предании дом, обнесенный оградой с мощными железными или медными воротами и окруженный водой, генетически связан с представлениями о загробном мире. Некоторые аналогии этому изображению можно найти в фольклоре других народов. Например, ассирийцам загробное царство представлялось в виде города-крепости, обнесенного семью стенами<sup>12</sup>.

Однако в нашем предании, вобравшем в себя древние верования, фигурирует не один, а два изолированных, но в то же время адекватных друг другу острова. Что может означать подобный дуализм, отраженный в предании? Разобраться в этом вопросе нам также помогут этнографические и археологические материалы. Здесь прежде всего вспоминается высказывание В. Я. Проппа о том, что представить себе потусторонний мир в виде острова могут только островитяне<sup>13</sup>. И действительно, как установили археологи, поселение, связанное с островом-могильником, как правило, расположено на другом острове. Так, поселения древних онежских оленеостровцев располагались на Клименецком острове, а поселения баренцовских оленеостровцев находились на острове, лежащем, подобно Клименецкому, вблизи материка. Мир мертвых и живых оказывался разделенным водным пространством<sup>14</sup>.

Можно предполагать, что в исследуемом предании, как в фокусе, преломился весь круг представлений об островах как двух мирах — живых и мертвых. Эти два мира разделены и изолированы (водной преградой, тыном с железными или медными воротами), но в то же время, как повествуется в нашем предании, они определенным образом взаимодействуют, поскольку в одном из миров все делается так же, как в другом. Подобное соответствие имеет свои корни в этнографии, и прежде всего в самих представлениях о потустороннем мире, который, судя по верованиям народов, находящихся на более низком

<sup>10</sup> «Карельские эпические песни». (Предисловие, подготовка текстов и комментариев В. Я. Евсеева). М. — Л., 1950, с. 108.

<sup>11</sup> Н. Н. Гурина. Оленеостровский могильник. М., 1956, с. 22, 233.

<sup>12</sup> «Этнография», IV. СПб., 1905, с. 233; В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 273.

<sup>13</sup> В. Я. Пропп. Указ. раб., с. 266.

<sup>14</sup> Н. Н. Гурина. Указ. раб., с. 233, 234.

уровне общественного развития, изображается совершенно тождественным земному: все, что происходит в реальном мире, совершается и в потустороннем, иначе говоря, последний является простым повторением первого<sup>15</sup>. Так, в рассматриваемом предании обитатель одного из островов в точности повторяет действия другого.

Значит, с одной стороны, образ того и другого «пана» оказывается в идентичном контексте. Одинаковое место подобных образов в фольклорно-этнографической традиции, на наш взгляд, определяется представлениями о тождестве земного и потустороннего мира. С другой стороны, в предании настойчиво проводится мысль, что это обитатели различных островов и принадлежат они противоположным мирам. Намеченные тенденции в образе «панов» найдут воплощение и развитие в последующих преданиях.

Одна из этих тенденций развивается в преданиях, в которых речь идет уже непосредственно о захоронениях «панов», об их могилах, наделенных некоторыми отличительными признаками, о чем будет сказано ниже. Здесь же мы должны отметить, что представления о захоронениях «панов» поддерживаются фактами действительности. Дело в том, что «панские могилы», или, как их еще называют, «паны», «панки», повсеместно встречаются в Ивановской, Костромской, Владимирской областях. По утверждению археологов, эти захоронения-курганы датируются X—XIII вв. и принадлежат аборигенам края — финноязычной народности мера<sup>16</sup>. Следует добавить, что сходные курганы, холмы, могилы, которые народ зовет «панками», «панскими могилами», известны не только в Междуречье: в свое время они были зафиксированы и на территории Олонецкой губернии<sup>17</sup>. Здесь они представляют собой курганные могильники приладожского типа, также датируются X—XIII вв., но принадлежат уже другой финноязычной народности — летописной веси<sup>18</sup>. Название могильного холма «пан» в буквальном переводе с финно-угорских языков означает «насыпь», «могила»<sup>19</sup>. Однако в русском языке, как мы видим, оно осмысливается по-иному: в предании этим термином обозначается не столько объект, сколько субъект.

Как уже говорилось, места захоронения «панов», судя по преданиям, отличаются особыми признаками. Так, например, над могилой может стоять большой деревянный крест, в середине которого прибито множество платков; иногда захоронение расположено в одиноко стоящей роще с часовней<sup>20</sup> и пр. Наиболее архаический вариант описания панской могилы мы находим в следующем предании: «На месте сосны... была похоронена панская сестра, и из косы ее выросла эта сосна; проткнули ее рубить, да не смогли. Под этой сосной устраиваются гулянки на Петров день»<sup>21</sup>. Следовательно, дерево, роща с часовней или крест функционально тождественны при обозначении святости места, связанного с захоронением «панов» (градации в ту или другую сторону обусловлены превалированием языческих или христианских элементов в оформлении аналогичных по своей сущности объектов). А раз

<sup>15</sup> В. Я. Пропп. Указ. раб., с. 266; Н. Н. Гурина. Указ. раб., с. 228.

<sup>16</sup> Е. И. Горюнова. Этническая история Волго-Окского междуречья. М., 1961, с. 232. На этот источник, так же как и на ряд других, нам любезно указала этнограф А. П. Косменко, которой мы выражаем глубокую благодарность.

<sup>17</sup> «Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. Собрал на месте и составил Герман Куликовский. (далее—Г. Куликовский. Словарь...)». СПб., 1898, с. 78.

<sup>18</sup> В. В. Пименов. Указ. раб., с. 147, 236.

<sup>19</sup> Е. И. Горюнова. Указ. раб., с. 232.

<sup>20</sup> ОГВ, 1864, № 22, с. 104; 1885, № 2, с. 11; «Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 год», ч. III, с. 123.

<sup>21</sup> Н. Н. Харузин. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии.—«Олонецкий сборник», в. III, с. 339; «Северные предания», № 65, с. 56.



сакральным оказывается место погребения «панов», значит, и сами «паны» должны наделяться сверхъестественными свойствами.

Обратимся к рассмотрению процитированного выше предания. Его компонентами, по сути дела, служат, с одной стороны, сообщение о праздновании Петрова дня на «панской могиле», с другой — о праздновании этого дня под сосной. В данном случае оба компонента совмещены и переплетаются друг с другом, поскольку сосна не просто растет на могиле, она **вырастает** из могилы. Однако для удобства исследования рассмотрим тот и другой компонент в отдельности.

Итак, празднование Петрова дня на «панской могиле». Но что представляет сам по себе Петров день? Этот праздник, отмечавшийся 29 июня по старому стилю, был установлен церковью для поминовения умерших, что и исполнялось верующими<sup>22</sup>. Постепенно впитывая в себя языческие элементы (например, колядование<sup>23</sup>, сожжение чучела<sup>24</sup> и пр.), он вскоре вошел в число других крестьянских праздников. На наш взгляд, это произошло прежде всего потому, что поминовение усопших, составляющее его основу, является в то же время «одним из постоянных элементов аграрных обрядовых празднеств»<sup>25</sup>, направленных на обеспечение обильного урожая, поскольку власть над ним в древних верованиях приписывалась умершим<sup>26</sup>. Значит, и образ «панов» или в данном случае «панской сестры» как некоего женского божества оказывается вовлеченным, судя по нашему преданию, в сложную систему архаических представлений, связанных с обеспечением плодородия земли. Однако древнейший образ «сестры», восходящий, по-видимому, еще к матриархальным первобытнообщинным отношениям, оказывается уже в значительной степени вытесненным более поздним образом «панов», поскольку без указания на принадлежность «сестры» именно к «панскому» роду вся значимость ее образа уже не была бы ясна. Следовательно, образ «панов» здесь необычайно синкретичен, поскольку он унаследовал функции некоего древнего женского персонажа, генетически связанного с плодоносящей силой земли.

Для подтверждения этого обратимся ко второму компоненту предания: речь идет о праздновании, которое происходит в Петров день под сосной. Отраженные в предании «гулянки» и засвидетельствованные в этнографии празднества вокруг избранного дерева, под которым водили хороводы и пели песни, нам представляются адекватными явлениями. Основное их назначение — использовать растительные силы дерева для обеспечения хорошего урожая<sup>27</sup>.

Дерево, фигурирующее в нашем предании, также не простое: это сосна, которой в условиях севера придается особое значение в самых различных обрядах; кроме того, она находится на могиле, вырастает из косы «панской сестры», не поддается ударам топора, т. е. и в данном случае сосна наделяется всеми признаками священного дерева. Разгадка подобного образа опять-таки в древнейших верованиях, по которым умерший (в нашем предании: «панская сестра») воскресает в растительности, а дерево становится воплощением умершего и приобретает магическую силу. «Между культом покойников и культом растений

<sup>22</sup> В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963, с. 21.

<sup>23</sup> Н. Г. Кибардин. Корреспонденция из Слободского уезда Вятской губернии. — «Вятские губернские ведомости», 1848, 3 апреля, с. 99; «Поззия крестьянских праздников». (Вступ. статья, составление, подготовка текста и примечания И. И. Земцовского). Л., 1970, с. 42.

<sup>24</sup> В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники, с. 12.

<sup>25</sup> Там же, с. 14, 15.

<sup>26</sup> Там же, с. 23.

<sup>27</sup> Там же, с. 60, 62.

имеется генетическая и смысловая связь»<sup>28</sup>, — пишет В. Я. Пропп. Синкретический образ «панской сестры» и священной сосны, представляющий собой раздваивающееся единство, служит в предании воплощением такой связи, «когда растительная и человеческая форма сосуществуют рядом»<sup>29</sup>.

В итоге можно сделать предварительный вывод о том, что «панская сестра», а вследствие этого и сами «паны», имеет, по народным верованиям, самое непосредственное отношение к ниспосланию урожая, ради которого и совершаются изображенные в предании всевозможные празднества — на могиле «панской сестры» и вокруг сосны, выросшей из ее косы.

Подтверждением того, что размер урожая, по древним представлениям, находится во власти «панов» и зависит от степени почитания их, служат не только фольклорные, но и этнографические материалы. Так, Г. И. Куликовскому удалось зафиксировать в дер. Рокса Лодейнопольского уезда праздник Киселев день, который праздновался в четверг на троицкой неделе и состоял в основном из поминовения «панов»: «Все домохозяйки приносят из дому по кринке молока и чашке киселя, ставят их на несколько времени под иконы и едят все это сообща, поминая панов. День этот и зовется Киселев день...»<sup>30</sup>. Следует сразу же констатировать, что четверг на троицкой неделе — это семик, а упомянутые поминки — один из неперменных компонентов данного крестьянского праздника. Следовательно, Киселев день не является каким-либо уникальным праздником: он всего лишь локальный вариант семика, а «паны» в данном случае — локальный вариант образа умерших, предков. Типичным и общераспространенным можно считать также участие в определенных моментах этого праздника только женщин, которое, по всей вероятности, некогда носило ритуальный характер, поскольку должно было способствовать пробуждению плодоносящей силы земли и приобщению к этой силе, тем более что исторически земледелие было связано именно с женским трудом. Возможно, что участие женщин в обряде — рудимент тех самых древнейших представлений о женском божестве, которые легли в основу упомянутого образа «панской сестры», а через нее — и «панов».

Поминки «панов» имели аграрный характер, что подтверждается прямым этнографическим свидетельством: «Как-то раз решили даже не праздновать его (Киселев день), но после этого случился неурожай овса. Неурожай объяснили мщением за игнорирование старинного праздника, и с тех пор празднуют ежегодно»<sup>31</sup>.

Итак, «пан» — в своих генетических истоках — это своеобразное хтоническое божество, от которого, по древним верованиям, зависит успех в земледелии; впоследствии же, как это видно из сопоставления фольклорных и этнографических материалов, под образом «пана» подразумевается умерший, предок.

Образ «пана» занимает соответствующее место и в народном прикладном искусстве, неразрывно связанном с фольклором. Так, на Севере, в частности в Пудожском районе КАССР, до недавнего прошлого встречались антропоморфные деревянные фигурки под названием «паны», «панки», которые обычно хранились в доме за иконой, а в праздники их устанавливали на столе, чтобы они могли «участвовать» в общей семейной трапезе<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники, с. 96.

<sup>29</sup> Д. Фрэзер. Золотая ветвь, в. 1. М., 1928, с. 152, 153.

<sup>30</sup> Г. Куликовский. «Словарь...», е. 36; его же. Похоронные обряды Обонежского края, с. 422.

<sup>31</sup> Г. Куликовский. Похоронные обряды Обонежского края, с. 422.

<sup>32</sup> Устное сообщение В. И. Пулькина; Г. Н. Бабаянц. Поморские куклы «панки». — «Этнография народов Восточной Европы», Л., 1977, с. 113.

Наличие подобных кукол зафиксировано у различных по своему происхождению народов. Антропоморфные фигурки засвидетельствованы у рапануйцев<sup>33</sup>, гольдов, гиляков, орочей, китайцев, марийцев, чувашей<sup>34</sup>, хантов, манси<sup>35</sup> и у ряда других народов.

Сведения об этих фигурках содержатся преимущественно в этнографических материалах. В фольклоре о них не упоминается. Исключение составляет лишь рапануйский фольклор, в котором изготовление подобных кукол приписывается одному из знатных первопоселенцев о. Пасхи — легендарному резчику Туу ко Иху. По рапануйским мифам и преданиям, упомянутые изображения резчик скопировал с духов — «аку-аку», случайно застигнутых им во время сна и увиденных в их естественной «наготы»: «У них были только ребра, только кости, без плоти»<sup>36</sup>. Изготовленные фигурки Туу ко Иху мог даже заставить передвигаться<sup>37</sup>. Поскольку эти куклы изображали духов, то само их изготовление было близко священнодействию.

По другим фольклорным и этнографическим материалам прообразом антропоморфных фигурок служат умершие. В том же рапануйском фольклоре описывается, как помощники резчика «изучили тела умерших и создали деревянные фигурки, похожие на трупы с выступающими ребрами и без глаз»<sup>38</sup>. Аналогичные сведения мы получаем и из этнографических источников: «В то время, пока покойник лежит еще в доме, изготавливается его изображение»<sup>39</sup>. Следовательно, наши материалы со всей очевидностью показывают, что между духами и антропоморфными фигурками, равно как между покойниками и упомянутыми изображениями, намечается функциональное единство. И действительно, по древним представлениям, подобное изображение служило «вместилищем души покойного, его заместителем»<sup>40</sup>. В связи с этим куклу наиболее часто хранят в доме, ее кормят, оказывают всевозможные почести, т. е. считают ее своеобразным божеством. Мало того, она переходит по наследству от одного поколения к другому, причем у одних народов (например, у сосывенских манси) — по женской линии, у других (например, у хантов, живущих на Оби ниже Иртыша) — по мужской<sup>41</sup>. В чем же назначение этого своеобразного семейно-родового божества? По древним верованиям предполагалось, что умерший, инкарнированный в кукле, может оказать живым всяческую помощь и содействие, однако лишь при условии соблюдения определенных правил обращения с ним<sup>42</sup>.

В генетическом отношении предшественником антропоморфной фигурки следует считать кости наиболее почитаемых предков. Подобный факт зафиксирован еще Геродотом, описывающим обычаи исседонов: «С черепа покойного снимают кожу, вычищают его изнутри, затем покрывают позолотой и хранят как священный кумир. Этому кумиру ежедневно приносят обильные жертвы»<sup>43</sup>. Первоначально такие кумиры были родовым божеством, но с разложением патриархального строя и

<sup>33</sup> «Мифы, предания и легенды острова Пасхи». (Составление, перевод с рапануйского и западноевропейских языков, предисловие и примечания И. К. Федоровой). М., 1978, с. 36, 197—203, 230, 349, 355.

<sup>34</sup> В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки, с. 182.

<sup>35</sup> В. Н. Чернецов. Представления о душе у обских угров. — «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». — «Труды Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», т. LI, М., 1959, с. 148—152; Е. И. Горюнова. Указ. раб., с. 81, 82, 139.

<sup>36</sup> «Мифы, предания и легенды острова Пасхи», с. 197.

<sup>37</sup> Там же, с. 198.

<sup>38</sup> Там же, с. 230.

<sup>39</sup> В. Н. Чернецов. Указ. раб., с. 148.

<sup>40</sup> Е. И. Горюнова. Указ. раб., с. 81.

<sup>41</sup> В. Н. Чернецов. Указ. раб., с. 151.

<sup>42</sup> В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки, с. 182.

<sup>43</sup> Геродот. История, кн. IV, Л., 1972, с. 193.

ними тенденциями изначального образа «панов»; какими-то глубинными закономерностями «стыковки» образов, несмотря на все их различие по времени происхождения и по самой сущности.

Дело в том, что дуалистическое восприятие «панов» как умерших предков заложено уже в самой традиции: с одной стороны, им оказывают всевозможные почести, с другой — их боятся. В соответствии с древними верованиями мир умерших и мир живых всячески отделяются друг от друга, поскольку проникновение живых в мир мертвых так же опасно для последних, как и появление мертвых среди живых. Опасность со стороны покойника «может вылиться в форме простого физического воздействия — человек может быть растерзан и убит»<sup>56</sup>. Боязнь вредоносного действия со стороны «панов» — покойников находит преломление и в преданиях: «Вот на котором месте у Ананиной часовни, здесь будто паны похоронены. Был у Ананиной Латинов Алексей, так он их боялся. Как затемнеет, так он говорит: „Проводите меня, я панов боюсь“. А был Иван Осипович, родственник, тоже боялся. И получалось у них: „Ты меня проводи, я панов боюсь, а потом я тебя провожу“, так и ходят провожать друг друга»<sup>57</sup>. Следовательно, уже в образе «панов» — умерших предков содержится ряд таких элементов, которые имеют точки соприкосновения с образом внешних врагов: и те и другие — пришельцы из иного, неведомого мира, и те и другие несут своим появлением гибель. Отсюда широкая возможность для напластования элементов одного образа на соответствующие элементы другого.

Кроме того, аналогичное дуалистическое отношение распространяется и на образ «панов», воспринимаемых как аборигены, первоначальники, предки, некогда действительно жившие на данной конкретной территории. Отсюда известное почитание их в качестве первоначальников. Вместе с тем, «паны» по наблюдениям И. М. Калинина<sup>58</sup>, изображаются в русских преданиях как этнически чужеродный элемент: «Один же из таких островов, лежащий почти на середине между Выгозерским погостом и деревнею Койкиницы, был населен весь панами и потому известен под именем Городового острова; с него горожане разъезжали на работы и грабежи по окрестностям»<sup>59</sup>.

Этнически чужеродным для русских элементом представляются «паны» и по совокупности сведений, накопленных археологией, этнографией, лингвистикой. Как уже говорилось, курганные могильники (X—XIII вв.), известные под названием «панов», принадлежат финноязычным народностям — мери, веси, а термин «паны», обозначающий одновременно и захоронения аборигенов, и самих этих аборигенов (в последнем значении данный термин употребляется преимущественно в преданиях), уходит своими корнями в финно-угорские языки. Чрезвычайный интерес в связи с этим вызывает и наличие образа «панов» в системе карельских похоронных причитаний<sup>60</sup>, где он еще ждет своего изучения. На основе приведенных фактов, взятых в совокупности, можно утверждать, что образ «панов», фигурирующих в русских преданиях, по своему происхождению в определенной степени связан с материальной и духовной культурой финноязычных народов.

Подобный дуализм в восприятии одних и тех же персонажей можно наблюдать и при рассмотрении фольклорно-этнографических явлений, принадлежащих культуре других этносов. Так, по свидетельству Л. С. Грибовой, коми-пермяки почитают чужь в качестве своих предков при одновременном отчуждении ее как совершенно иного, неизвестного

<sup>56</sup> В. Н. Чернецов. Указ. раб., с. 123, 124.

<sup>57</sup> АКФ, 8, № 60.

<sup>58</sup> И. М. Калинин. Указ. раб., с. 144.

<sup>59</sup> ОГВ, 1857, № 22, с. 123; «Северные предания», № 69, с. 58.

<sup>60</sup> Устное сообщение специалиста по карельскому фольклору А. С. Степановой, которой мы выражаем глубочайшую благодарность.

народа<sup>61</sup>. В этих случаях, на наш взгляд, почитание чужих предков на-  
слаивается на свои семейно-родовые культы.

Восприятие «панов» как этнически чуждого элемента в известной  
мере создает предпосылки для постепенной трансформации образа «па-  
нов» в образ внешних врагов и разбойников. Качественное изменение  
рассматриваемого образа усиливается также благодаря проникновению  
в систему преданий о «панах» мотива нападения врагов на мирных жи-  
телей, который фактически принадлежит циклу преданий о борьбе с  
внешними врагами. Наслоение одного образа на другой, осуществлен-  
ное по законам фольклорно-этнографической логики, оказывается на-  
столько значительным, что для выяснения предшествующих пластов в  
образе «панов» приходится прибегнуть к определенного рода реконст-  
рукциям. Однако не следует забывать, что потенциальные возможности  
для указанной трансформации заложены уже в изначальном образе  
«панов».

Итак, образ «пана» чрезвычайно синкретичен; в нем содержатся  
элементы различного рода персонажей: определенных мифологических  
существ, аборигенов, язычников, первоначальников, предков, внешних  
врагов, разбойников и пр. В особенностях сочетания этих элементов в  
рамках одного образа заключена специфика его проявления в каждом  
конкретном случае.

---

<sup>61</sup> Л. С. Грибова. Пермский звериный стиль. М., 1975, с. 93, 105, 106.

О. В. Гордиенко

## ПРИОКСКАЯ ДВОЙНАЯ ЖАЛЕЙКА

Летом 1975 г. студенческая фольклорная экспедиция Московской государственной консерватории записывала народные песни на юго-западе Горьковской области, в приокской части Выксунского района. Обследование должно было дать ответ на вопрос о взаимосвязях местной народно-песенной традиции с традициями близлежащих районов Рязанской и Владимирской областей. Полученные данные предполагалось также использовать и для уточнения границ песенных стилей этих регионов.

В ходе подготовки к экспедиции мы выяснили, что значительная часть правобережья Оки, в том числе и Выксунский район, по старому административно-территориальному делению относилась к Владимирской губернии. Естественным было ожидать здесь и самых тесных музыкально-этнографических связей. Работа на местах подтвердила эти предположения. В обследованных нами населенных пунктах, расположенных как непосредственно у реки, так и несколько дальше от нее, основной массой жителей являются выходцы из деревень Владимирской области, главным образом Меленковского района (левый берег Оки), причем музыкально это наиболее активная часть населения. От них была записана большая часть песенного репертуара этих мест, а также получены первые сведения о местных исполнителях на двойных жалейках, называемых у пастухов «дудочками»<sup>1</sup>. Поначалу сведения эти носили фрагментарный характер, но постепенно они пополнялись, и к моменту непосредственной встречи с исполнителями мы имели приблизительное описание инструмента и краткие сведения о жалеечном репертуаре и манере игры на ней<sup>2</sup>.

Пастух И. В. Тимаков (житель с. Нижняя Верея Выксунского района) — первый из встреченных нами знатоков игры на жалейке. От него мы получили ответы по всем вопросам, относящимся к этому инструменту.

И. В. Тимаков родился в дер. Толстиково Меленковского уезда Владимирской губернии в 1907 г., в Нижней Верее живет с 1927 г. В восьмилетнем возрасте родители отдали его в подпаски, и с тех пор, вот уже 63 года, он работает пастухом. Играть на жалейке, или как он говорит «турлыкать на дудочках», учился у пастухов старшего поколения в родной деревне.

\* Жалейкой музыковеды называют народный духовой язычковый инструмент. Местные названия этого инструмента бывают различными, например «рожок», «брелка», «дудочки» и т. д. Автор имеет в виду инструмент, встречающийся в приокских районах на юго-востоке Владимирской и юго-западе Горьковской областей.

<sup>1</sup> В тексте статьи большая часть выражений, заключенных в кавычки, записана по словам исполнителей.

<sup>2</sup> Все высказывания, которые можно истолковать как обобщения, относятся только к данной разновидности инструмента, встречающейся в обследованной местности, и лишь отчасти могут быть применены к другим разновидностям жалеек.

В деревне Толстикове, вспоминает И. В. Тимаков, все мужчины были «природными пастухами» (это значит прирожденными, умеющими хорошо пасти скотину) да к тому же и «дудоладами» (т. е. владеющими игрой на «дудочках»). Когда хотели подчеркнуть высокое мастерство пастуха, знание им своего дела, то говорили: «Это природный пастух». Существовали целые пастушьи династии, передававшие от отца к сыну вместе с искусством пастьбы и искусство игры на «дудочках». Деревня Толстикове считалась своеобразной «пастушьей консерваторией». Не случайно почти во всех близлежащих населенных пунктах по обоим сторонам Оки пастухи-жалеечники были выходцами именно из этой деревни. Умение играть на «дудочках» было для толстиковских пастухов того времени так же обязательно, как и умение плести лапти, изготовлять кнуты и другое пастушье снаряжение. «Если в какой-нибудь окрестной деревне хотели иметь хорошего пастуха, то приглашали непременно из Толстикова», — вспоминают старожилы. В справедливости этого мы убедились сами: все пастухи-жалеечники, которых нам удалось отыскать в других населенных пунктах, были выходцами из этой деревни. К сожалению, в последнее время эта пастушья традиция угасла, и в самом Толстикове уже давно не слышно звонких голосов жалеек.

Почему же умение играть на «дудочках» так ценилось среди пастухов? Дело в том, что жалеечная игра выполняла в процессе пастьбы определенную практическую функцию. И. В. Тимаков считает, что, когда пастух играет на «дудочках», животные (коровы) пасутся поблизости от пастуха и не разбредаются, что облегчает сбор стада в конце пастьбы. Если же какая-то из коров все-таки заблудится, громкий звук жалейки, который в ясную погоду можно услышать за несколько километров, поможет ей найти стадо. Очевидность этого была подтверждена другими пастухами (не владеющими искусством игры на жалейке), удивлявшимися, что коровы в стаде старого пастуха не разбредаются.

Кроме практической, у жалейки, конечно, была и эстетическая функция. Ее наигрыши сопровождали народные пляски по праздникам, под ее аккомпанемент местные крестьяне пели протяжные песни. И. В. Тимаков вспоминал, что на сенокосах в недолгие минуты отдыха женщины собирались вокруг него и пели под жалейку. Иногда жалейка вместе с гармошкой сопровождала пение местных частушечниц. Люди среднего поколения вспоминают, что в молодости, возвращаясь с игрищ и посиделок, они гуляли по деревне допоздна и уходили домой лишь послушав игру пастуха, выгоняющего стадо на пастьбу, а выгоняли тогда в два часа ночи.

Изготовленная из местных природных материалов: дерева, бересты, тростника — жалейка и звучит лучше всего на воздухе, в естественных акустических условиях. Плотная масса окружающего воздуха поглощает все лишние призвуки, оставляя только звонкий, прозрачный тембр основных тонов инструмента. В полной мере это можно ощутить, когда слушаешь игру жалейки, находясь в некотором отдалении от нее. Жалейка прекрасно звучит в поле, в лесу, на деревенской улице, но у пастухов есть свои секреты получения выразительного, ясного звука, пользуясь особенностями окружающей природы. И. В. Тимаков рассказывал,



Рис. 1. Пастух И. В. Тимаков с жалейкой в руках

что лучшего звучания инструмента он достигал по утрам, «на зорьке», когда садился в поле метрах в 20—30 от леса (лучше соснового) и поворачивал раструбы «дудочек» в сторону этого естественного резонатора. Такое отраженное от леса звучание было слышно далеко вокруг и оставляло незабываемое впечатление у всех, слышавших его.

В том, что жалейка может выразительно звучать лишь на открытом воздухе, мы смогли убедиться во время многочисленных сеансов магнитофонной записи игры на этом инструменте. Лучшие фонограммы были сделаны в наиболее естественных для игры условиях — в процессе пастыбы. Записи, сделанные в помещении, не производят такого впечатления, так как все жесткости и шероховатости, присущие звучанию этого самодельного инструмента, слышны здесь гораздо отчетливее и не скрадываются акустической средой. В результате некоторые недостатки инструмента, в других условиях становящиеся его достоинствами, такие, как известная резкость звучания, часто слышимое дребезжание язычка «пищика», повышенная динамика звука, местами прослушивающееся дыхание исполнителя, не способствуют созданию художественно полноценных записей. Иногда может сложиться даже превратное представление о возможностях как инструмента, так и исполнителя. Во время первых сеансов записи мы сами часто удивлялись, как может один и тот же инструмент так по-разному звучать в помещении и на воздухе.

Репертуар жалеечников включает старинные протяжные песни, плясовые наигрыши и отдельные пастушьи сигналы. Основу его составляют наиболее известные в данной местности песни, такие, как «В саду ягода малина» («Ванька-ключник»), «Снежки белые, пушистые», «Последний нонешний денечек», «Наколола ноженьку» («Ходила младшенька»), «За Кубанью за рекой», «Уж ты день ты мой, денечек» (протяжные); «Камаринская», «Барыня» (плясовые). У некоторых исполнителей эти традиционные жанры дополняются еще и старыми революционными песнями («Вы жертвою пали»), причем протяжных песен в репертуаре пастухов значительно больше, чем плясовых. И. В. Тимаков объясняет это тем, что при исполнении старинных протяжных песен жалейка звучит особенно «тревожно»; она волнует, «тревожит» души слушателей и самого исполнителя. Возможно и буквальное (испытанное, например, участниками экспедиции) понимание этого определения как возникновение у слушающих тревоги, беспокойства при воздействии на них близкой и понятной им музыки. Здесь надо отметить, что главными слушателями жалеечной игры были односельчане пастуха, которые прекрасно знали многие песни из его репертуара и в момент их исполнения активно переживали все сюжетные события, часто подпевая при этом.

По-видимому, объяснение того, что протяжные песни наиболее широко исполнялись жалеечниками, следует искать и в самой природе инструмента, для которого характерны замедленная аттака, долгий стелющийся звук, не очень большая подвижность, при увеличении которой интонация становится глассандирующей и не вполне устойчивой. Кроме того в искусстве жалеечной игры высоко ценится умение «выговаривать» слова песен, что гораздо труднее сделать в музыке подвижного характера «Когда дудочки выговаривают каждое слово, тогда песня звучит понятно, ясно, тревожно», — говорит И. В. Тимаков.

В игре жалеечников ясно различимы четыре способа исполнения песен<sup>3</sup>. Первый — исполнение песни в виде наигрыша с начала и до конца без перерыва. Такое изложение может быть до конца понято только слушателями, которые знают как исполняемую песню, так и законы ее жалеечной интерпретации. Они легко могут мысленно подставлять знако

---

<sup>3</sup> Все они зафиксированы в записях на фонограммах, хранящихся в кабинете народной музыки Московской государственной консерватории.



мый текст песни под звучащую на жалейке мелодию. Это, так сказать, эзотерическая форма подачи песни, понятная лишь немногим.

В трех других способах уже привлекается слово для пояснения содержания исполняемой на жалейке песни.

Второй способ — это игра, прерываемая после исполнения одного или нескольких куплетов словесным комментарием к уже прозвучавшей музыке, причем в пересказ стихотворного текста исполнитель может вставлять свои реплики, поясняющие содержание текста или прозвучавшего фрагмента музыки.

При третьем и четвертом способах используют в качестве еще одного выразительного средства пение. Исполнение песен этими способами требует от пастуха кроме навыков игры на жалейке еще и умения воспроизводить старинные напевы голосом.

Суть третьего способа заключается в исполнении всей песни голосом до или после того, как будет сыгран весь инструментальный ее вариант.

И наконец, четвертый, самый наглядный и выразительный способ — попеременное исполнение инструментального и вокального куплетов. Звучание вокальной музыки прерывается при этом вкраплениями инструментальной. Такая разнообразная манера исполнения не позволяет вниманию слушателей отвлечься ни на минуту. И. В. Тимаков рассказывал, что исполнению песен в такой манере (т. е. через куплет) он научился у стариков, которые считали этот способ «самым старинным и понятным».

Теоретически возможно существование и других способов исполнения, получаемых путем комбинаций из названных выше или их модификации, но в нашей полевой практике других способов зафиксировано не было, однако общая проблема, применимая ко всем возможным способам исполнения песен на этом инструменте, существует. Она может быть сформулирована как «взаимоотношение слова и музыки». Не претендуя на полное решение этой проблемы, попробуем разобраться в ее сущности.

Во время одного из сеансов записи в дер. Ореховка Выксунского района пастух Н. И. Кошонков (1912 г. р., также уроженец дер. Толстиково), сыграв несколько куплетов, остановился, чтобы перевести дыхание и подстроить инструмент. Играл он без пения, без пояснений и на вопрос, конец ли это песни, ответил: «Погоди, еще не все слова сыграл». Значит, играя, он постоянно координировал музыку со словами песни, произнося или пропевая их «про себя». Когда он кончил, мы задали вопрос, всегда ли жалеечник при исполнении протяжных песен произносит или пропевает про себя их слова. Он подтвердил, что всегда. Так же ответил на подобный вопрос и И. В. Тимаков.

Из этих ответов становится очевидным, что слова постоянно присутствуют в «подтексте» инструментальных вариантов песни. Их количество в куплете, длина каждого из них и скорость произношения оказывают влияние на протяженность музыкальных построений и время звучания наигрыша. Кроме того, ритмика стиха, его смысловые и конструктивные цезуры отражаются на внутреннем членении музыкальной фразы. Например, отдельные музыкальные паузы в инструментальном куплете часто появляются в результате воздействия смысловых цезур стиха, тщательно «выговариваемого» пастухом при исполнении. Это наиболее существенно в протяжных песнях, так как в плясовых организующим началом является четкий ритм и «выговаривать» на инструменте все слова необязательно. В подтверждение этого заметим, что плясовые песни у пастухов часто превращаются просто в «плясовые», т. е. в наигрыши, не имеющие индивидуального названия и не связанные с текстом какой-то определенной плясовой песни.

Влияние различных элементов стиха на структуру наигрыша протяжной песни хорошо видно на примере иногда встречающихся у жалеечников «формульных мотивов». «Формульной» мы называем мелодию, на-

мотив которой могут исполняться несколько песен одного жанра. В репертуаре И. В. Тимакова, например, существует несколько песен, исполняемых на один инструментальный мотив, причем если исполнение «формульных мелодий» не сопровождать пением, то может показаться, что исполнитель, не зная настоящих мелодий песен, играет все на один мотив, меняя только название. В несостоятельности этого предположения можно убедиться, слушая исполнение наигрыша, чередующегося с пением. Например, в исполнении И. В. Тимакова мы записывали песни, в которых «формульный» инструментальный мотив чередовался с пением их настоящих мелодий, довольно мало похожих на инструментальный вариант.

Иван Васильевич объясняет это тем, что не каждая поющая мелодия может быть сыграна на двойной жалейке. В доказательстве такое положение не нуждается, ибо человеческий голос — более гибкий «инструмент», чем «дудочки». И если подлинные песенные мелодии невозможно было сыграть на жалейке, то прибегали к «формульному мотиву», который своей жанровой обобщенностью, по-видимому, был близок характеру этих песен. Но здесь вставала проблема слов, перемену которых нужно было отразить в наигрыше. «Дудочки» должны были понятно «выговаривать» тот текст, который пахуч пел между инструментальными куплетами. Это стремление и приводило к трансформации «формульного мотива», его видоизменениям.

Мы не затрагиваем здесь орнаментального варьирования мотивов, которое вообще присуще народной инструментальной музыке и в меньшей степени зависит от изменения слов в «подтексте» наигрыша. Видоизменения, о которых идет речь, затрагивают более крупные и относительно стабильные элементы музыкальной ткани — форму куплета, его внутреннюю драматургию (т. е. чередование фраз, цезуры, масштабы построений).

Такие видоизменения, обусловленные переменной слов в «подтексте», свойственны не только «формульным мотивам», но и мотивам, закрепленным за одной конкретной песней. Просто в «формульном мотиве» количество вариантов основного куплета в связи с множеством текстов, исполняемых на него, бывает значительно больше, и показать процесс воздействия слова на музыку на этом примере было удобнее. При этом надо помнить, что количественный показатель никоим образом не определяет качественной стороны исполняемой музыки и художественный уровень «формульных» или «неформульных» наигрышей не зависит от количества вариантов куплета и степени их видоизменения.

Суммируя изложенное выше, констатируем, что инструментальный наигрыш создается на основе мелодии и текста песни, причем мелодический материал является как бы «канвой», по которой выводится орнамент музыкальных видоизменений, а текст (т. е. стремление его «выговаривать») становится поводом для этих видоизменений.

При слуховом восприятии песенных наигрышей с «формульной» или «неформульной» мелодией инструментальный мотив во всех вариантах легко узнается по отдельным относительно стабильным элементам. В то же время мы являемся свидетелями активного процесса изменения (перестановок, сжатий и расширений) мотивов, постоянно сочетающегося с их орнаментальным варьированием. Изменения, таким образом, происходят как бы на двух уровнях. Такое непрерывное становление живой и гибкой музыкальной ткани придает наигрышу необходимое разнообразие.

Отметим еще одну особенность инструментальных «песен». Слушая игру жалеечников и записывая ее на фонограммах, убеждаешься, что инструментальный куплет как в «формульных», так и в «неформульных» наигрышах часто не является точным воспроизведением мелодии песни. Больше того, он порой бывает совсем мало похож на свой вокальный аналог. Точно жалеечники воспроизводят мелодию только наиболее по-

пулярных песен, часто городского происхождения, да и то играя на одной «дудочке», что, по их мнению, гораздо проще и не столь интересно.

Игра на одной и на двух «дудочках» существенно различается. Если на одной «дудочке» смыслом музицирования часто бывает точное воспроизведение мелодии песни, иногда с вариантами, то исполнитель на двойной жалейке не ставит перед собой такой задачи. Музыка для двойной жалейки создается по своим собственным законам, учитывающим особенности и исторически сложившиеся традиции игры на этом инструменте. Исходя из этого, можно сказать, что точное воспроизведение мелодии песни не является смыслом игры на двойной жалейке.

Рис. 2. Общий вид жалейки (инструменты разного размера)

Рис. 3. Составные части инструмента: 1 — берестяная раструб, 2 — деревянный корпус с игровыми отверстиями, 3 — тростниковый «пищик»

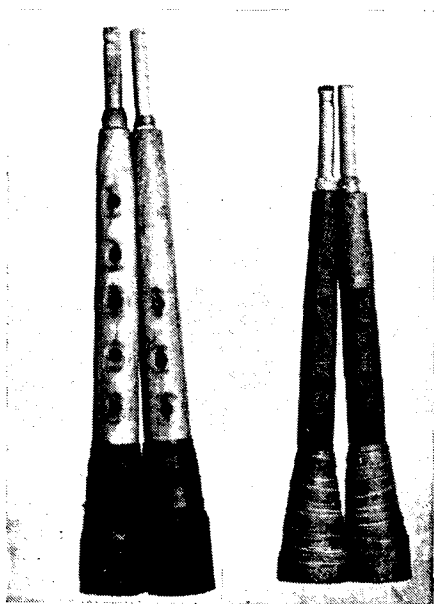


Рис. 2.

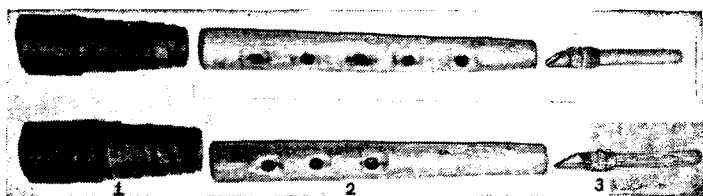


Рис. 3.

Фраза «если один голос — солист, то два голоса — уже ансамбль», пожалуй, лучше всего определяет различие в подходе к игре на одинарной и двойной жалейках. В условиях двухголосия самостоятельность каждого из голосов, естественно, снижается<sup>4</sup>, зато возникают элементы ансамблевой игры — подголосочная полифония, отдельные гармонические сочетания. Эти новые качества жалеечники и стремятся в полной мере использовать, жертвуя при этом во имя ансамбля мелодической самостоятельностью каждого отдельного голоса. Воспроизведение мелодии песни в этих условиях превращается как бы в «свободный рисунок»

<sup>4</sup> Это не относится к дуэтному исполнению на двух одинарных жалейках.

по заданному контуру или в свободный парафраз на «тему». «Замена» сольной одинарной жалейки «ансамблем» — двойной жалейкой приводит к пересмотру функции инструмента в процессе народного музицирования. Наряду с уменьшением сольной функции возрастает функция сопровождения, аккомпанирования. Не случайно двойная жалейка часто сопровождала исполнение песен и плясок.

Заканчивая рассмотрение этой проблемы, отметим, что в процессе «выговаривания» песен на «дудочках» у пастухов создавался своеобразный интонационно-поэтический словарь. В существовании таких «говорящих интонаций» мы убедились, наблюдая за пастухами, слушающими собственные наигрыши, воспроизведенные на магнитофоне. И. В. Тимков, например, во время звучания какой-нибудь очередной интонации мелодии наигрыша произносил слово, которое она обозначала, и, мимоходом заметив: «Вот видишь — выговаривает», — сопровождал появление каждой следующей «говорящей интонации» своеобразным дирижированием, покачивая руками, головой и нашептывая слова.

Рассмотрим теперь устройство, настройку, способ игры и технические возможности двойной жалейки. Конструкция ее очень проста. Каждая «дудочка» состоит из трех элементов — тростникового «пищика», деревянного корпуса с игровыми отверстиями и берестяного раструба. Все они собираются в единое целое непосредственно перед исполнением и по окончании его легко разбираются, что очень удобно в условиях пастбы. В разобранном виде жалейка занимает мало места и легко помещается в сумке пастуха. Укладка «дудочек» всегда одинакова: тростниковый «пищик» помещается внутри деревянного корпуса, становящегося своеобразным пеналом, предохраняющим «пищик» от ударов, а берестяной раструб сворачивается в колечко, которое от края сдвигается по поверхности корпуса к его середине. Сложенные таким образом «дудочки» заворачиваются в кусок мягкой материи и укладываются в сумку.

Готовая жалейка — инструмент изящный, легкий и удобный, но процесс ее создания долгий и трудоемкий. Изготовление жалейки у хорошего мастера превращается в сложный созидательный процесс, в котором «метод проб и ошибок», а также умение предвидеть результаты собственного труда играют очень важную роль. До начала работы мастер не может с уверенностью сказать, хороший или плохой инструмент он сделает. Это становится очевидным только в ходе его изготовления и зависит от соблюдения ряда более или менее важных условий, пренебрежение которыми может отразиться на музыкальных и исполнительских возможностях инструмента. У И. В. Тимакова нам довелось наблюдать весь процесс изготовления жалейки, начинающийся подбором материала и заканчивающийся настройкой уже готового инструмента.

Заготовка материала для каждой из трех составных частей жалейки должна производиться в разное время года. Это объясняется тем, что периоды, когда материал для изготовления каждой части обладает наилучшими конструктивными свойствами, не совпадают. Так, например, бересту для раструба (по местному «бересто») следует заготавливать весной, пока не закончено движение сока по березовому стволу. Только в этот период она легко отделяется от ствола, не рвется и можно получить ленту необходимой длины и ширины. Позднее это трудно сделать, так как «бересто» плотно пристает к стволу, отрывается мелкими кусками и не обладает необходимой влажностью и гибкостью. Для раструба «бересто лучше драть» не со старых или молодых деревьев, а с берез среднего возраста, толщина ствола которых приблизительно 20—30 см. От ствола «отматывается» берестяная лента шириной «в два пальца» (т. е. 3,5—5 см) и длиной в 65—70 см. Затем с нее «снимается» белая березовая «вуаль» (т. е. тонкий наружный слой) до получения поверхности розоватого цвета с темными продольными полосками. Из бересты, очищенной таким образом, и скручивается раструб.

Гибкость и влажность бересты при этом очень важны, так как именно они позволяют придавать ей необходимую для раструба форму конической спирали. Еще влажной бересту скручивают в коническую спираль, узкая часть конуса насаживается на широкий конец деревянного корпуса (если он готов) или на круглую палку такого же диаметра. Чтобы спираль не размоталась, ее перевязывают ниткой, и в таком положении держат несколько часов, пока береста не высохнет. Затем нитку снимают и наматывают спираль в обратную сторону так, что узкий конец конуса становится широким. После этого спираль уже держится без дополнительных приспособлений и не разматывается. Изготовленный таким образом раструб может сжиматься и растягиваться до необходимых жалеечнику размеров.

Наиболее трудоемким является изготовление деревянного корпуса жалейки. Материал для корпуса лучше подбирать летом, когда влажность сухостойных деревьев, используемых для него, наименьшая. Дерево выбирают сухое, но не гнилое, и с момента его высыхания должно пройти не более года. Именно такая древесина пригодна для выжигания. Для корпуса жалейки используются только две породы деревьев — крушина или клен, так как сердцевина веток у них слабая, а окружающая ее ткань крепкая.

Когда найдено достаточно сухое и прочное дерево, поиск еще не закончен. На самом дереве надо отыскать абсолютно прямые участки веток длиной около 20 см и «толщиной в два пальца» (т. е. от 3,5 до 5 см), без сучков. А если один или два сучка все-таки есть, то они должны быть очень маленькими. Дело в том, что в процессе выжигания «дудочек» на местах сучков почти всегда появляются трещины, что сразу делает заготовку непригодной. Если она будет чуть изогнутой, то при выжигании продольного сквозного отверстия в середине ствола стальной прут может выйти где-то сбоку.

Когда необходимый материал найден, начинается изготовление «дудочек». Обычно пастухи делают их в бане. Для выжигания нужен огонь, кроме того, обилие дыма, сопровождающее его, не позволяет мастерить «дудочки» в избе. При выжигании пользуются тремя стальными прутьями — «жегалами», концы которых накаляют на огне. Два из них тонкие, диаметром около 4 мм, и один потолще — 6—7 мм. Тонкие используются для выжигания первого продольного сквозного отверстия в стволе и для игровых (пальцевых) отверстий — «ладов», толстое — для придания уже готовому сквозному отверстию трубочки конической формы. Первое прожигание сквозного отверстия идет очень медленно и осторожно; если его делать быстро, трубочка может лопнуть. Тонкие «жегала» используются попеременно, чтобы не прерывать процесса выжигания. Когда отверстие готово, берут «жегало» потолще и, вращая его с одного конца, придают отверстию коническую форму<sup>5</sup>.

Когда отверстию придана окончательная форма, мастер начинает обработку поверхности заготовки. С помощью ножа удаляется кора и поверхность трубочки тоже придается коническая форма. После этого качество выжженной и отструганной трубочки проверяется следующим образом: трубочку еще без игровых отверстий роняют с высоты около полуметра на деревянный пол бани и по качеству звука определяют, звонким или нет будет инструмент. Хорошо изготовленная трубочка при падении издает чистый и звонкий ударный звук. Таким образом проверяется и резонирующая способность будущего корпуса.

Затем на выструганной поверхности производится разметка игровых отверстий. Попутно отметим, что пастухи при изготовлении «дудочек» не пользуются какими-либо измерительными приборами. Все измерения координируются размерами пальцев пастуха: например, толщина опре-

<sup>5</sup> Глубина конуса равна длине трубочки.

деляется с помощью «двух пальцев» (второго и третьего), ширина отверстия трубочки определяется мизинцем — входит он туда или нет. Несмотря на такое, казалось бы, приблизительное измерение, «дудочки» получаются очень симметричными и абсолютно одинаковыми. Разметка игровых отверстий делается также с помощью пальцев, при этом учитывается ширина ногтя большого пальца, по величине которого отрезается кусочек бересты, становящийся «измерительным инструментом». Расстояние между двумя игровыми отверстиями на каждой «дудочке» составляет приблизительно 20 мм<sup>6</sup>. Оно должно быть точно повторено и между «ладами» второй «дудочки» так, чтобы одним пальцем при игре можно было одновременно закрывать отверстия на обеих «дудочках».

Когда разметка окончена, тонким «жегалом» прожигают «лады», диаметр их определяется диаметром тонкого «жегала» и обычно составляет 5 мм. На каждой «дудочке» выжигается разное количество «ладов», при помощи которых меняется высота звука. На первой — пять на верхней стороне находящегося в горизонтальном положении корпуса и одно снизу, ближе к тонкому концу (так называемый «подладок»), на второй — лишь три сверху, у широкого конца трубки. Вокруг готовых «ладов» вырезаются углубления для пальцев, обеспечивающие естественное их положение на корпусе инструмента, после чего вся поверхность шлифуется с помощью кусочка стекла, которым соскабливают шероховатости. Внутренность «дудочки», покрытая сажей, протирается шомполом, сделанным из тряпки, закрепленной на конце тонкой палочки.

Для защиты от воздействия влаги готовые «дудочки» покрываются тонким слоем льняного масла (можно также использовать конопляное масло или натуральную олифу), которое растирается по поверхности до тех пор, пока она не заблестит. Если количество масла или олифы достаточно велико, то можно покрывать «дудочки» снаружи и внутри, окуная их в масло, после чего они день-два должны сохнуть. После этого корпус становится «гожим».

Укажем основные размеры деревянного корпуса «дудочек» И. В. Тимакова: длина 16,8 см, ширина в узкой части 14 мм, в широкой — 20 мм, диаметр сквозного отверстия в широкой части 16 мм, в узкой — 10 мм, диаметр игровых отверстий 5 мм, расстояние между ними 20 мм.

В ходе экспедиционной работы мы встречали и жалейку с меньшими размерами корпуса, но аналогичной конструкции. Например, у Николая Ивановича Кошонкова жалейка меньше. Для сравнения приведем основные размеры ее корпуса: длина 14,5 см, ширина в узкой части 11 мм, в широкой — 15 мм, диаметр сквозного отверстия в широкой части 10 мм, в узкой — 7 мм, диаметр игровых отверстий 5 мм, расстояние между ними 15 мм. Разницы в строении и размерах раструба и «пищика» у этих жалеек нет. Небольшое различие есть в звучании инструментов (у жалейки большего размера звук более объемный, звуковая полоса у него шире, у меньшей — звук более собранный, компактный) и в степени трудности звукоизвлечения (на маленькой оно легче, на большой — тяжелее).

«Пищик» — наиболее капризная часть инструмента и одновременно важнейший его звуковой элемент. Материал для «пищика» лучше всего искать поздней осенью, так как болотный или речной тростник, из которого он делается, поспевает почти на пороге зимы. Тростник обязательно должен быть спелым, сухим внутри и очень крепким («каменным»).

Для «пищика» берется нижняя, почти одревеневшая часть тростникового стебля, «поближе к корню», толщиной с «большое гусиное перо» (около 6 мм). Спелый тростниковый стебель отличается от неспелого

---

<sup>6</sup> Место первого отверстия отмеряется от широкого конца трубочки приблизительно, необходимо лишь оставить пространство, на котором можно будет закрепить раструб.

(зеленого) светло-коричневым цветом. Прочность его проверяется наощупь. «Если сдавить тростину пальцами изо всей силы и она не раздавится — значит тростник гожий», — говорит И. В. Тимаков.

Тростниковый «пищик» своей конструкцией напоминает миниатюрный мундштук кларнета. Лишь «язычок» его (одинарная трость) «отщепляется» прямо от ствола тростинки, но у основания не отделяется от нее. Для изготовления «пищика» нужен кусок стебля упомянутой толщины и длиной около 7 см. Стебель тростника по строению напоминает бамбук. Он состоит из нескольких сочленений, полых внутри и отделенных друг от друга узлами-перегородками («суставами»).

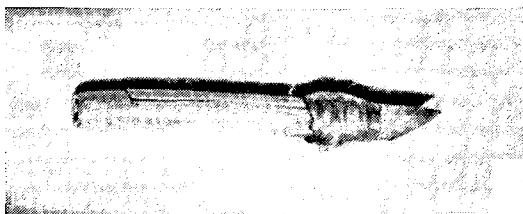


Рис. 4. Общий вид «пищика»

При заготовке «тростины» для «пищика» первый ровный поперечный срез на выбранном отрезке стебля делается чуть пониже «сустава», у нижней его границы. Второй срез делается «косым» на определенном расстоянии от первого. Обычно это расстояние равно 8—9 см, т. е. чуть превышает длину «пищика». Получившаяся пустая маленькая трубочка, закупоренная перегородкой с одного конца, но открытая с другого, и будет заготовкой для «пищика».

Изготовление «пищика» протекает следующим образом. Сначала тонкой палочкой выдавливают перегородку «сустава» и очищают трубочку изнутри от пуха, которым она покрыта. Соскоблив пух, трубочку продувают и переходят к надрезанию «язычка». Первый неглубокий поперечный надрез делается сверху находящейся в горизонтальном положении трубочки на расстоянии 8—9 мм от края «сустава» с небольшим наклоном в сторону другого конца. Надрезание прекращается, как только лезвие ножа покажется внутри трубочки. Затем ножом, вставленным в надрез, отщепляется «язычок», ширина которого должна быть немного меньше ширины трубочки, а длина 3,5—4 см. Нож при расщеплении передвигают от надреза около «сустава» к противоположному концу. Эта операция делается почти без усилия, так как тростник, довольно трудно режущийся поперек, очень легко расщепляется вдоль. Поверхность «язычка» чуть скоблится ножом, чтобы он был гладким и мог легко вибрировать, а для увеличения амплитуды колебаний (от которой зависит легкость звукоизвлечения) под основание «язычка» подкладывается суровая нитка, свободные концы которой обматываются вокруг «пищика».

После изготовления «пищик» требуется «отладить», — и, таким образом, мы переходим к настройке, ибо настройка жалейки — это в первую очередь настройка «пищика». Тембр готового «пищика» напоминает звучание свистулек, которые деревенские ребята делают для своих игр из стебля одуванчика. Игровая пригодность «пищика» зависит от способности менять высоту звучания и легкости звукоизвлечения. «Пищик» должен обладать этими свойствами еще до того, как будет вставлен в корпус жалейки. Способность к изменению высоты звучания зависит от величины амплитуды колебаний «язычка». При увеличении силы вдывания «пищик» должен легко глиссандировать вверх, не «захлебываясь» на верхних звуках. Важную роль при этом играет нитка, подкладываемая

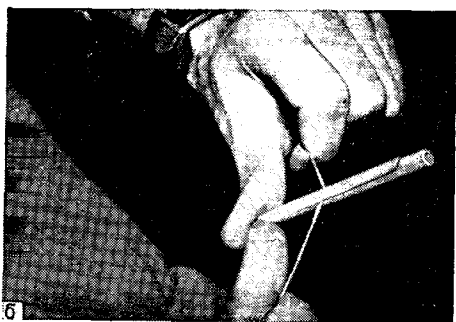
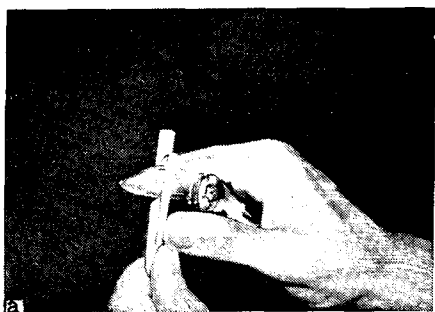


Рис. 5. Изготовление «пищика»: а — надрезание «язычка», б — под основание «язычка» подкладывается суровая нитка

мая под основание «язычка». Если «пищик захлебывается», его надо «подкормить», т. е. подложить в основание «язычка» еще одну суровую нитку. Чем больше диапазон такого глissандо, тем выше качество «пищика». Большой объем глissандо необходим для исполнения некоторых верхних звуков, которые извлекаются без помощи игровых отверстий, только за счет выдувания, но такой звуковой диапазон должен достигаться без лишних физических усилий.

Поскольку игра на двойной жалейке связана с большим физическим напряжением, от «пищика» требуется определенная «легкость» звукоизвлечения. Ее добиваются уменьшением толщины «язычка». Для этого его поверхность дополнительно скоблят ножом, что делает язычок более гибким и «отзывчивым». Иногда углубляют ножом поперечный надрез. Кроме того, легкость звукоизвлечения зависит от длины «язычка», которая в свою очередь определяется местоположением ниточной обмотки на корпусе «пищика». Уменьшение длины «язычка», достигаемое перемещением ниточной обмотки в сторону «сустава», способствует получению звука более высокого, но трудноизвлекаемого и «захлебывающегося» при глissандировании. Слишком большая длина «язычка», достигаемая движением обмотки в другую сторону, дает звук более низкий, легче извлекаемый, но не очень гибкий. Оптимальная длина «язычка» находится эмпирическим путем в процессе «отлаживания пищика».

Одно из основных условий звуковысотной стабильности интонации жалейки — достаточная увлажненность нитки и «пищика». Чтобы достичь этого, «пищик» перед игрой продувается и таким образом увлажняется от дыхания, а нитка смачивается слюной. При хранении «пищик» не должен пересыхать. Для этого в период пастьбы, когда инструмент находится в разобранном состоянии, пастухи подкладывают под язычок пищика травинку, которая не дает язычку подсыхать и держит его, таким образом, в рабочем состоянии. «Вообще,— говорит И. В. Тимаков,— чем чаще играешь, тем инструмент более настроен». Он же приводит любопытные высказывания старых пастухов, свидетельствующие о сложности настройки этого инструмента: «Посмотри, из чего дудочки сделаны — дерево, трава», «Не зря старики говорили: „Гнилая это музыка — никак ее не наладишь“, — то ли дело гармошка — всегда настроена».

Перед игрой инструмент собирают. Берестяные раструбы насаживают на широкие концы корпусов «дудочек», а «пищики» вставляются в узкие их концы. Провалиться внутрь корпуса им при этом не дает обмотка из ниток. Главное при общей настройке уже собранного инструмента — добиться точного унисонного звучания двух «дудочек». Для этого при настройке «пищики» переставляют из одной «дудочки» в другую, иногда «подкармливают» их, «дожимают» (уплотняют) ногтем обмотку из ниток, подкручивают раструбы. При увеличении длины раструба звук не-



много понижается и становится более закругленным, при уменьшении — повышается и делается более открытым. При игре основная «дудочка» (с шестью отверстиями) не должна «заедать в верхних ладах», т. е. должна реагировать на все движения пальцев пастуха.

Настроечная попевка у всех пастухов одинакова — это нисходящий мажорный тетрахорд (имеющий своим верхним звуком IV и нижним — I ступень звукоряда), заключенный в характерную ритмическую формулу.



Выбор именно такой попевки объясняется тем, что звуки, входящие в нее, есть на обеих «дудочках» (выше может подниматься звук только у основной дудочки с шестью игровыми отверстиями). Если на этом общем отрезке звучание обеих «дудочек» не выходит за пределы унисона, значит, они настроены хорошо. Заметим, что звуковысотная стабильность звукоряда жалейки относительна. В процессе игры, например, при размокании «пищика» возможно небольшое повышение всего диапазона или некоторое понижение его. Приблизительная высота нижнего звука находится в диапазоне нот «ля» — «си-бемоль» первой октавы.

Технические возможности двойной жалейки невелики, но достаточно разнообразны. Рабочий диапазон ее основной «дудочки» с шестью игровыми отверстиями («пятерки», как ее иногда называют пастухи) составляет малую септиму — ля<sub>1</sub>, си, до-диез<sub>2</sub>, ре, ми, фа-диез, соль. Рабочий диапазон второй «дудочки» (или «тройки») составляет кварту — ля<sub>1</sub>, си, до-диез<sub>2</sub>, ре:



Теоретически можно расширить диапазон «пятерки» еще двумя ступенями — одной сверху и одной снизу — и у «тройки» одной ступенью снизу. Извлечение пастухом звуков этих ступеней мы наблюдали при настройке каждой «дудочки» в отдельности. Верхней нотой «пятерки» становилось при этом «ля» второй октавы, которое можно выдуть на одном «пищике» при всех открытых отверстиях.

Еще одна нота получается путем своеобразного «секундового передувания» в нижней части диапазона. При всех закрытых отверстиях и за счет увеличения силы дутья появляется натуральный вводный тон к нижнему «ля» первой октавы — соль. Эффект «секундового передувания» можно было наблюдать и на «тройке». И в первом и во втором случае для извлечения крайних нот требуется большая сила вдвухания и значительное количество воздуха. В наигрышах эти крайние звуки не используются, лишь верхнее «ля» иной раз захватывается, но это бывает чрезвычайно редко.

Разумеется, живой игровой диапазон гораздо полнее схематичного. В процессе игры основные ступени могут повышаться или понижаться<sup>7</sup>. Кроме того, в музыкальной ткани возникают разного рода проходящие, вспомогательные ноты, форшлагги, трели, глиссандо, флажолеты — «киксы». Все это обогащает, расширяет ладовую сферу и в условиях нетемперированного строя создает специфическую ладовую окраску.

<sup>7</sup> Эту возможность обеспечивает глиссандирование «пищика». При этом звук может быть зафиксирован на любой высоте в пределах глиссандо, включая полутоны, четвертьтоны и т. д.

Жалейке доступно исполнение поступенных ходов, скачков, а также всевозможных мелизмов. Не все из этих украшений являются результатом движения пальцев, некоторые возникают в результате особенностей звукоизвлечения. Темп исполнения жалеечной музыки в основном умеренный. Вот небольшой фрагмент песни «Последний нынешний денечек» (нотация автора) в исполнении Н. И. Кошонкова, дающий некоторое представление о технических возможностях двойной жалейки.



Динамические возможности двойной жалейки довольно ограничены. Основной оттенок здесь — «форте». Усилие, с которым извлекается жалеечный звук, исключает возможность какой-либо другой нюансировки. Оттенок меняется только естественным образом, так как в верхнем регистре жалейка звучит еще более громко и даже пронзительно. Не случайно местные жители говорят: «Они («дудочки») играют громко — как гармошка». Тембр местных жалеек (разного размера) напоминает тембр гобоя. В условиях пастбы жалеечный звук так же органично вписывается в окружающую природу, как пение птиц, шелест леса, журчание ручья.

Играть на жалейке трудно. Исполнитель должен обладать крепким здоровьем, мощным дыхательным аппаратом, значительным объемом легких, так как при игре требуется большой расход воздуха. Н. И. Кошонков шутливо говорил по этому поводу: «Дуть в них («дудочки») нужно сильно, а чтобы силу иметь, ешь побольше мяса да сала». При этом он имел в виду жалейку меньших размеров. Когда ему была показана жалейка побольше, он сказал: «Ну, а в такую совсем тяжело дуть».

Во время игры «дудочки» придерживают двумя руками, но основная нагрузка приходится на левую (например, если опустить правую руку, «дудочки» должны плотно держаться в одной левой руке). Игровое положение жалейки в руках таково. «Дудочки» складываются рядом — «пятерка» справа и «тройка» слева. Левая рука помещается ближе к раструбам, правая — ближе к «пищикам». Большой палец и мизинец левой руки придерживают «дудочки» снизу, а указательный, средний и безымянный закрывают шесть игровых отверстий сверху, причем каждый из этих пальцев закрывает два



Рис. 6. Положение пальцев при игре на жалейке

«лада» одновременно (один на «тройке» и один на «пятерке»). Правая рука в основном придерживает «пятерку». Большой палец ее закрывает «подладок» внизу, а указательный и средний закрывают два верхних лада. «Пищики» при игре помещаются во рту целиком. Губы не дают проходить воздуху и должны быть плотно прижаты чуть дальше ниточной обмотки, там, где она примыкает к корпусу инструмента. Отверстие

в «суставе» зажимается языком, который, таким образом, отодвигается в глубь гортани и не мешает вибрации «язычков».

Правильная «аппликатура», «гожие пищики» способствуют хорошему звучанию инструмента, но еще не дают всего интонационного многообразия жалеечной музыки. Оно зависит от мастерства и от индивидуальной манеры интонирования каждого жалеечника. Особенно важен при этом слуховой контроль. Иван Васильевич заметил по этому поводу: «Главное в игре — это уши и голова, а не пальцы и легкие», «Пастух слышать должен, а музыка у него в голове»<sup>8</sup>.

В наше время данный вид двойной жалейки встречается очень редко. В пастьбе жалейку вытеснила железная труба с одним звуком. Пастухов, умеющих играть, почти совсем не осталось. Но всем, кому довелось слышать двойную жалейку в естественных условиях, на пастьбе, надолго запомнится грустный и «тревожный», а порой веселый и насмешливый голос этих маленьких деревянных «дудочек».

---

<sup>8</sup> Рассмотрение музыкального языка двойных жалеек автор опускает, так как это тема отдельного исследования.

**Л. Т. Яблонский**

**К ПАЛЕОДЕМОГРАФИИ НАСЕЛЕНИЯ  
СРЕДНЕВЕКОВОГО ГОРОДА САРАЯ  
БАТУ (СЕЛИТРЕННОЕ ГОРОДИЩЕ)**

В последние годы в работах советских палеоантропологов все больше внимания уделяется проблемам демографии древнего населения<sup>1</sup>. Интерес к ним не случаен — демографические наблюдения в значительной мере помогают реконструировать исторические процессы, происходившие в далеком прошлом.

В предлагаемой статье мы попытаемся осветить некоторые вопросы, связанные с демографией населения первой столицы Золотой Орды — города Сарая Бату<sup>2</sup> — одного из крупнейших торгово-экономических и политических центров средневековой Европы.

В течение ряда лет раскопки этого памятника проводит Поволжская археологическая экспедиция Московского государственного университета и Института археологии АН СССР под руководством Г. А. Федорова-Давыдова. Наряду с жилыми, хозяйственными и производственными комплексами раскапывается и мусульманский некрополь города. Единичные погребения были вскрыты в 1969 и 1975 гг., а с 1976 г. некрополь планомерно исследуется при участии поволжского отряда Института этнографии АН СССР<sup>3</sup>.

Относительно небольшая глубина залегания скелетов и весьма удовлетворительная их сохранность позволили за три экспедиционных выезда накопить значительный палеоантропологический материал. Кладбище раскопано пока не полностью. Вскрыто в общей сложности 364 погребения, из 304 могил удалось извлечь черепа и кости посткраниального скелета.

Анализ серии дает представление о половозрастном составе населения средневекового Сарая Бату.

---

<sup>1</sup> Назовем некоторые из этих работ: В. П. Алексеев, И. И. Гохман. Палеоантропологические материалы гунно-сарматского времени из могильника Кокэль. — «Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции», т. III, Л., 1970; А. Г. Козинцев. Демография тагарских могильников. — «Сов. этнография», 1971, № 6; В. П. Алексеев. Палеодемография СССР. — «Сов. археология», 1972, № 1; Т. И. Алексеева. Этногенез восточных славян. М., 1973; М. С. Великанова. Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья. М., 1975; Т. К. Ходжайов. Антропологический состав населения эпохи бронзы Сапаллитепе. Ташкент, 1977; Н. Н. Мамонова. Демография Улангомского могильника. — «Археология и этнография Монголии». Новосибирск, 1978.

<sup>2</sup> Во второй половине XIV в. столица Золотой Орды была перенесена в Сарай Берке. В литературе этот город упоминается под названием Новый Сарай или Царевское городище.

<sup>3</sup> Л. Т. Яблонский. Исследование средневекового некрополя на городище у с. Селитренное. — «Полевые исследования Ин-та этнографии, 1976 г.». М., 1978; *его же*. Некоторые результаты исследования средневекового мусульманского некрополя Селитренного городища в 1976—1977 гг. — «Полевые исследования Ин-та этнографии, 1977 г.». М., 1979.

Соотношение детей и взрослых, % от общего числа погребенных

Могильник	Дети	Взрослые
Сапаллитепе (Южный Узбекистан, II тысячелетие до н. э.; Ходжайов, 1977)	36,7	63,3
Улангом (Монголия, V—III вв. до н. э.; Мамонова, 1978)	20,7	79,3
Кокэль (Тува, III в. до н. э.— V в. н. э.; Алексеев, Гохман, 1970)	21,3	78,7
Бранешты (Молдавия, X—XI вв. н. э.; Великанова, 1975)	23,4	76,6
Сарай Бату (Нижнее Поволжье, конец XIV — начало XV в. н. э.; Яблонский)	20,9	79,1

Период функционирования некрополя датируется по находкам монет 80-ми годами XIV — началом XV в. и укладывается, таким образом, всего лишь в несколько десятилетий.

Определение пола погребенных проводилось с учетом морфологических особенностей черепов. В большинстве случаев для этой цели привлекался и посткраниальный скелет.

Возраст умерших устанавливался по степени облитерации швов черепа и состоянию зубной системы, с использованием разработанных в палеоантропологии шкал и таблиц<sup>4</sup>.

В 288 из 364 могил некрополя захоронены взрослые (старше 15 лет); 132 мужчины и 105 женщин, в 51 случае пол определить не удалось. Соотношение мужчин и женщин равно 1,26. Однако разница в их численности несущественна ( $\chi^2=2,85$ ;  $P>0,05$ ) поэтому нельзя с достаточной уверенностью утверждать, что такое соотношение характерно для всего могильника<sup>5</sup>.

Обнаружено 76 могил детей в возрасте от 0 до 15 лет. Возраст детей определен в 67 случаях (по состоянию зубной системы), в 9 случаях не установлен.

Таким образом, дети составляли 20,9% от общего числа погребенных, взрослые соответственно 79,1%. Примерно такое же соотношение характерно и для других могильников, независимо от их расположения и времени функционирования (см. табл. 1). Исключение составляет могильник Сапаллитепе, относящийся к эпохе бронзы; в нем число детских захоронений намного выше.

Данные о половозрастном составе взрослых, погребенных в некрополе Сарая Бату и других могильниках, приведены в табл. 2 и 3. Как видно из этих таблиц, среди захороненных в Сарая Бату нет мужчин, умерших в юношеском возрасте, в то время как число девушек, не доживших до 19 лет, составляет 5,1% всех погребенных взрослых. До зрелого возраста мужчины доживали более чем в два раза чаще, чем женщины. Однако среди людей, доживших до старческого возраста, обнаружено примерно одинаковое количество мужчин и женщин.

Население Сарая Бату отличается сравнительно высоким процентом лиц (и мужчин, и женщин), доживших до старческого возраста. Как уже отмечалось, среди захороненных на кладбище Сарая Бату нет мужчин, умерших в юношеском возрасте, в то время как в Улангоме и Кокэле зафиксирован довольно высокий процент мужчин, не доживших

<sup>4</sup> В. И. Пашкова. Очерки судебно-медицинской остеологии. М., 1963; В. П. Алексеев, Г. Ф. Дебец. Краниметрия. М., 1964; В. П. Алексеев. Остеометрия. М., 1966.

<sup>5</sup> На территории некрополя могилы расположены почти правильными рядами, идущими в направлении с северо-востока на юго-запад. Топографическое положение того или иного погребения не связано с полом и возрастом захороненного.

Таблица 2

Пол и возраст погребенных на кладбище Сарая Бату, % от общего числа взрослых

Возраст *	♂		♀	
	N	%	N	%
Juvenis	—	—	12	5,1
Adultus	51	21,5	56	23,6
Maturus	66	27,8	26	11,1
Senilis	15	6,3	11	4,6
Всего	132	55,6	105	44,4

\* Напомню, что в антропологии принята следующая рубрикация возрастных периодов: juvenis (юношеский) — 15—18 лет; adultus (молодой) — до 30—35 лет; maturus (зрелый) — до 50—55 лет; senilis (старческий) — свыше 55 лет (см. В. П. Алексеев, Г. Ф. Дебиз. Указ. раб.)

Таблица 3

Распределение умерших по полу и возрасту в некоторых могильниках (в %, мужчин — от общего числа мужчин, женщин — от общего числа женщин)

Могильник	Juvenis		Adultus		Maturus		Senilis	
	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀
Улангом (Мамонова, 1978)	3,6	10,8	41,8	37,9	49,1	40,5	5,5	10,8
Кокэль (Алексеев, Гохман, 1970)	—	—	43,8	49,6	50,3	41,7	5,9	8,7
Чернигов (Алексеева, 1973) *	2,2	15,4	45,5	59,0	52,3	25,6	—	—
Сарай Бату (Яблонский)	—	11,4	38,6	53,3	50,0	24,8	11,4	10,5

\* Серия черепов из Чернигова датируется XI—XII вв.

до 30—35 лет. Общим для всех могильников явлением можно считать высокий процент женщин, умерших молодыми. Лишь в Улангоме в возрасте 30—35 лет умерло мужчин больше, чем женщин, что, возможно, объясняется боевыми потерями — на многих черепах из Улангома обнаружены боевые травмы<sup>6</sup>.

Исследователи не раз отмечали, что высокая смертность женщин в ранних возрастах может быть связана с различными родовыми осложнениями<sup>7</sup>. По-видимому, это относится и к женскому населению Сарая Бату. В некрополе города дважды обнаружены захоронения молодых женщин, с остатками скелета плода, находящегося в полости таза. В одном случае кости скелета плода лежали в анатомическом порядке. Удалось зафиксировать продольное положение плода, направленного головкой вниз. В другом — анатомический порядок скелета плода был нарушен. Не вызывает сомнений, что, скелет плода сохраняется в могилах далеко не всегда.

При сравнении с населением средневекового Чернигова обращает на себя внимание то обстоятельство, что жители Сарая Бату реже умирали в молодом возрасте и чаще доживали до старческого.

В табл. 4 сведены данные о продолжительности жизни взрослого населения Сарая Бату в сравнении с разновременными группами молдавского населения<sup>8</sup>. Процентное распределение разных возрастных групп умерших среди взрослого населения Сарая Бату напоминает картину, зафиксированную в Бранештах — молдавском могильнике периода позднего средневековья. Снова обращает на себя внимание

<sup>6</sup> Н. Н. Мамонова. Указ. раб.

<sup>7</sup> В. П. Алексеев. Палеодемография СССР; А. Г. Козинцев. Указ. раб.

<sup>8</sup> М. С. Великанова. Указ. раб.

Таблица 4

Распределение взрослых по возрастным категориям (в % от общего числа умерших старше 15 лет)

Возраст	Сарай Бату (конец XIV в.)	Бранешты (X—XI вв.)	Лимбарь (XII—XIV вв.)	Варатик (XVII—XIX вв.)
Juvenis	5,1	5,7	—	6,2
Adultus	45,1	50,9	39,6	29,2
Maturus	38,9	35,9	52,6	58,4
Senilis	10,9	7,5	7,8	6,2

Таблица 5

Связь типа погребального сооружения с возрастом захороненных мужчин

Тип погребального сооружения	N	Возраст		
		adultus	maturus	senilis
Склеп	13	4	3	6
Подбой	37	16	19	2
С деревянным перекрытием	12	2	10	—
Без перекрытия	24	12	11	1
Всего	86	34	43	9

Таблица 6

Связь типа погребального сооружения с возрастом захороненных в них женщин

Тип погребального сооружения	N	Возраст			
		Juvenis	adultus	maturus	senilis
Склеп	7	1	1	1	4
Подбой	20	2	12	5	1
С деревянным перекрытием	19	1	11	5	2
Без перекрытия	25	2	12	10	1
Всего	71	6	36	21	8

сравнительно высокий (даже по сравнению с Бранешты) процент жителей, доживших до старческого возраста.

Нам уже приходилось отмечать, что при исследовании погребального обряда мусульман столицы Золотой Орды отчетливо прослеживается глубокое социальное расслоение в среде горожан. Представителей социальных верхов города хоронили в богатых и, по-видимому, дорогостоящих кирпичных склепах, тогда как рядовых горожан — в простых грунтовых ямах или могилах с деревянным перекрытием<sup>9</sup>.

Среди погребенных в склепах можно чаще, чем в других типах могил, обнаружить индивидуумов, доживших до старческого возраста. Подсчеты, произведенные с применением коэффициента корреляции для качественных признаков, показали наличие статистически достоверной связи между признаками «склеп» и «senilis» как у мужчин, так и у женщин (табл. 5, 6).

В мужской группе между признаками «склеп» и «senilis» получена значимая статистически связь:  $\chi^2=20,98$ ,  $P<0,001$ . С возрастом «maturus» связь отрицательна:  $\chi^2=4,39$ ,  $P<0,05$ , а с возрастом

<sup>9</sup> Подробнее см. об этом: Л. Т. Яблонский. Типы погребального обряда на городских мусульманских некрополях Золотой Орды.—«Вестник МГУ», № 2, М., 1975.

«adultus» не достоверна. В женской группе, как и в мужской, имеется статистически достоверная положительная связь между признаками «склеп» и «senilis»:  $\chi^2=9,47$ ,  $P<0,01$ . В остальных случаях связь несущественная.

Таким образом, оказывается, что по сравнению с другими социальными группами населения Сарая Бату представители имущих слоев в среднем жили дольше. По сведениям демографов, существует высокая коррелятивная связь между социальной принадлежностью, условиями быта и труда и средней продолжительностью жизни<sup>10</sup>.

Можно предположить, что относительно высокая доживаемость до старческого возраста присуща лишь одной, а именно аристократической, группе населения города.

Таблица 7

**Распределение детских захоронений по возрастным группам**

Возраст (лет)	N	% от общего числа детей
До 0*	2	2,9
0—1	2	2,9
1—2	12	17,4
2—3	3	4,4
3—6	10	14,5
6—9	15	21,7
9—12	9	13,0
12—15	16	23,2
Всего	69	100,0

\* Эмбриональный период.

Средняя продолжительность жизни у мужчин Сарая Бату 41,5, у женщин — 36,0 лет<sup>11</sup>. Более высокую по сравнению с женщинами доживаемость у мужчин можно объяснить двумя причинами. Первая уже упоминалась — значительная смертность женщин в репродуктивном периоде, что несомненно отразилось и на показателе общей продолжительности жизни. Вторая заключается в том, что мужская серия из исследуемого некрополя включает, видимо, не всех умерших в этот период мужчин Сарая Бату: многие из них могли погибнуть в военных столкновениях, происходивших не только за пределами города, но и в центральной части государства. Все золотоордынские города лишены серьезных оборонительных сооружений. О спокойном образе жизни горожан свидетельствует и тот факт, что в процессе исследования палеоантропологического материала лишь дважды обнаружены следы боевых травм на костях, причем в одном случае края повреждения полностью облитерированы. Следовательно, травма была нанесена задолго до смерти человека. Кстати, боевые травмы на черепах и костях людей, захороненных и на других городских мусульманских некрополях Золотой Орды, встречаются редко. При этом приходится учитывать, что потери в результате боевых действий, как это видно на примере Улангомского могильника, в значительной мере понижают среднюю продолжительность жизни мужчин и сказываются на цифре средней продолжительности жизни взрослого населения в целом<sup>12</sup>.

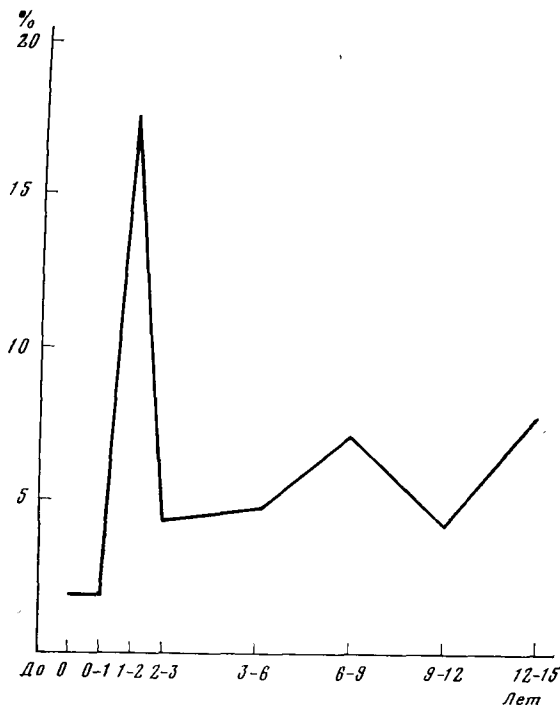
<sup>10</sup> С. А. Новосельский. Демография и статистика. М., 1978, с. 130.

<sup>11</sup> Средняя продолжительность жизни (доживаемость) получена через взвешенную среднюю арифметическую возрастных категорий. За средние по возрастным категориям приняты следующие значения: juvenis — 18 лет; adultus — 30 лет; maturus — 45 лет; senilis — 65 лет.

<sup>12</sup> Н. Н. Мамонова. Указ. раб.



Общая для популяции средняя продолжительность жизни вычислена с учетом захоронений детей разных возрастных групп (табл. 7). Наши данные трудно сопоставить с материалами по могильникам Улангом и Кокэль, так как авторы при определении возраста детей устанавливают разные границы возрастных групп. Тем не менее выявляется тенденция, характерная для некрополя Сарая Бату и Улангомского могильника. В обоих случаях наибольшее количество детей умерло в возрасте от 1 года до 2 лет. Между тремя и девятью годами процент умерших детей понижается и вновь возрастает к пубертатному



Распределение детей по возрастным группам  
(в % от общего числа умерших детей до 15 лет)

периоду (рисунок). Н. Н. Мамонова связывает закономерности частоты детской смертности по возрастам с особенностями физиологического развития детей<sup>13</sup>. Материалы некрополя Сарая Бату подтверждают это предположение.

В Сарая Бату средний возраст захороненных детей, не достигших половой зрелости, составляет примерно 7 лет. С учетом этой цифры средняя продолжительность жизни горожан Сарая Бату приближается к 32 годам<sup>14</sup>.

В табл. 8 приведены данные о средней продолжительности жизни в некоторых популяциях в сравнении с населением Сарая Бату.

Наиболее высокая продолжительность жизни отмечается у неолитического населения Украины. Этого уровня не достигают даже горожане Сарая Бату. Средневековые вятичи приближаются к населению эпохи бронзы Сапаллитепе. Несколько выше показатель средней продолжительности жизни у кривичей.

<sup>13</sup> Там же, с. 131.

<sup>14</sup> Напомню, что эта цифра примерно соответствует продолжительности жизни одного поколения в данной популяции.

## Сравнительные данные по продолжительности жизни в некоторых древних популяциях

Могильник или серия	♂	♀	Общая взрослая	С учетом детей
Неолитическое население Украи- ны (Алексеев, 1972)	42,9	39,7	41,8	—
Сапаллитепа (Ходжайов, 1977)	35	34	34,4	22,9
Кокэль (Алексеев, Гохман, 1970)	38,4	37,9	38,0	31,5
Вятчи (Алексеева, 1973)	36,3	35,2	35,9	—
Кривичи (Алексеева, 1973)	39,5	36,0	38,2	—
Сарай Бату (Яблонский)	44,5	36,0	39,1	32,0

По данным А. Г. Козинцева, средняя продолжительность жизни (с учетом детей) у тагарского населения равнялась 26—27 годам. Такие же показатели зафиксированы в средневековой Европе и в 20-е годы нашего века в Индии<sup>15</sup>.

Следует, по-видимому, признать, что население Сарая Бату отличалось довольно высокой продолжительностью жизни при сравнительно небольшом проценте индивидуумов, умиравших в детстве, и относительно частой доживаемостью до старческого возраста.

<sup>15</sup> А. Г. Козинцев. Указ. раб.



## ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

**С. И. Вайнштейн**

### **ФЕНОМЕН МУЗЫКАЛЬНОГО ИСКУССТВА, РОЖДЕННЫЙ В СТЕПЯХ**

Это был удивительный концерт. Дуэт необычных музыкальных инструментов, но исполненный... без инструментов, голосом одного солиста в безлюдной центральноазиатской степи, исполненный им «для себя», а, может быть, и для меня тоже. Прошло четверть века, но этот эпизод остался, пожалуй, одним из самых примечательных в длинной череде моих воспоминаний о путешествиях по Сибири.

Как-то летним вечером 1954 г. я и мой проводник Монгуш Алдын-оол возвращались верхом на лошадях в лагерь экспедиции в Центральной Туве. Позади был напряженный день работы с информаторами в отдаленном горном аале. Наш путь лежал по древней и загадочной «Дороге Чингисхана»<sup>1</sup>. Ее полотно, заметно возвышавшееся над степью, и, казалось, усыпанное мелким утрамбованным гравием, терялось вдаль в легкой синеватой дымке вечернего пейзажа. Степь быстро темнела, лишь горные хребты Саян, освещенные заходящим солнцем, торжественно и гордо пламенели на горизонте. Мой спутник, восседавший, как и я, на невысокой мохнатой лошадке местной породы, обычно веселый и разговорчивый, казался ушедшим в свои думы. Быть может, он вспоминал записанный нами в тот день рассказ старого чабана о прожитых им нелегких годах или мысленно представлял себе кипевшие в этих местах в давние времена битвы эпических богатырей, о деяниях которых мы слышали накануне из уст мудрого сегодого тувинского сказителя. Кто знает? Равномерный и привычный стук конских копыт я уже давно перестал замечать и тоже ушел в свои мысли. Мы торопились вернуться до ночи и все чаще пускали наших лошадей с рыси на галоп.

Но вот я услышал голос Алдын-оола — в такт скачке он запел тувинскую песенку, потом вдруг замолчал и... что это?! Я явственно различил странное одновременное звучание двух неизвестных мне музыкальных инструментов. Я тотчас повернулся в сторону Алдын-оола. Сомнений не было: слышалось горловое пение — то, что прежде я знал только по рассказам моих тувинских друзей. Скрытое сумерками лицо Алдын-оола было сосредоточено, рот слегка приоткрыт. Из глубины его груди лились удивительные и загадочные звуки, таинство которых как бы усиливалось окружающим нас волшебным пейзажем; лишь время от времени они прерывались для глубокого вздоха. Казалось, звуки слива-

<sup>1</sup> «Дорога Чингисхана», как удалось установить в результате наших раскопок 1958 г., была не дорогой, а огромным по протяженности средневековым оборонительным валом со сторожевыми башнями, связывавшим ряд крепостей и пересекавшим значительную часть Тувы с запада на восток. Сооружен он был уйгурами в VIII—IX вв. (См. С. И. Вайнштейн. Средневековые оседлые поселения и оборонительные сооружения в Туве. — «Уч. зап. Тувинского НИИ языка, литературы и истории», в. VII, Кызыл, 1959, с. 260—274).

ются с тускнеющими фиолетовыми и темно-оранжевыми красками Саян, со всей отходившей к ночному сну бескрайней степью. Да, это было горловое пение. Оно не было привычным для нас пением — можно было отчетливо различить звуки именно двух, а иногда как будто даже трех инструментов. В одном из них слышалась временами чарующая протяжная и нежная музыка флейты, другой инструмент нес низкие и тревожные гудящие звуки с металлическим оттенком и хрипотцой. В музыке «горлового оркестра» был напряженный ритм, четкая динамическая пульсация, синхронно сопровождающая бег лошади Алдын-оола. Звучание этого «оркестра» то резко усиливалось, напоминая звон фанфар, то ослабевало, но постоянно в нем присутствовали ритмы скачущего всадника.

Все это воспринималось как чудо, как прекрасное и неожиданное воздаяние за этнографические труды наши! Появилось острое желание запомнить эти минуты, все, что с ними связано. Внимательно слушая пение, я как-то по-особенному чутко оглядел уже совершенно потемневшую степь, и яркие россыпи звезд на иссиня-черном небе, и видневшиеся вдали желтенькие огоньки небольшого аала, за которым располагался наш невидимый еще лагерь. И захотелось мне тогда надолго навсегда запомнить и это удивительное пение, вероятно очень древнее, как древни были изучавшиеся мною тогда памятники, и эту шуршавшую под копытами загадочную «Дорогу Чингисхана», и эти пряные запахи ночной степи, и только что минувшие «рериховские» краски гор.

Прошли годы. С тех пор тувинское горловое пение не только получило известность у нас в стране и за ее пределами, но даже, можно сказать, стало популярным. Мне с той давней поры не раз приходилось слышать его и в исполнении немолодых уже чабанов у очагов задымленных юрт, и у костров на открытых ветру горных пастбищах, и на концертах прославленных тувинских артистов в Кызыле и в столичном Дворце Съездов, по Всесоюзному радио и телевидению. Слышать их у себя дома — для этого достаточно поставить на проигрыватель диск. Но всякий раз при звуках горлового пения, я, конечно же, вспоминаю тот, теперь уже такой далекий концерт в степи.

Горловое пение, покоряющее слушателей особой красотой своего необычного звучания, представляет большой интерес для ученых — этнографов, музыковедов и, как читатель узнает ниже, даже для анатомов и физиологов. С этим феноменальным видом вокального искусства связаны две тайны. Первая. Как удастся одному человеку при помощи голосового аппарата одновременно исполнять две различные музыкальные партии? Вторая. Почему из всех народов мира горловое пение известно лишь тюрко-монгольским народам, связанным своим происхождением со степями Центральной Азии, а среди них только тувинцам (у них оно наиболее развито), алтайцам, хакасам, башкирам и монголам.

Прежде чем обратиться к этим проблемам, остановимся на том, что уже известно о горловом пении. Впервые сведения о нем (по тувинским материалам) были опубликованы в 1900 г. сосланным в Сибирь русским революционером Е. К. Яковлевым<sup>2</sup>. Затем они были дополнены известным исследователем Центральной Азии Г. Е. Грумм-Гржимайло<sup>3</sup>, который писал, что у тувинцев можно отметить «три формы вокальной музыки: 1) текст песни доминирует над музыкальным элементом, 2) текст вовсе отсутствует (песни без слов) и голос, аккомпанируемый инструментом, исполняет роль ргима и 3) смешение этих двух родов пения». «Своеобразное впечатление, производимое „пением без слов“, —

<sup>2</sup> Е. К. Яковлев. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900, с. 113.

<sup>3</sup> Г. Е. Грумм-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край, т. III, в. I, Л., 1926, с. 107—108.

писал далее Грумм-Гржимайло,— не передается словами». По его словам, эти «таинственные звуки», сопровождающиеся игрой на двуструнном музыкальным инструменте,— топшулуре, обрывались совершенно неожиданно<sup>4</sup>.

Первые записи тувинской народной музыки, в том числе горлового пения, были сделаны в 1909—1920 гг. А. В. Анохиным — известным алтайским краеведом, фольклористом и композитором. А. В. Анохин зафиксировал образцы горлового пения также у алтайцев, хакасов, башкир и монголов, но большая часть его записей не опубликована. Краткие сведения о горловом пении у восточных тувинцев были собраны мною в 1950-е годы<sup>5</sup>. Наиболее полное исследование этого явления тувинской культуры предпринял советский композитор А. Н. Аксенов, монография которого, посвященная тувинской народной музыке, вышла в середине 60-х годов. В ней дана антология жанров народной песни и инструментальной музыки; большое место уделено также исследованию тувинского горлового пения<sup>6</sup>.

Музыковед Л. Лебединский описал и нотировал образцы горлового пения (*узляу*) у башкир<sup>7</sup>. Он, как и его предшественники, обратил внимание на необычность и необъяснимую загадочность этого вида народного музыкального искусства. «Неестественно,— писал он,— что человек берет два звука одновременно. Неестественны сами тембры узляу как остинатного (т. е. повторяющегося.— С. В.) звука, так и звуков верхнего регистра; неестественна необходимость длительно задерживать дыхание». Он же высказал предположение, что в горловом пении прослеживаются следы шаманства<sup>8</sup>.

Общее название горлового пения — *хомей* (точнее, *хёёмёё*), близкое к монгольскому *хёёмиилёх* (вероятно, от монгольского *хёёмий* — «горло»). Однако этот термин, как общее название горлового пения, употребляется лишь в Южной Туве, в остальной же части республики им называют только один из стилей такого пения.

Каковы же основные черты тувинского горлового пения? Для тувинского двухголосного горлового пения характерно одновременное исполнение определенной мелодии (обертоны) и постоянно повторяющихся (остинатных) звуков различной высоты и тембра. По своим мелодическим особенностям и исполнению оно делится на четыре стиля.

Стиль *каргыраа* считается сумрачным, суровым. Певец старается петь в самом низком регистре, на который он способен. Характерно преобладание низких остинатных звуков, временами напоминающих хрип, что и дало название стилю (*каргыраар* — «хрипеть»). Звук этот сходен по тембру с низким регистром валторны. Он извлекается при полукрытом рте на одном дыхании, причем у разных исполнителей высота звука колеблется в пределах четырех начальных звуков большой октавы. Обертоны, образующие мелодию этого стиля, по характерному для них тембру «напоминают звучание свирели»<sup>9</sup>.

Стиль *борбаннадыр* требует от певца более мягкого и «бархатистого» исполнения. Для него характерно чередование исполнения на прерывистом и непрерывном дыхании, что и вызвало название стиля, означающее «петь с перекатом» (*борбаннар* — «перекачиваться»). Опорный остинатный звук, извлекающийся при почти вплотную сомкнутых губах певца, А. Н. Аксенов сравнивал по тембру со звучанием бас-кларнета.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> См. С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тодзинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961, с. 155.

<sup>6</sup> А. Н. Аксенов. Тувинская народная музыка. М., 1964, с. 54—62.

<sup>7</sup> Л. Лебединский. Искусство узляу у башкир.— «Советская музыка», 1948, № 4; его же. Башкирские народные песни и наигрыши. М., 1962, с. 147—149.

<sup>8</sup> Л. Лебединский. Искусство узляу у башкир, с. 50—51.

<sup>9</sup> А. Н. Аксенов. Указ. раб., с. 55.

Сопровождающая мелодия здесь менее звонкая и более мягкая, чем в стиле каргыраа, и напоминает по тембру флажолеты альты и виолончели. В ряде районов Тувы этот стиль называют *хомей*.

Стиль *сыгыт* можно считать, пожалуй, самым радостным, светлым и ярким в горловом пении. В этом стиле обычная песенная мелодия, звучащая в низком регистре, чередуется с двухголосным горловым пением. При этом на фоне низкого гортанного звука исполняется прерывистая звонкая свистящая в самом высоком регистре трель, напоминающая игру флейты. Отсюда и название стиля — *сыгыт* (вероятно, от *сыгы* — «свист»). Таким образом, для этого стиля характерно чередование одноголосного пения в низком регистре с двухголосным в низком и высоком регистрах одновременно. При этом одноголосная мелодия поется со словами любой песни.

В стиле *эзенгилээр*, название которого можно перевести как «стремной» (*эзенги* — «стремя»), поют обычно во время верховой езды. Именно в этом стиле пел мой проводник Алдын-оол четверть века назад в тувинской степи.

Как удалось установить А. Н. Аксенову, тувинский стиль эзенгилээр по характеру извлечения звуков и по тембру «поразительно близок к образцам башкирского горлового пения узляу; эти последние отличаются от тувинского горлового пения стиля эзенгилээр только национально своеобразной мелодикой»<sup>10</sup>. Любопытно, что если исполнение ведется в этом стиле не во время верховой езды, а в любой другой ситуации, например в юрте, то поющий сопровождает своеобразную динамическую пульсацию мелодии ритмическими взмахами руки, подражающими ритму движений скачущего коня.

Искусством горлового пения владеют лишь мужчины, оно как бы передается по наследству от отца к сыну, причем обучение начинается еще в детстве.

Умением исполнять все четыре стиля отличаются лишь немногие виртуозы. Большинство же певцов знают только один-два стиля. Техника горлового пения в стиле борбаннадыр очень близка стилю каргыраа, поэтому один и тот же певец может петь в двух стилях. Причем он может неожиданно, как это уже отмечал А. Н. Аксенов, начать пение в стиле борбаннадыр, в середине исполнения перейти на стиль каргыраа, а в конце вновь возвратиться к борбаннадыр.

Горловое двухголосное пение, как правило, сопровождается игрой на тувинских народных музыкальных инструментах и сочетается с исполнением песен. Особенно часто для сопровождения горлового пения применяются такие инструменты, как *игил*, *топшулур*, *бызаанчи*<sup>11</sup>.

Народная музыка тувинцев, как и многих других народов Азии, основана на пентатонике, т. е. на звуковой системе, содержащей пять звуков разной высоты в пределах октавы. Инструментальная музыка была двухголосна (*игил*) и одноголосна (*топшулур*, *бызаанчи* и др.).

Кроме этих инструментов, у тувинцев был очень распространен *хомус* — губной варган (железный — *темир-хомус* и деревянный — *ыяш-хомус*). При игре на губном варгане резонатором, как известно, служит рот исполнителя. На *темир-хомусе* играли в основном девушки и женщины, на *ыяш-хомусе* — мужчины. На *хомусе* исполняются разнообраз-

<sup>10</sup> А. Н. Аксенов. Указ. раб., с. 62.

<sup>11</sup> *Игил* — двуструнный смычковый инструмент, его корпус изготовляли из деревянного ящика, струны — из конского волоса. Смычок напоминал лук с тетивой из конских волос. Мелодия исполнялась на одной струне, вторая струна служила для сопровождения. *Топшулур* — двуструнный щипковый музыкальный инструмент, напоминающий балалайку; струны из конского волоса. *Бызаанчи* — четырехструнный инструмент с несъемным смычком. Корпус обычно изготовлен из коровьего рога, открытую часть которого обтягивали кожей, служившей декой. Струны — из кишок, реже металлические. Тетива смычка состояла из двух волосяных прядей, продевавшихся между струнами.



На высокогорном пастбище мне удалось услышать горловое пение. Чабан поет под аккомпанемент бызаанчи. Западная Тува, 1957 г.

ные мелодии, очень близкие, как отметил А. Н. Аксенов, по своему стилю к горловому пению.

В основе тувинской инструментальной народной музыки лежит вокальная мелодия. Песенный же фольклор тувинцев очень богат; все песни были одноголосны; они, как и горловое пение, нередко сопровождались игрой на музыкальных инструментах.

Горловое пение очень любимо тувинцами. Владевшие им пели в длительных поездках верхом «для себя» и долгими осенними и зимними вечерами для собравшихся в юрте родных и соседей по аалу. Особенно ценили и любили тувинцы виртуозных исполнителей. Но мастеров такого пения было крайне мало. Еще Г. Е. Грумм-Гржимайло отмечал, что хомей в Тувинской земле «далеко не обычное явление; этот род пения — специальность особых мастеров этого дела, которые путем долговременной практики выработали у себя способность управлять диафрагмой, что и обеспечивает им возможность вводить в легкие новый запас воздуха, если не по закончании музыкальной фразы — выражение, которое к этого рода „пению без слов“ не применимо, то после достаточно продолжительного периода; все же остальные сойоты (тувинцы. — С. В.) поют обычным образом, причем центр тяжести песни лежит в ее тексте, музыкальный же и ритмический элементы лишь дополняют создаваемую им картину»<sup>12</sup>.

Таких мастеров, а они обычно были известны далеко за пределами своего аала, приглашали на сумонные и хошунные праздники. Они, как и искусные исполнители эпических сказаний и как инструменталисты, участвовали в специальных состязаниях, которые нередко продолжались до глубокой ночи, а иногда и несколько дней и ночей. Отметим, что отдельные, впрочем очень немногие, сказители сочетали исполнение эпических произведений (речитативом, позволявшим ритмизировать прозаический текст) с горловым пением.

Надо сказать, что до революции знатные тувинцы сами избегали петь, полагая, что это занятие достойно лишь черни. Г. Е. Грумм-Гржимайло писал в связи с этим, что у тувинцев «поет только черная

<sup>12</sup> Г. Е. Грумм-Гржимайло. Указ. раб., с. 108.

кость, высший же класс сойотского населения считает, по-видимому, пение занятием, роняющим его в глазах народа, и врожденную любовь к музыке удовлетворяет путем приглашения к себе певцов-любителей, которые преимущественно по вечерам, под аккомпанемент одного или нескольких струнных инструментов и услаждают слух как их, так и их домохозяев»<sup>13</sup>.

Лучших певцов, отличившихся в состязаниях, тувинские нойоны старались держать при своем дворе, а некоторым даже присваивали звание *хаа* (мелкий придворный чиновник), что обязывало их и услаждать слух своего покровителя, и прислуживать ему.

Ныне известные мастера горлового пения выступают, как говорилось выше, не только в Туве, но также в Москве, Ленинграде и других городах нашей страны. Есть среди них и самостоятельные певцы. В этом отношении показательно содержание одного из сравнительно недавно выпущенных дисков фирмы «Мелодия», посвященного тувинской народной музыке. В него наряду с записями профессиональных артистов (Сат Манчакай, М. Дакпай и др.) включены пять горловых песен в стиле сыгыт и борбаннадыр, великолепно исполненных под собственный аккомпанемент на топшулуре Ооржаком Хунаштаар-оолом — чабаном совхоза «Алдын-Маадыр» Дзун-Хемчикского района. Здесь же песня в стиле сыгыт, исполненная Кара-Сал Ак-оолом — плотником совхоза «Чира-Бажы» этого же района.

В наши дни в Тувинской АССР наиболее популярны такие певцы, как уже упоминавшийся Ооржак Хунаштаар-оол, лауреат 7-го Всемирного конкурса ЮНЕСКО, Ак-оол Кара-сал, заслуженный артист Тувинской АССР, Куулар Сергей, лауреат конкурса «Золотых певцов» в ВНР, чабан совхоза им. Ленина Овюрского района, а также преподаватель Кызылского училища искусств Очур Дмитрий и житель с. Хандагайты Овюрского района Монгуш Валерий.

Мы уже отмечали, что «механика» горлового пения долгое время оставалась неразгаданной, хотя и было сделано несколько попыток так или иначе объяснить ее.

А. Н. Аксенов, пытаясь решить эту тайну, сопоставил горловое пение со звучанием хомуса (губной варган) и пришел к выводу, что оно поразительно близко к нему и по музыкальному стилю, и по характеру звучания. Оба эти вида тувинского музыкального искусства, считал Аксенов, основаны на одной общей технике образования мелодических звуков; они различаются только по технике оstinатной опоры мелодии. Мелодические звуки в горловом пении точно так же, как и при игре на хомусе, «являются обертонами низкого опорного звука, выделяемыми из него изменениями объема полости рта по принципу резонаторов Гельмгольца, но при игре на хомусе низкий опорный звук извлекается вибрацией язычка этого инструмента, а при горловом пении — особым приемом напряжения голосовых связок»<sup>14</sup>. Аксенов подчеркивал, что сопоставление техники горлового пения с техникой игры на хомусе может объяснить тайну исполнения двухголосия одним певцом. Он считал, что при горловом пении исполнитель выводит только один низкий оstinатный звук, богатый высокими обертонами; «обертоны, образующие мелодию, — писал Аксенов, — выделяются из этого непрерывающегося звука изменениями объема полости рта тем же самым способом, как и при игре на хомусе»<sup>15</sup>. Вместе с тем он подчеркивал, что мелодические возможности горлового пения несравненно богаче, чем при игре на хомусе: из хомуса можно извлечь оstinатный звук только одной неизменной высоты и одного неизменного тембра, а при горло-

<sup>13</sup> Г. Е. Грумм-Гржимайло. Указ. раб., с. 113—114.

<sup>14</sup> А. Н. Аксенов. Указ. раб., с. 54.

<sup>15</sup> Там же.



вом пении исполнитель извлекает из голосовых связок несколько чередующихся остинатных звуков различной высоты и выделяет из каждого такого звука обертоны, образующие мелодию<sup>16</sup>. Наблюдения и мысли Аксенова представляют несомненную ценность, однако окончательное выяснение этой загадочной проблемы, как оказалось, лежало в несколько иной плоскости, и читатель сможет познакомиться с опытом ее решения в публикуемой ниже статье Б. П. Чернова и В. Т. Маслова. Это решение является несомненным открытием в области исследований, лежащих на стыке музыковедения и анатомии человека.

Но вторая из проблем, связанных с горловым пением, проблема историко-этнографическая, остается поныне загадочной. Она включает такие интересные вопросы: когда и где мог зародиться этот любопытнейший феномен музыкального искусства народов мира и почему известен он только у четырех живущих по соседству тюрко-монгольских народов Южной Сибири и Центральной Азии и еще у одного тюрко-язычного народа, но живущего за тысячи километров от них в Восточной Европе?

Прежде всего отметим, что горловое пение можно отнести к числу тех специфических явлений культуры, распространение которых в прошлом вне реальных этнических связей было крайне маловероятно. И потому оно может служить весьма важным признаком именно таких (а не только культурных) взаимодействий. Возможности распространения горлового пения вне этнических связей отдельных народов, в отличие, скажем, от распространения орнаментальных комплексов, форм одежды, типов жилища и т. п., были очень невелики, так как обучиться этому весьма сложному искусству можно было только с раннего детства в семье. Вопросы, связанные со значением в этногенетических исследованиях отдельных специфических черт культуры, наименее поддающихся межэтнической диффузии, рассматривались уже Ю. В. Бромлеем и автором этих строк в совместном докладе «Этнос и культура», прочитанном в 1973 г. на научной сессии в Самарканде. В нем, в частности, отмечалось, что для выделения этнических общностей прошлого и их этногенетических связей «наиболее существенны те специфические черты культуры, которые наименьшим образом поддаются межэтнической диффузии, причем особенно важно разграничение передачи культуры на основе зрительной и устной традиции»<sup>17</sup>.

Для всестороннего и исчерпывающего решения интересующей нас проблемы имеющегося фактического материала все же недостаточно. Так, например, необходимо еще тщательно проверить, нет ли каких-то следов традиций этого вида музыкальной культуры у других тюрко-монгольских народов, и прежде всего у бурят, калмыков, киргизов, казахов и др. Что же касается Монголии, то всем ли этнотерриториальным группам монголов оно известно? Пока в литературе таких сведений нет, но будем надеяться, что этнографы и музыковеды обратят внимание на это и соберут недостающий материал.

Если исходить из, по-видимому, вполне реального факта, что, кроме отмеченного выше круга народов, горловое пение и его традиции более нигде не известны, то становится весьма вероятным, что формирование этой традиции было связано с кочевым тюркоязычным скотоводческим населением Азии. Почему все-таки связано с тюркской, а не с монгольской средой? Для такого вывода есть определенные основания. У монголов горловое пение значительно менее развито, чем у тувинцев, в нем, в частности, не выявлено нескольких различных стилей такого пения,

<sup>16</sup> Там же, с. 54—55.

<sup>17</sup> См. И. М. Семашко, З. П. Соколова. Сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований 1972 г.—«Сов. этнография», 1973, № 5, с. 142.

столь характерных для вокального искусства их тюркоязычных соседей<sup>18</sup>, оно неизвестно и этногенетически связанным с монголами бурятам и калмыкам. Таким образом, есть все основания полагать, что горловое пение было заимствовано, как и ряд других форм культуры, монголами от их тюркоязычных соседей, живущих в Южной Сибири, с которыми у них были, как это ныне твердо установлено, не только культурные, но и глубокие и древние этнические связи.

То, что горловое пение известно башкирам, может рассматриваться как одно из свидетельств его большой древности. В составе башкир, как показали исследования Р. Г. Кузеева в области этногенеза этого народа, имеются древнетюркские и в меньшей мере древнемонгольские этнические компоненты, связанные своим происхождением с тюркской средой Центральной Азии и Саяно-Алтая 1 тысячелетия н. э.<sup>19</sup> В состав башкир вошли тюркские по происхождению группы уйгур, тумат и др., известные также среди народов Саяно-Алтая, в том числе тувинцев<sup>20</sup>. В прошлом эти группы, вероятно, были этнически связаны с древними уйгурами, в той или иной мере вошедшими в состав всех тех народов, у которых теперь фиксируются традиции горлового пения. Если его традиции у башкир восходят к тем компонентам в их этногенезе, которые связаны с древнетюркскими группами, вышедшими из Центральной Азии и Саяно-Алтая (а это, пожалуй, единственно возможное объяснение), то возникновение горлового пения следует отнести ко времени не позже второй половины 1 тысячелетия. По-видимому, ареал возникновения и первоначального распространения горлового пения был очень узок и связан лишь с одной из этнических групп, населявших горно-степные районы Саяно-Алтая, а потому и существует эта традиция далеко не у всех тюрко-монгольских народов, ее нет даже у якутов и киргизов, этногенетически, по всей вероятности, связанных с населением Саяно-Алтая. Наконец, то обстоятельство, что горловое пение наиболее полно развито у тувинцев, позволяет с достаточным основанием предположить, что этот удивительнейший вид народного искусства возник первоначально в Саяно-Алтае у древних кочевников горно-степных районов бассейна Верхнего Енисея, т. е. в том ареале, где уже в 1 тысячелетии жили древнетюркские племена — непосредственные предки тувинского народа<sup>21</sup>.

Мы высказали лишь некоторые соображения относительно возникновения и истории распространения горлового пения. Однако ряд вопросов остался невыясненным. Феномен музыкального искусства, рожденный в степях, еще ждет дальнейших исследований.

<sup>18</sup> Сведения о горловом пении у монголов получены от музыковеда Э. Е. Алексеева, изучавшего монгольскую народную музыку, за что приношу ему искреннюю благодарность.

<sup>19</sup> Р. Г. Кузеев. Происхождение башкирского народа. М., 1964, с. 427 и сл., 507—508.

<sup>20</sup> Там же. О связях предков башкир с народами Южной Сибири свидетельствуют и многочисленные параллели в сфере материальной культуры, в частности в пище, различных формах утвари и др. (С. Н. Шитова, Р. Г. Гаделгареева. Злаки в повседневной, праздничной и обрядовой пище башкир в конце XIX — начале XX в. — «Хозяйство и культура башкир в XIX — начале XX в.», М., 1979, с. 112 и сл.; С. Н. Шитова. Утварь из кожи у башкир. — Там же, с. 164 и сл.).

<sup>21</sup> См.: С. И. Вайнштейн. Очерк этногенеза тувинцев. — «Уч. зап. Тувинского НИИ языка, литературы и истории», в. V, Кызыл, 1957, с. 178—214; его же. Происхождение и историческая этнография тувинского народа. Автореф. докт. дис. М., 1969, с. 8—15.

**В. Т. Маслов, Б. П. Чернов**

### **ТАЙНА «СОЛЬНОГО ДУЭТА» \***

Живой музыкальный инструмент — певческий голос, многие годы являвшийся акустической и особенно физиологической тайной, и по сей день таит множество загадок.

Источник голоса — область верхних дыхательных путей. Еще замечательный греческий ученый Гиппократ (V в. до н. э.) считал, что при повреждении дыхательного горла голос у человека исчезает.

Римский врач и анатом Гален первый указал на то, что при звучании щель между голосовыми складками сужается, а при вдохе — расширяется.

Длительное время ученым не представлялось возможности наблюдать движения голосовых складок. Гортань, в которой находятся голосовые и вестибулярные складки, расположена глубоко в глоточной полости, куда свет не проникает. Да и увидеть движения голосовых складок под углом  $90^\circ$  просто невозможно.

До второй половины XIX в. изучением голосовой функции занимались анатомы. В 1846 г. французский ученый и вокальный педагог Мануэль Гарсия изобрел ларингоскоп, позволивший увидеть движения голосовых складок. Это изобретение послужило толчком для развития науки о речевом и певческом голосе человека. Выяснилось, что поток выдыхаемого воздуха обеспечивает колебательное движение голосовых складок, которое и создает звуковую волну (рис. 1). Ложные голосовые складки при этом разведены и не мешают образованию звука.

Вопрос о том, как достигается двухголосная фонация, каков физиологический механизм ее, до последнего времени оставался открытым.

В апреле 1975 г. по инициативе Министерства культуры Тувинской АССР и ректората Новосибирской консерватории авторами данной статьи было проведено исследование физиологического механизма гортани тувинских певцов.

Первое же обследование показало, что у певцов анатомических отклонений от физиологической нормы нет. Но при двухголосной фонации глазам исследователей открылась неизвестная для науки о человеческом голосе картина: голосовые складки были совершенно закрыты неизвестной преградой. Обычно при речи и пении голосовые складки видны в сомкнутом состоянии. Появившаяся при двухголосном пении вторая преграда образована вестибулярными (ложными) складками. Сформированное ею свистковое отверстие (1—1,5 мм, рис. 2) и является механизмом зарождения второго высокого свистящего голоса, который приобретает фиоритурный характер за счет быстрых движений языка в верхнепереднем направлении к корням зубов. Поэтому при двухголосной вокализации одновременное пение с текстом исключено.

\* Авторы данной статьи — методист вокальной кафедры Новосибирской консерватории Б. П. Чернов и городской фониатр Новосибирска В. Т. Маслов.

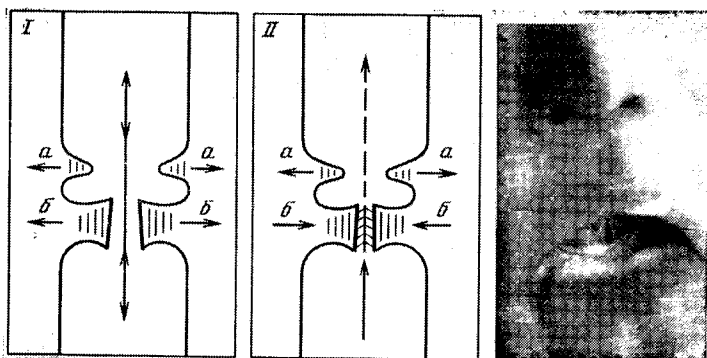


Рис. 1. Схема работы голосового аппарата, составленная на основе рентгенограмм I — при вдохе вестибулярные (а) и голосовые (б) складки разведены, проход для воздуха свободен; II — при речи и пении преграда, образованная в результате смыкания голосовых складок, обеспечивает появление звука. Видна сомкнутая голосовая щель; вестибулярные складки разведены. Справа — фотография сомкнутой голосовой щели при фонации

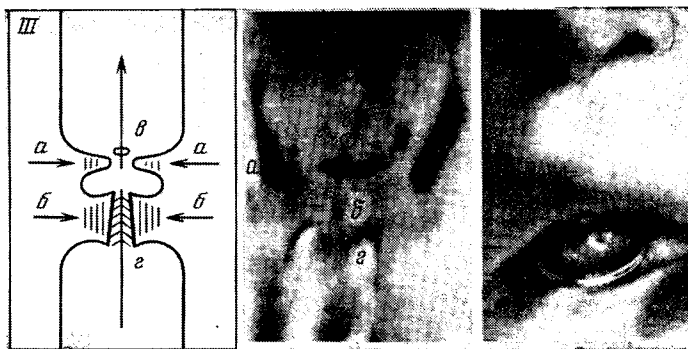


Рис. 2. Схема работы голосового аппарата при двухголосном пении

III — сомкнутые вестибулярные складки образуют круглое отверстие (а), обеспечивающее появление второго свистящего звука; сомкнутые голосовые связки (б) не видны. Вертикальные стрелки показывают направление движения воздуха

В центре — фотография рентгенограммы двухголосной фонации: а — вестибулярные складки, б — голосовые складки, в — место свисткообразного отверстия, з — трахея. Справа — фотография свисткового отверстия

Первая схема работы голосового аппарата составлена в апреле 1975 г., а в октябре, при помощи сконструированной системы зеркал, она зафиксирована документально в фотографиях и на киноплёнке. Исследование было продолжено в научных учреждениях Ленинграда: ЛорНИИ и Военно-медицинской академии им. С. М. Кирова. В феврале 1976 г. в этих учреждениях с помощью новейшей кинорентгелетелевизионной аппаратуры были произведены рентгелетелевидение, видеоманитная запись, сняты рентген-кинематографические фильмы. Все выводы первоначального обследования подтвердились.

В мае 1978 г. в Хакасии были обследованы певцы, владеющие хай — горловой манерой пения<sup>1</sup>. Нам удалось зафиксировать еще один специфический, неизвестный до сих пор механизм одновременного участия в фонации голосовых и вестибулярных складок. Характерной особенностью движений гортани при хакасском горловом пении является формирование второй преграды вестибулярными складками с отверстием совершен-

<sup>1</sup> Чаще всего горловым пением хай сопровождается исполнение эпических сказов; пение как бы усиливает воздействие этих сказов на слушателей.

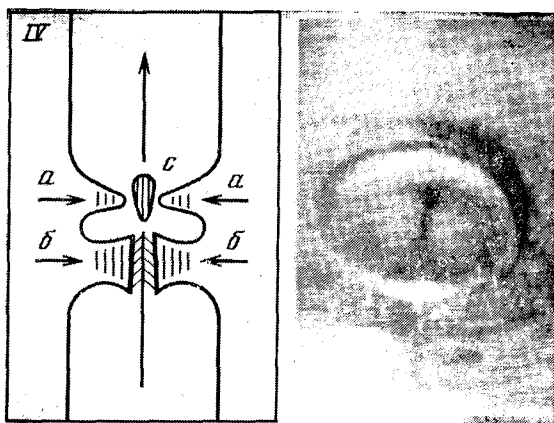


Рис. 3. Схема работы голосового аппарата при одноголосном горловом пении

IV — вестибулярные складки (а) образуют каплевидное отверстие (с), через которое просматриваются сомкнутые голосовые складки (б). Справа — фотография каплевидного отверстия вестибулярных складок при хакасском горловом пении хай

но другой конфигурации. Через это каплевидное отверстие диаметром 3—5 мм просматриваются сомкнутые голосовые складки (рис. 3).

Нами были сделаны фронтальные рентгенограммы. При пении манерой хай вторая преграда голосовых складок хорошо видна через отверстие вестибулярных. Этот механизм двойной преграды характерен для всех видов исследованного горлового пения. Отличительной особенностью в каждом отдельном случае являются форма отверстия и степень активности входа в гортань.

Таким образом, нами обнаружен неизвестный для науки о человеческом голосе механизм формирования двух фонационных преград, позволяющих слышать в спектре человеческого голоса одновременно два звука различной высоты.

В процессе изучения физиологии гортани мы ознакомились частично и с народной методикой обучения горловому пению. Этот вопрос требует специального тщательного исследования. В наши дни певцы, владеющие искусством горлового пения, как правило, люди среднего возраста и пожилые. Так, в Хакасии насчитывается около тридцати певцов, возраст которых от 55 до 85 лет; молодых певцов, умеющих петь в этой манере, в автономной области нет.

В последние годы все чаще поднимается вопрос о необходимости обучения искусству горлового пения. В апреле 1976 г. в Кызыле на расширенной встрече творческой общественности с представителями Министерства культуры и Обкома КПСС, было предложено создать в самостоятельных коллективах кружки горлового пения для детей и юношей под руководством мастеров тувинского двухголосия. Однако серьезное обучение горловому пению пока не налажено. Видимо, настало время принять срочные меры, чтобы сохранить для будущих поколений этот уникальный, единственный в мире вид певческого народного искусства.

## ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА НА XIV ТИХООКЕАНСКОМ НАУЧНОМ КОНГРЕССЕ

Тихоокеанская научная ассоциация (ТНА), основанная в 1920 г., играет заметную роль в жизни стран бассейна Тихого океана. Главными задачами этой ассоциации, как гласит ее устав, являются, во-первых, «поощрение сотрудничества в изучении научных проблем, связанных с Тихоокеанским регионом, в особенности тех, которые касаются процветания и благосостояния народов этого региона», и, во-вторых, «укрепление мирных связей между народами и содействие развитию чувства братства между учеными всех тихоокеанских стран». Руководящий орган ТНА — Тихоокеанский научный совет, в который входят представители стран-членов. Наша страна представлена в этой ассоциации Академией наук СССР.

ТНА раз в четыре года созывает Тихоокеанские научные конгрессы. Первый такой конгресс состоялся в 1920 г. в Гонолулу (Гавайские острова), где с тех пор при музее Бернис Пауахи Бишоп и находится постоянный секретариат ассоциации. В промежутках между конгрессами ТНА осуществляет свою деятельность через постоянные комитеты по различным отраслям науки, проводит межконгрессные совещания, сотрудничает с другими научными организациями, способствует проведению исследований в Тихоокеанском регионе. В странах-членах текущую работу ведут национальные комитеты ТНА. В нашей стране этот комитет действует при Президиуме АН СССР.

XIV Тихоокеанский научный конгресс происходил в Хабаровске с 20 августа по 1 сентября 1979 г. Это был первый конгресс ТНА, проведенный в социалистической стране. В его работах приняли участие более 1700 ученых из 46 стран, преимущественно бассейна Тихого океана, а также ряда других азиатских и европейских государств. Наиболее широко были представлены на конгрессе советские ученые. Среди зарубежных делегаций самые многочисленные были из США (134 чел.) и Японии (124 чел.). Большие группы ученых приехали из Канады, Австралии и Филиппин. Сравнительно слабо были представлены страны Латинской Америки и Океании. На конгресс прибыли делегаты из европейских социалистических стран, МНР и КНДР. Впервые в Тихоокеанском научном конгрессе участвовали ученые Социалистической Республики Вьетнам; ее делегация насчитывала 25 человек.

Торжественное открытие конгресса состоялось 20 августа в Хабаровском Дворце спорта. На нем были оглашены приветствия, поступившие от Советского правительства, а также от ООН и других международных организаций, были вручены награды, присужденные советом ТНА.

Конгресс проходил под девизом «Природные ресурсы Тихого океана — на благо человечества». С докладом на эту тему на открытии конгресса выступил его президент акад. А. В. Сидоренко, который в период подготовки и проведения этого международного научного форума был также президентом ТНА. 21 августа на пленарных заседаниях, продолжавшихся во Дворце спорта, было заслушано восемь докладов советских и иностранных ученых, посвященных ключевым проблемам научных исследований и международного сотрудничества в бассейне Тихого океана. 22 августа работал Генеральный симпозиум «Научные основы рационального использования и охраны природной среды Тихоокеанского региона». Одновременно начались заседания секций и симпозиумов, происходившие в помещениях хабаровских вузов и техникумов.

Структура конгресса отражала структуру ТНА. Представленные на него доклады были распределены между 14 комитетами: А. Охрана и защита окружающей среды; В. Твердая оболочка земли; С. География; D. Экосистемы Тихоокеанских островов (комитеты С и D большинство заседаний провели совместно); F. Морские науки; G. Коралловые рифы; H. Ботаника; I. Лесоводство; J. Науки о пресной воде; K. Энтомология; L. Социальные и гуманитарные науки; N. Питание; O. Научные связи и образование. Уже простой перечень этих комитетов показывает, насколько многообразной была программа XIV Тихоокеанского научного конгресса. В составе каждого комитета действовали по несколько симпозиумов. В крупных комитетах симпозиумы группировались еще по секциям. Всего на конгрессе работали 93 симпозиума, на которые было вынесено около 1500 докладов.

Комитет «Социальные и гуманитарные науки» состоял из 4 секций (социально-политической, экономической, этнокультурной и лингвистической), делившихся на 10 симпозиумов. Наиболее крупной была секция «Этнокультурные проблемы изучения народов Тихоокеанского региона» (руководители — акад. А. П. Окладников и Д. Д. Тумаркин). На ее пленарном заседании и заседаниях ее пяти симпозиумов были заслушаны и обсуждены 94 доклада. Поскольку работа этой секции представляет наибольший интерес для этнографов и ученых смежных специальностей, мы уделим ей основное внимание в нашем обзоре<sup>1</sup>.

На пленарном заседании секции выступили четверо ученых. Акад. А. П. Окладников (СССР) в докладе «Палеолит Дальнего Востока» рассказал об открытии древнейших культур на территории Приморья и Приамурья и высказал интересные соображения по поводу их соотношения в пространстве и во времени. Канадская исследовательница Ф. Икэва-Смит проследила в своем докладе эволюцию технологических традиций в позднем плейстоцене и раннем голоцене Японии. Р. У. Форс и М. Т. Форс (США) в докладе «Устойчивость традиционных систем обмена на микронезийских островах Палау» проанализировали зависимость различных форм обмена от экологических и социально-экономических факторов. Этнокультурному развитию народов Крайнего Северо-Востока Азии за последние два десятилетия был посвящен доклад советского ученого И. С. Гурвича.

Большой резонанс имела работа симпозиума «Судьбы малых народов Тихоокеанского региона в условиях современных социо-культурных и политических изменений» (конвинеры — И. С. Гурвич и Д. Д. Тумаркин)<sup>2</sup>. На заседаниях этого симпозиума, помимо его участников, присутствовало много других делегатов и гостей конгресса.

Восемь докладов советских ученых, представленных на симпозиум, были посвящены социально-экономическому и этнокультурному развитию малых народов Крайнего Севера и Дальнего Востока СССР. А. М. Решетов и Ч. М. Таксами рассказали в своем докладе об исторических судьбах малых народов Приамурья и Сахалина, Р. Г. Ляпунова — об этнической истории командорских алеутов, А. В. Смоляк — о судьбах традиционной культуры нанайцев в советский период, Н. К. Старкова — о коренных преобразованиях в жизни ительменов, Г. А. Отаина — о глубоких изменениях в духовной культуре нивхов. Б. Ф. Шапалин и В. Г. Макаров представили доклад «Основные направления развития хозяйства коренных народностей Камчатки и Чукотки», а Б. Х. Краснопольский, В. В. Леонтьев и Ю. А. Стома осветили в своем докладе проблемы подготовки национальных кадров на Крайнем Северо-Востоке СССР в условиях интенсивного освоения природных ресурсов этой зоны в послевоенный период. Доклады С. Ф. Карabanовой и М. Я. Жорницкой были посвящены развитию традиционного танцевального искусства малых народов юга Дальнего Востока СССР и чукчей-оленьеводов, причем выступление М. Я. Жорницкой сопровождалось показом цветного кинофильма.

<sup>1</sup> Тезисы подавляющего большинства докладов, прочитанных на этой секции, опубликованы в сб.: «Тихоокеанская научная ассоциация. XIV Тихоокеанский научный конгресс СССР, Хабаровск, август 1979 г. Комитет L. Социальные и гуманитарные науки. Тезисы докладов», т. II, М., 1979. Аналогичные сборники тезисов изданы по всем остальным комитетам конгресса.

<sup>2</sup> Один из конвинеров этого симпозиума, Р. Г. Крокомб (Фиджи), не смог принять участия в работе конгресса.

Перечисленные доклады, как и доклад И. С. Гурвича, зачитанный на секционном пленарном заседании, были основаны на огромном фактическом материале. В них убедительно раскрывался исторический путь малых народов страны от примитивной техники и социальной архаики к самым современным формам производства и социальной организации, к лучшим достижениям мировой культуры, пропагандировалась ленинская национальная политика КПСС. Эти доклады вызвали большой интерес у иностранных ученых. Ими было задано много вопросов, порой отражающих слабую информированность о советской действительности. По некоторым докладам развернулись оживленные дискуссии, которые способствовали лучшему взаимопониманию. Особое впечатление на зарубежных ученых произвело то обстоятельство, что среди докладчиков были три представителя малых народов советского Дальнего Востока — Ч. М. Таксами, Н. К. Старкова и Г. А. Отанна.

Четыре доклада касались исторических судеб малых народов Юго-Восточной Азии. Так, вьетнамский этнограф Нго Дык Тхинь, остановившись на тяжелом положении малых народов Восточного Индокитая в период правления местных феодалов и французских колонизаторов, рассказал о глубоких переменах в жизни этих народов в результате победы социалистической революции во Вьетнаме и Лаосе. «В настоящее время,— подчеркнул Нго Дык Тхинь,— народы Восточного Индокитая как большие, так и малые тесно сплавляются друг с другом с целью строительства социализма и защиты родины от иностранных захватчиков».

В докладе А. И. Кузнецова (СССР) были проанализированы тенденции развития малых народов островного мира Юго-Восточной Азии в современных условиях. П. Ван Эмст (Нидерланды) осветил этносоциальные процессы в Восточном Тиморе и некоторых районах Индонезии. Этнической истории и современному положению негритов Филиппин был посвящен доклад филиппинского этнографа Х. Рейнолдса.

Б. Михэн (Австралия) выступила с докладом «Движение аборигенов за создание „внешних поселений“: возврат к прошлому или подготовка к будущему?». Как сообщила докладчица, в северной Австралии многие аборигены покидают христианские миссии и правительственные поселения и возвращаются на свои племенные земли, где пытаются вести жизнь в соответствии с традиционными нормами и обычаями, но с использованием тех элементов европейской культуры, которые представляются им желательными или полезными.

Восьме докладов советских и иностранных участников симпозиума были посвящены тенденциям социально-экономического и этнокультурного развития народов Океании. Так, Дж. Л. Фишер (США) проследил в своем докладе эволюцию этнического самосознания обитателей микронезийского острова Понапе, а В. Найду (Фиджи) проанализировал историю, современное положение и перспективы этносоциального развития индо-фиджийцев.

С большим интересом было встречено выступление ученого, писателя и общественного деятеля Дж. Ваико (Папуа Новая Гвинея), рассказавшего о борьбе его родного племени бинандере с многонациональной лесопромышленной монополией, в защиту природных богатств и культурной самобытности. Некоторые особенности традиционного землевладения в Папуа Новой Гвинее и возможные пути его трансформации рассмотрел в своем докладе А. Дж. Чэпелл (ПНГ). Д. Д. Тумаркин (СССР) сделал доклад «Бонгу: сто лет социальных и культурных изменений на Новой Гвинее». Он подчеркнул, что бонгуанцы, как и все жители ПНГ, сегодня находятся на распутье: традиционные общинные структуры распадаются или пере рождаются и все более остро встает вопрос, какие институты придут им на смену, какую социально-экономическую ориентацию изберет это молодое государство. В обсуждении докладов, касающихся Папуа Новой Гвинее, активно участвовал молодой ученый — географ Н. Мискарам (ПНГ).

Проблемы сохранения и развития традиционной художественной культуры народов Океании охарактеризовал в своем выступлении французский художник Н. Н. Мишуткин, живущий и работающий на Новых Гебридах. Особенности социальной проблематики литератур коренного населения Океании, их роль в национально-освободительном движении и в этносоциальном развитии народов этого региона рассмотрела А. С. Петриковская (СССР). Дж. Р. Питт (Австралия) представил до



клад «Идеологические аспекты интеграции Фиджи в систему мирового капитализма». Он убедительно показал растлевающее влияние капиталистической «массовой культуры» на население этой страны.

Ввиду отсутствия средств с островов Океании не смог прибыть ряд ученых и общественных деятелей, намеревавшихся выступить на симпозиуме, посвященном судьбам малых народов Тихоокеанского региона. В связи с этим участники симпозиума приняли резолюцию с призывом к ЮНЕСКО организовать аналогичный симпозиум, касающийся Океании, и обеспечить должное участие в нем представителей заинтересованных народов. Эта рекомендация, наряду с рекомендациями некоторых других секций и симпозиумов, была включена в общую резолюцию XIV Тихоокеанского научного конгресса, принятую на его заключительном пленарном заседании.

Повышенное внимание к экологической проблематике, характерное для конгресса в целом, обусловило большой интерес его участников к работе второго симпозиума этнокультурной секции — «Экологические проблемы традиционных обществ Тихоокеанского региона» (конвинеры — Ю. В. Маретин и Р. У. Форс).

В нескольких докладах советских ученых, представленных на этот симпозиум, анализировалось влияние природных факторов на формирование культуры в целом и ее отдельных элементов. Таковы доклады В. П. Степанова «К истории хозяйственного освоения природной среды древним человеком в свете данных о соотношении хозяйственных и хозяйственно-культурных типов в Австралии, Тасмании и Юго-Восточной Азии», Ч. М. Таксами «Влияние окружающей среды на формирование специфики культуры коренного населения Тихоокеанского побережья СССР», С. И. Вайнштейна «Роль экологических факторов в этнокультурогенезе (на примере генезиса оленеводства у народов Тихоокеанской зоны Северной Азии)». Эта же проблематика в связи с быстрыми изменениями в хозяйстве малых народов Севера была затронута в докладе Р. Ф. Итса «Экология и традиционное природопользование народов Севера СССР».

Другая группа докладов советских ученых касалась воздействия демографического фактора на природные ресурсы и влияния последних на экономическое, культурное и этносоциальное развитие народов Тихоокеанского региона. Эти проблемы освещались в докладах А. Р. Вяткина «Население и экологический баланс в Юго-Восточной Азии», Ю. В. Маретина «Распределение населения и экологическая ситуация в Индонезии», С. А. Маретиной, А. И. Мухлинова и А. М. Решетова «Взаимосвязи природной среды и социальной организации у народов Юго-Восточной Азии». Влияние определенного типа хозяйства на природную среду прослежено в докладе И. И. Крупника (СССР) «Морской промысел азиатских эскимосов: традиционный охотник в экосистемах Субарктики». Использованию дикорастущих растений в традиционных обществах Меланезии был посвящен доклад Б. Трайде (ГДР), зачитанный на симпозиуме в отсутствие автора.

Сходная проблематика, но с иных теоретических позиций, рассматривалась в докладах Л. Томпсон (США) «Культура и экология Тихоокеанского региона», К. Е. Кнудсона (США) «Адаптационная устойчивость на островах Гилберта», Р. Стефенсон (Гуам) «Восприятие среды на острове Атиу», И. М. Хьюза (Австралия) «Экология человека на острове Лонг, Папуа Новая Гвинея», Дж. Андервуда (США) «Изменяющиеся типы популяционной экологии народов Тихоокеанского региона», П. В. Блэка (США) «Человек и рыба на Тоби: культура, технология и дары моря в западнокаролинском обществе».

Эти доклады были написаны в значительной мере под влиянием модной на Западе «культурной экологии» («экологической антропологии»), которая преувеличивает роль экологических факторов в культурогенезе и рассматривает культуру как систему адаптации к природной среде. «В настоящем докладе,— подчеркивал, например, К. Е. Кнудсон,— культура рассматривается как приспособление к окружающей среде, включая среду социальную, представленную теми обществами, с которыми могут осуществляться контакт и взаимодействие». Л. Томпсон предложила трактовать каждую традиционную культуру как «экокультурную суперсистему». Справедливо подчеркивая необходимость комплексного междисциплинарного подхода к изучению взаимодействия природных факторов и культуры, Л. Томпсон выступила за то, чтобы подобные исследования велись в рамках антропологии, которая в пору своей «зрело-

сти» должна, по ее мнению, стать своего рода «супердисциплиной», превратиться во «всеобъемлющую науку о человечестве»<sup>3</sup>.

Несколько докладов зарубежных участников симпозиума, написанных в основном с тех же теоретических позиций, были посвящены анализу различных традиционных систем обмена — от его элементарных форм до сложных ритуализированных разновидностей, а также их эволюции в современных условиях. Помимо уже упоминавшегося доклада Р. У. Форса и М. Т. Форс (США), прочитанного на пленарном заседании секции, к этой группе можно отнести доклады А. Б. Вейнер (США) «Замена, воспроизводство и регенерация: адаптивные системы в Меланезии», С. Кооймана (Нидерланды) «Традиционный обмен и западные товары (на примере островов Лау, Фиджи)», В. Эмброуза (Австралия) «Эволюционные процессы в системах обмена на островах Адмиралтейства», У. Х. Алкира (Канада) «Традиционные системы обмена и современная политическая ситуация в микронезийском округе Яп», Д. Р. Каунтса (Канада) «Укрощение тигра: экология, перемены и обмен в провинции Западная Новая Британия (Папуа Новая Гвинея)», Дж. Л. Фишера (США) «Сохранение традиционных пиров на Понапе», а также доклад Ф. Дж. Аллена (Австралия) «Церемониальные и экономические факторы в меланезийских системах торговли: система „хири“ папуасов моту», представленный на симпозиум коллегами автора.

Несмотря на уязвимость некоторых исходных положений, эти доклады, обобщившие большой фактический материал, содержали позитивные моменты, заслуживающие внимания советских этнографов. Так, в ряде докладов и выступлений в прениях указывалось на то, что западные этнографы нередко переоценивают значение престижных и церемониальных аспектов традиционных систем обмена в ущерб анализу социально-экономического содержания таких форм распределения. В связи с этим отмечалась несостоятельность концепции «престижной экономики» и подчеркивалась включенность «престижных» форм обмена в общую систему социально-экономических связей соответствующих обществ. «В данном докладе,— заявила, например, А. Б. Вейнер,— я отхожу от традиционных теорий обмена, в которых взаимность и щедрость рассматриваются в качестве главных аналитических понятий... Наиболее существенные факторы, определяющие структуру меланезийских систем обмена, скорее могут быть включены в более широкую систему, в которой интегрированы воспроизводство и регенерация людей, предметов и общественных отношений».

На этом симпозиуме были также заслушаны доклад Ж. А. Бутилье (Канада) «О социально-экономических, экологических и культурных аспектах развития туристической индустрии на Соломоновых островах» и доклад Е. А. Фернальда (США) «Процесс осуществления решений в сфере использования островных природных ресурсов», в котором была предпринята попытка создать матрицу комплексного подхода к решению этих проблем.

Широкий круг научных проблем был рассмотрен на заседаниях симпозиума «Древние культурные связи и миграции в истории народов Юго-Восточной Азии и Океании и доисторическая археология Юго-Восточной Азии» (конвинеры — У. С. Айрес и С. А. Арутюнов). В работе этого и двух предыдущих симпозиумов деятельное участие принял известный археолог Дж. Голсон, председатель австралийского национального комитета ТНА, возглавлявший на конгрессе делегацию Австралии.

Симпозиум открылся обобщающим докладом Н. Н. Чебоксарова (СССР) «Древнее население Восточной и Юго-Восточной Азии по данным палеоантропологии» (ввиду отсутствия автора доклад зачитал М. В. Крюков). Новые открытия и исследо-

<sup>3</sup> В последние годы в советской научной литературе все чаще высказывается мысль о необходимости создания на «стыке» общественных и естественных наук новой научной дисциплины, которая изучала бы проблемы взаимодействия общества с природой на мировоззренческом, теоретическом, практическом и техническом уровнях. Предпринимаются также попытки разработать понятийный аппарат для комплексного исследования этих проблем. См., например: И. Б. Новик. Будущее науки и экологическая проблема.— «Вопросы философии», 1975, № 1; В. П. Алексеев. Антропогеоценозы — сущность, типология, динамика.— «Природа», 1975, № 7; Г. Волков. Экологический кризис и социалистическое природопользование.— «Коммунист», 1976, № 12; Д. Д. Тумаркин. Роль этнографической науки и смежных с ней научных дисциплин в комплексном изучении островных экосистем.— «Советский национальный Тихоокеанский комитет АН СССР. Информационные сообщения», июль — сентябрь, 1977.

вания вьетнамских археологов были освещены в докладах Нгуен Линя (СРВ) «Ранние периоды бронзового века Вьетнама» и Ван Чонга (СРВ) «Новые данные о донгшонской культуре в свете археологических открытий за последнее двадцатилетие». Неолитические культуры Тайваня и Окинавы были рассмотрены в докладах С. Кучеры (СССР) и Х. Такамии (Япония). Л. В. Никулина (СССР) остановилась на некоторых проблемах этногенеза даяков в свете данных антропологии и археологии.

Пять докладов участников симпозиума были посвящены исследованию древних этнокультурных контактов. Это доклады С. А. Арутюнова (СССР) «Отражение этнокультурных связей Южной и Юго-Восточной Азии в пищевых моделях», Я. В. Чеснова (СССР) «Водные ресурсы в истории материковой Юго-Восточной Азии», Као Суан Фо (СРВ) «Основные этапы развития художественной культуры народов Юго-Восточной Азии», М. А. Членова (СССР) «Культурная лексика как индикатор межэтнических связей (на примере восточноиндонезийских языков)» и Н. А. Бутинова (СССР) «Системы счета (к вопросу о древних контактах и происхождении чисел)».

А. М. Кондратов и Ф. П. Кренделев (СССР) в докладе «Остров Пасхи: геология и доистория» обосновали необходимость комплексного изучения истории этого острова представителями «наук о Земле и наук о человеке». Об археологических раскопках на микронезийском острове Понапе, свидетельствующих о самобытном характере сложившейся здесь мегалитической культуры, доложил У. С. Айрес (США). Отражение миграций и древнего мореплавания самоанцев в их мифологии было убедительно прослежено в докладе Х. Кайна (ФРГ).

Уже более двух столетий ученые изучают проблему происхождения полинезийцев, привлекая все новые и новые виды источников. М. В. Крюков (СССР) предпринял в своем докладе попытку использовать в качестве этногенетического источника полинезийские системы родства, а Г. Пишон (Французская Полинезия) предложил привлечь в тех же целях данные эпидемиологии и медицинской энтомологии о распространении в Тихоокеанском регионе некоторых видов микрофиляриев.

В центре внимания участников четвертого симпозиума, работавшего в рамках этнокультурной секции, — «Позднеплейстоценовые и раннеголоценовые культурные связи Америки и Азии» (конвинеры — Р. Е. Аккерман и Р. С. Васильевский) находилась проблема первоначального заселения человеком Американского континента и корреляции позднеплейстоценовых и раннеголоценовых культур северной части бассейна Тихого океана. Эта проблематика рассматривалась в четырех докладах советских ученых: В. В. Васильевского — «Леваллуазские черты в каменных индустриях Северной Пасифики», Н. Н. Дикова — «Культурные связи между Северо-Восточной Азией и Америкой по данным позднеплейстоценовых и раннеголоценовых стоянок Камчатки, Чукотки и Верхней Колымы», Т. Н. Диковой — «Взаимосвязи между южнокамчатским и американским палеолитом», Г. И. Медведева — «О времени и степени возможного участия палеолитических обитателей южной части Сибирского плато в происхождении древних культур Северной Америки», а также в упоминавшемся выше докладе акад. А. П. Окладникова, прочитанном на секционном пленарном заседании. Среди докладов иностранных исследователей историческим подходом к интерпретации конкретного археологического материала и реконструкции древних обществ выделялся доклад Р. Е. Аккермана (США) «Наблюдения по доистории: залив Аляска, Берингово море и Азия в позднюю плейстоцено-голоценовую эпоху». Ценный фактический материал и интересные обобщения содержались также в докладе Ф. Икава-Смит (Канада), зачитанном на пленарном заседании секции, докладах и выступлениях Э. Дэвис (США), К. Серидзавы (Япония), У. Хэрли (Канада) и ряда других ученых.

В результате обмена мнениями участники симпозиума пришли к выводу о том, что в археологических культурах позднего плейстоцена и раннего голоцена Северной Америки и Азии отчетливо прослеживается ряд общих черт. Это было хорошо аргументировано материалами докладов как советских, так и зарубежных исследователей. Указанные материалы свидетельствуют об общих исторических истоках палеолитических культур северной части Тихоокеанского региона. Ряд культур Азии и Америки хорошо увязываются хронологически и генетически. На Американском континенте

наиболее близкой к североазиатским культурам может считаться культура Денали (Аляска).

Было отмечено также сходство ряда археологических комплексов Хоккайдо, Сахалина, Приморья, Камчатки, Алеутских островов и Аляски. Это, по-видимому, позволяет предполагать, что один из путей миграции в Новый Свет проходил по морским побережьям. В связи с этим подчеркивалась вероятность более ранней, чем считалось до сих пор, адаптации населения Северной Пасифики к приморским условиям жизни.

Следует особо отметить доклад К. Г. Тэрнера (США), в котором на основе одонтологических данных были высказаны интересные, хотя и дискуссионные соображения по поводу микроэволюции монголоидов и расселения их в Тихоокеанском регионе.

Древние генетические связи между народами двух континентов в области духовной культуры были прослежены в докладе Е. А. Окладниковой (СССР) «Культ хищных птиц у индейцев Северной Америки (Калифорния) и тюркоязычных народов Северной Азии и Сибири».

Изучение состава и свойств камня, послужившего материалом для изготовления орудий труда, дает в руки археологов и этнографов новые, недоступные ранее факты. Об этом убедительно свидетельствуют 12 докладов, прочитанных на пятом симпозиуме этнокультурной секции — «Каменные ресурсы Тихоокеанского региона» (конвинеры — Г. М. Ковнурко и Б. Ф. Лич).

Как отмечали участники симпозиума, во многих областях Тихоокеанского региона, например в Австралии и Новой Зеландии, сырьем для изготовления орудий труда чаще других горных пород являлся обсидиан. Однако в докладе Дж. М. Дэвидсон (Новая Зеландия) было подчеркнуто, что базальт, габбро и кремнь также обрабатывались человеком. Поэтому функциональное назначение и типологические особенности каменных орудий легче осмыслить, учитывая петрографические характеристики горных пород. Например, как показала в своем докладе Т. П. Бутылина (СССР), твердость, вязкость, структура камня обуславливали технику его обработки древними обитателями Южного Приморья. Доклады Д. Саттона (Новая Зеландия) и П. Коутса (США) также продемонстрировали зависимость типологических особенностей орудий труда от механических свойств камня.

Большинство докладов участников симпозиума было посвящено проблеме распространения обработанного камня в результате различных форм обмена. Современная аналитическая техника и компьютеры позволяют с высокой степенью достоверности сопоставить состав материала орудий труда, обнаруженных при археологических раскопках, с составом каменного сырья, добываемого в каменоломнях, и таким образом проследить направление перемещения обработанного камня. В тех случаях, когда массовому изучению подвергаются материалы разновозрастных памятников, ученым представляется возможность выяснить изменение направления контактов во времени. Подобные исследования в настоящее время интенсивно проводятся в Японии, Австралии и Новой Зеландии. В докладах У. Эмброуза (Австралия) и Б. Ф. Лича (Новая Зеландия) обсуждались результаты применения для анализа археологического и этнографического материала современных высокочувствительных и точных аналитических методов: рентгеноспектрального, нейтронно- и протонноактивационного. Исследователи показали, что орудия труда из обсидиана перемещались человеком от места добычи этой горной породы на расстояния в сотни, иногда тысячи километров, причем источники каменного материала и направления передвижения не оставались неизменными. В докладе Г. М. Ковнурко, В. И. Мишина и Г. И. Суслова (СССР) было отмечено, что математический аппарат, используемый для обработки результатов многоэлементного анализа горных пород в целях поиска источников каменного сырья, определяется геохимическими особенностями анализируемой горной породы.

Участники симпозиума пришли к выводу, что целесообразно в будущем координировать усилия по исследованию каменного материала, использованного древними обитателями Тихоокеанского региона. В частности, принято решение создать в Австралии коллекцию разнообразных обсидианов, в том числе эталонных проб, которыми могли бы воспользоваться при аналитических исследованиях ученые разных стран.

Было бы неверно полагать, что доклады, представляющие интерес для этнографов и ученых смежных специальностей, зачитывались только на этнокультурной секции комитета «Социальные и гуманитарные науки». Например, в лингвистическую секцию того же комитета был представлен доклад С. А. Вурма (Австралия) «Тенденции в развитии языковой ситуации в Папуа Новой Гвинее и на Соломоновых островах в послевоенный период», а в составе социально-политической секции работал специальный симпозиум, посвященный демографическим проблемам Тихоокеанского региона.

Несомненный интерес для этнографов представляли некоторые доклады, прочитанные на заседаниях комитетов «География» и «Экосистемы Тихоокеанских островов». К ним, в частности, относятся доклады, освещающие выполнение проекта ЮНЕСКО по изучению населения и окружающей среды на островах Фиджи. Ценные данные, способствующие дальнейшей разработке проблемы древних культурных связей между Азией и Америкой, приводились на симпозиуме «Берингийская суша в биогеографии Тихоокеанского региона». Интересный материал по системам питания народов Тихого океана содержался в докладах, прочитанных на одном из симпозиумов комитета «Питание», а сведения по народной медицине — на симпозиуме «Традиционные лекарственные средства в современной науке» комитета «Здравоохранение и медицинские науки». К сожалению, заседания многих секций и симпозиумов происходили параллельно в одни и те же часы. Это существенно затрудняло освоение ценных материалов, доложенных на конгрессе.

Партийные и советские органы Хабаровска, население этого города гостеприимно встретили участников конгресса и создали все условия для его успешной работы. Для делегатов и гостей конгресса была разработана и осуществлена большая культурная программа, включающая интересные экскурсии, посещение театров и музеев, встречи с представителями малых народов края, концерты самодеятельности фольклорных коллективов.

В одном из вузов Хабаровска была развернута большая выставка, рассказывающая о достижениях советской науки; ее этнографические разделы были подготовлены при активном участии сотрудников Института этнографии АН СССР. В том же здании экспонировались картины художников М. Л. Плаховой и Б. В. Алексеева, посетивших острова Океании на борту научно-исследовательского судна «Дмитрий Менделеев», а в другом вузе разместилась выставка «Этнография и искусство Океании», привезенная с Новых Гебрид Н. Н. Мишутушкиным и художником-полинезийцем А. Пилиоко<sup>4</sup>.

XIV Тихоокеанский научный конгресс останется заметной вехой в истории развития научных связей в бассейне Тихого океана, в том числе в области этнографии и других общественных наук. Конгресс проходил под знаком укрепления мира, дружбы и взаимопонимания между народами, что нашло отражение в ответном послании его участников Советскому правительству, принятом на заключительном пленарном заседании.

Следующий Тихоокеанский научный конгресс состоится в 1983 г. в Новой Зеландии.

**Д. Д. Тумаркин**

---

<sup>4</sup> См. «Тихоокеанская научная ассоциация. XIV Тихоокеанский научный конгресс. СССР, Хабаровск, август 1979 г. Этнография и искусство народов Океании. Путеводитель по выставке. Составитель Л. А. Иванова». М., 1979.

## **У МЕЖДУНАРОДНЫЙ СИМПОЗИУМ ПО ПРОБЛЕМАМ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ОДОНТОЛОГИИ (Турку, 13—15 августа 1979 г.)**

Международные симпозиумы, посвященные антропологическим аспектам одонтологии, проводятся раз в 4 года, начиная с 1961 г., когда по инициативе А. Дальберга (США) первый такой симпозиум состоялся в Лондоне. Основной целью этой серии

симпозиумов было объединение усилий ученых разных специальностей для организации комплексных исследований строения, развития, эволюции и наследственных особенностей зубной системы. К началу 60-х годов был накоплен обширный материал, относящийся к различным аспектам одонтологии, но этот материал находился в распоряжении представителей разных наук, что мешало создать единое представление об исследуемом предмете. Палеонтологи детально изучили морфологию зубов ископаемых гоминид и эволюционные тенденции зубной системы приматов в целом, но имели недостаточную информацию о зубах современного человека, так как эта информация находилась у стоматологов и судебных медиков. Генетики и эмбриологи далеко продвинулись в области изучения законов развития зубов и могли существенно обогатить своими данными антропологическую и медицинскую одонтологию, хотя этих исследователей в меньшей степени интересовали тонкие морфологические структуры. Широкий обмен информацией между специалистами разных областей науки принес значительную пользу антропологии (разработка системы таксономических признаков), судебной медицине (исследование тонких особенностей морфологии зубов для идентификации личности), стоматологии (эволюция патологических процессов в связи с эволюцией морфологических структур), палеонтологии и эволюционной биологии (создание критериев межвидовой и внутривидовой систематики). Отсюда понятна популярность, которой пользуются одонтологические симпозиумы в течение почти 20 лет. Опубликованные труды предыдущих симпозиумов стали настольными книгами специалистов целого ряда отраслей знания. К сожалению, советская антропология не была представлена ни на одном из прежних симпозиумов.

Очередной симпозиум по проблемам антропологической одонтологии состоялся в г. Турку (Финляндия) в августе 1979 г. Участники симпозиума были размещены в отеле «Руйссало», расположенном на острове недалеко от города. В этом же отеле проходили заседания симпозиума. В его работе приняли участие 43 делегата из 13 стран (в том числе один представитель от СССР). Наиболее представительными были делегации США (12 человек), Финляндии (9 человек), Великобритании (8 человек). На симпозиуме выступили также делегаты Франции, Канады, Бельгии, Нидерландов, Исландии, Японии, ФРГ, Новой Зеландии. В числе участников были такие известные ученые, как А. Дальберг — один из основоположников антропологической одонтологии, автор многих трудов по антропологии и стоматологии; П. Батлер (Великобритания) — автор широко известной теории морфогенетических полей; К. Коски (Финляндия), известный фундаментальными исследованиями угловых размеров лица человека; Г. Кенигсвальд (ФРГ) — палеонтолог и антрополог, известный замечательными исследованиями ископаемых гоминид в Восточной и Юго-Восточной Азии; Т. Сакаи (Япония), с именем которого связаны первые широкие одонтологические исследования современных человеческих популяций в Японии, Полинезии, Микронезии.

Программа симпозиума была достаточно насыщенной. Ежедневно в течение трех дней (за исключением последнего) проводились как утренние, так и вечерние заседания, на которых было заслушано 35 докладов. На доклад отводилось 20 минут, но, как правило, докладчики не укладывались в это время, что вызывало необходимость организовывать дополнительную дискуссию в конце дня.

Работа симпозиума (включая доклады, дискуссии, обсуждение организационных вопросов) проходила на английском языке.

Первый день работы симпозиума был посвящен вопросам эмбриогенеза и генетики зубной системы. Председателем на утреннем заседании был А. Дальберг. Во вступительном слове он подчеркнул важность широкого международного сотрудничества ученых и комплексного подхода к решению проблем, представляющих интерес для многих смежных наук. На утреннем заседании особенно интересными были доклады М. Мосса (США) и П. Батлера. М. Мосс весьма оригинально подошел к проблеме общегерметического объяснения механизмов развития зубочелюстного аппарата, положив в основу своих рассуждений энергетику процессов развития с учетом соотношения информации и энтропии. В докладе удачно показана тенденция морфогенеза, а также функциональных показателей зубочелюстного аппарата к наиболее экономичным с точки зрения энергетики формам. Докладчик провел интересные параллели с целым рядом явлений такого же рода в живой и неживой природе.

П. Батлер построил полную и детальную схему онтогенеза зубной системы на основании экспериментальных исследований зубов млекопитающих. Работа явилась итогом многолетних исследований докладчика и представляет собой хорошую основу для самых разносторонних исследований во многих областях антропологической одонтологии, стоматологии, эволюционной биологии. Р. Тейлор (Новая Зеландия) представил интересный материал об аномальном ходе развития зубов мудрости.

На вечернем заседании (председатель — М. Мосс) особый интерес вызвал доклад А. Дальберга и П. Кирвескари (Финляндия). Авторы детально проанализировали характер наследования одонтологических признаков, рассмотрев последние с позиций современной генетики. Генетическим аспектам одонтологии посвящен был также доклад американских ученых Е. Харриса и Г. Бейлита, которые на конкретном примере показали возможность применения одонтологии при популяционно-генетических исследованиях.

Утреннее заседание 14 августа (председатель — А. А. Зубов, СССР) было посвящено филогенезу зубной системы. Известный голландский одонтолог-морфолог К. Коренхоф изложил результаты своего многолетнего труда, посвященного исследованию дентинных структур коронки зубов человека. Метод Коренхофа, позволяющий значительно уточнить наши представления о соотношении эволюционных звеньев в системе эволюции гоминид, получил широкую известность и признание. Доклад ученого является продолжением опубликованного им прежде большого труда, посвященного эволюции моляров. Очень обстоятельное сообщение представил японский одонтолог Т. Сакаи, проведший сравнительный количественный анализ одонтологических структур у различных млекопитающих в эволюционном плане.

На вечернем заседании (председатель — К. Коллар, Великобритания) преобладала физиологическая тематика. Можно отметить доклады английского ученого П. Лукаса, исследовавшего зависимость между составом пищи и функцией зубочелюстного аппарата, а также сообщение бельгийского исследователя Р. Дандуа о расположении зубов в челюсти у разных возрастных групп современного населения Бельгии (в связи с проблемами физического развития детей в условиях города).

15 августа утреннее заседание (председатель — К. Джойсей, Великобритания) было посвящено проблемам этнической одонтологии, т. е. географической варибельности зубов в человеческих популяциях. На этом заседании были представлены доклады: А. А. Зубова, Д. Гуса (Великобритания), Дж. Мейхолла (Канада), Г. Аксельсона (Исландия).

В докладе А. А. Зубова, посвященном закономерностям географической изменчивости одонтологических признаков, использован большой материал, накопленный за многие годы и опубликованный в ряде работ на русском языке. Предложен ряд новых маркирующих признаков, дана оценка их значения для внутривидовой систематики человеческих популяций. Доклад получил одобрительные отзывы в высказываниях коллег. Было очевидно, что одонтологические исследования в СССР вызывают большой интерес. Выступивший следом Д. Гус на основании одонтологических данных сделал интересную попытку проследить миграции древних кельтов на территории Европы. Дж. Мейхолл и Г. Аксельсон (Исландия) дали детальный популяционный анализ одонтологического типа эскимосов, американских индейцев и современного населения Исландии.

Днем 15 августа состоялось заключительное заседание, посвященное организационным вопросам. На нем не было достигнуто договоренности о месте и времени проведения следующего симпозиума, однако было решено поручить членам оргкомитета нынешнего симпозиума поддерживать контакт со специалистами до получения конкретных предложений о проведении следующей встречи. Оргкомитету предложено также вести переговоры с издательствами разных стран относительно публикации работ симпозиума. О результатах переговоров все участники будут информированы.

Симпозиум прошел в исключительно доброжелательной, деловой обстановке. Организация симпозиума во всех отношениях заслуживает самой высокой оценки, в чем прежде всего следует видеть заслугу финских коллег — Б. Куртена, К. Коски, П. Кирвескари.

Следует отметить большой интерес и уважение участников симпозиума к нашей стране, к советской науке. Многие коллеги выражали желание посетить Советский

Союз. После симпозиума А. Дальберг и К. Коренхоф поехали с экскурсией в Ленинград. Многие ученые заинтересованы в том, чтобы ближе познакомиться с работами советских коллег-одонтологов, зная, что одонтологические исследования в СССР за последние 10 лет приобрели очень широкий размах. Прошедший симпозиум, несомненно, показал взаимную пользу и перспективность таких контактов.

А. А. Зубов

## КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ

В июле — августе 1978 г. состоялась очередная историко-этнографическая экспедиция Пермского областного краеведческого музея в Коми-Пермяцкий автономный округ<sup>1</sup>. Цель ее — выявление памятников деревянного зодчества: жилых, хозяйственных, культовых и других построек, а также сбор предметов для создающегося в 39 км от Перми архитектурно-этнографического музея-заповедника.

В экспедиции приняли участие научные сотрудники областного краеведческого музея Н. П. Заякина (рук. экспедиции) и В. А. Баландин, а также студенты исторического факультета Пермского государственного университета.

Экспедиция работала 15 дней, охватив более 20 населенных пунктов и проделав свыше 1000 км. Большую часть населения обследованной территории Кудымкарского района составляют коми-пермяки.

Маршрут экспедиции прошел по западной части Кудымкарского (деревни Мошево, Косогор, Отево, Мечкор, Пруддор и др., села Верх-Иньва и Кува) и Юрлинского (дер. Кукольная, Чужья, Беляева, Вылом, Титова, Кадчина и др.) районов.

Экспедиционный отряд был разделен на две группы: одна проводила общий осмотр деревни или села, фиксировала типы колодцев, обмеряла и фотографировала интересные постройки; другая совершала подворный обход, выявляла старожилов, собирала экспонаты для музея. Каждая группа вела дневник и составляла полевые коллекционные описи, где фиксировались легенды к приобретенным предметам и сведения о населенных пунктах.

Сейчас в большинстве деревень и сел Кудымкарского р-на старинных построек нет. Преобладает уличная планировка. В сохранившихся старых усадьбах (начала XX ве-

ка) переделаны кровли и, как правило, возведены новые хозяйственные постройки. И все же они дают возможность выяснить типы связи дома и двора, бытовавшие в обследованном районе в конце XIX — начале XX вв. Прослеживается традиционная для этого района двухрядная связь дома и крытого одноярусного двора — коньки кровель жилой избы и хозяйственной постройки параллельны. Довольно широко распространена и Т-образная планировка (поперечная связь). В большинстве усадеб жилая постройка стоит длинной стеной вдоль улицы.

Старые избы имеют подклет с входом со стороны улицы; в кровлях до сих пор сохранились «потоки» (желоба, в которые упираются тесины крыши) и «курицы» (крюки, поддерживающие желоба). Бревенчатые фронтоны («самцы») заменены досчатыми. «Курицы» после ремонта часто оставались старые, поэтому на них кое-где сохранилась резьба — птичьи и конские головы, а иногда просто незатейливые зубчики. Охлупней на кровлях усадеб и птиц на шестах возле домов — декоративных элементов, в прошлом часто встречавшихся в коми-пермяцких деревнях, не обнаружено.

Юрлинский район Коми-Пермяцкого автономного округа почти полностью заселен русскими. Жилых и хозяйственных построек XIX — начала XX вв. здесь сохранилось значительно больше.

В деревне Кукольная экспедиция обследовала дом, построенный более 150 лет назад. Раньше он топился «по-черному», сейчас в нем «белые» печи, косячатые окна, но сохранились и волоковые.

Участники экспедиции побывали в заброшенной деревне Вылом, где одна из усадеб сохранилась полностью. Жилая постройка в ней трехкамерная (изба + сени +

<sup>1</sup> См. «Сов. этнография», 1978, № 2, с. 137—138.



—+клеть) с самцовой крышей. Хозяйственный двор расположен параллельно избе и улице. Вход в подклет находится в торцовой части избы, что характерно для этой деревни. Усадьбы с подобной планировкой преобладают в обследованном районе. Встречаются здесь, но значительно реже постройки Т-образной и Г-образной формы.

Участники экспедиции собрали более 150 предметов крестьянского быта. Среди них — распространенные в обоих обследованных районах в конце XIX — начале XX в. домотканые сарафаны «дубасы» традиционного синего цвета с набойкой, женские и мужские рубахи из пестряди, верхняя одежда — «шабур» и «пониток», а также орудия обработки льна и шерсти (трепала, прялки, «струна» — инструмент для разбивания шерсти, и др.), самодельная посуда, различная утварь.

Дневники экспедиции, планы и обмеры построек, фотографии (около 200 черно-белых снимков) и вещевой материал поступили в фонды Пермского областного краеведческого музея.

**Н. П. Заякина**

\* \* \*

В августе — сентябре 1978 г. Тюменский этнографический отряд Проблемной лаборатории истории, археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета в составе Н. В. Лукиной (нач. отряда) и студентов исторического факультета О. Рындиной и В. Ушакова работал на территории Ульт-Ягунского сельсовета Ханты-Мансийского автономного округа. В его задачу входило изучение традиционной материальной культуры, в частности орнамента хантов, проживающих в низовьях р. Тромъеган. Члены отряда работали в современном пос. Ермаково и традиционном летнем поселении хантов Усановых.

В пос. Ермаково ханты живут в стандартных домах, летом носят покупную одежду и обувь, пользуются в основном покупной утварью. Однако в их домах хранятся и эпизодически употребляют некоторые предметы традиционного быта. В поселок часто приезжают ханты, живущие в лесу и сохраняющие в значительной мере традиционный быт и культуру. Они занимаются рыболовством и охотой; почти

во всех семьях имеется небольшое количество оленей, используемых зимой в качестве транспорта. Летом на небольшие расстояния передвигаются на долбленых лодках, а дальние поездки совершают на деревянных лодках или железных шлюпках с моторами.

Из традиционных занятий изучалось оленеводство. Члены экспедиции посетили *вели-кот* (оленьи избушки) — срубные постройки, внутри которых в период размножения гнуса разводятся дымокуры. Описаны различные сооружения и приспособления для заготовки и хранения мха, воды, для приготовления пищи, разведения дымокуров и т. д.

Описаны некоторые трудовые процессы, в частности сооружение хлебной печи (*нянь-кер*). Ее сделали на наших глазах за три дня две женщины. Мы наблюдали также выделку шкур, обработку рыбы (как для немедленного употребления, так и для хранения впрок), приготовление теста, выпечку хлеба и пр.

Собраны сведения об изготовлении лент из кедровых корней. Засняты на фотоленку некоторые моменты процесса изготовления долбленной лодки и виды весел для нее, а также жилье и хозяйственные постройки (за исключением оленьих избушек).

Впервые у восточных хантов отмечено специальное приспособление для посуды (*чай-кот*) у летнего очага.

Утварь этой группы хантов во многом однотипна с утварью других групп восточных хантов. Однако нам не удалось увидеть ни одной берестяной табакерки, так как они изготавливаются теперь из жестяных банок. В табакерках хранят состав из махорки и золы, который кладут за щеку и сосут. По всеобщему убеждению это помогает при зубной боли.

Особое внимание уделялось одежде. Подробно описаны и зарисованы женские и детские платья (*ернас*), халаты (*сах*), поршневидная обувь (*нюр-нир*) и обувь нового образца, так называемые бурки. Хотя мужские штаны традиционного покроя и женские натазники уже вышли из употребления, женщины среднего и пожилого возраста смогли изготовить их образцы. Зафиксировано несколько способов ношения платков.

Более половины всех зарисовок составляют орнаменты, выполненные на кости, бересте, ткани или же нанизанные из бисера. Многие из них имеют названия. За-

писаны некоторые сведения о цветовой гамме и восприятии цвета.

Собраны материалы и по устному народному творчеству. Значительная часть их записана от детей на русском языке. Преобладают рассказы о борьбе хантов с народом *авус-ях*, сказки и рассказы о животных и духах.

Все записи, рисунки и фотопленки после обработки поступят в архив Музея архео-

логии и этнографии Сибири Томского университета. Для этого же музея приобретены опахало из птичьих крыльев, костяная пластинка для удаления чешуи с рыбы, женский нож, мужские штаны, плетеная циновка и современное нагрудное украшение из бисера.

**Н. В. Лукина**

## НАРОДЫ СССР

Л. И. Лавров. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1978, 184 с.

«Страна гор», «Гора языков»... Кому неизвестны эти меткие и образные эпитеты, которыми не без основания нарекли Дагестан еще средневековые писатели и путешественники. Исключительная пестрота этнического состава Дагестана и Кавказа в целом издавна поражали воображение всех, кто близко сталкивался с этим поистине удивительным уголком нашей Родины. Но в ту далекую эпоху загадка эта казалась неразрешимой. «Один только Аллах в состоянии перечислить все языки горы Кабх» (т. е. Кавказа.— В. К.),— писал в X в. один арабский географ. Позднее этот феномен стали объяснять «изоляцией в условиях горного рельефа и оседанием в горах осколков разноплеменных кочевников, которые в разное время проходили через Кавказ» (с. 4). Это наивное объяснение, если учесть, что на территории Дагестана, где наблюдается наибольшая языковая дробность (25 языков из 44 на всем Кавказе), лишь кумыки говорят на языке, принадлежащем к тюркской семье. Изрезанный рельеф, несомненно, во многом способствовал и замедлению темпов социально-экономического развития и развитию многоязычия на Кавказе, но для Дагестана, как пишет автор рассматриваемой книги, «мы находим дополнительную причину — господствующий там обычай эндогамных браков» (с. 4).

Умение найти «дополнительные» причины, аргументы и факты является отличительной чертой большинства работ Л. И. Лаврова — исследователя-кавказоведа необычайно широкого профиля. И в предлагаемых вниманию читателя «Очерках» автор предстает перед нами то в качестве этнографа — историка культуры (статьи «Революция быта на Кавказе», которой открывается книга, «О причинах многоязычия в Дагестане», «Кавказские тамги»), то «чистого» историка (статьи «Особенности социальных отношений на докапиталистическом Кавказе», «Станица Пашковская», «Проблемы этногенеза кавказских горцев»), то библиографа-архивариуса («Запрещенная в XIX в. повесть о Дагестане»).

Уже один перечень статей показывает, что в книге нет какой-либо единой связующей нити, но все их объединяет пытливая мысль исследователя, неутомимого в своих поисках исторической истины. И надо признать, что автор это делает с блеском даже там, где выступает в роли критика или историографа. В этом отношении весьма показательны две важнейшие статьи методологического характера: «Проблемы этногенеза кавказских горцев» и «Особенности социальных отношений на докапиталистическом Кавказе».

В первой из этих статей автор рассматривает состояние изученности вопросов происхождения народов Дагестана и Северного Кавказа и намечает генеральную линию будущих поисков и исследований. Для правильного понимания хода этногенетических процессов на Кавказе, как отмечает Л. И. Лавров, прежде всего следует уяснить ту простую истину, что «в горах селились... не от хорошей жизни»; «во все эпохи горцы пользовались любым удобным случаем для переселения на равнину, или, как говорят на Кавказе, на плоскость» (с. 34). Забвение этой истины приводит зачастую исследователей к грубым методологическим ошибкам. Последнее обстоятельство справедливо даже в отношении таких древнейших насельников края, как горцы Дагестана. Признание автохтонности народов Дагестана не снимает вопроса «когда и откуда попали сюда предки этих народов», поскольку известные на сегодня следы палеолита генетически отнюдь не связаны с современным населением Дагестана (с. 34—35). Касаясь вопросов формирования отдельных дагестанских народностей, автор указывает, что прогресс в исследованиях здесь зависит от успешного продвижения в изучении локальных этнических процессов, происходивших в прошлом. С этой целью следует продолжить разработку историко-этнографических монографий по отдельным народностям края, а также расширить сравнительно-лингвистические исследования местных языков. Существенное место при этом должно занять «обстоятельное изучение разноязычной и хронологически многослойной этно- и топонимии. До тех пор, пока не будут ликвидированы перечисленные пробелы, этногенетические построения дагестановедов не получат прочной базы» (с. 36).

Успешное решение проблемы происхождения народов Дагестана позволит, по мнению автора, правильно расставить акценты и в вопросе об этногенезе вайнахоязычных народов (чеченцев, ингушей и баббийцев), ввиду того, что между этими двумя группами этносов существует глубокая историческая связь, отчетливо прослеживаемая на археологическом, антропологическом и языковом материалах. Не менее важно также развернуть исследования и в направлении изучения связи вайнахов с их соседями по Северокавказскому региону и Восточному Закавказью.

Более ясным представляется вопрос о происхождении осетин. Споры здесь ведутся лишь об удельном весе местного кавказского субстрата в формировании осетинского этноса. Некоторое преувеличение роли кавказского элемента в этом процессе, проскальзывающее в трудах отдельных ученых, происходит вследствие того, что вторичные антропологические, этнографические и языковые факторы они принимают порой за изначальные (с. 37).

Говоря об этногенезе тюркских народностей — балкарцев и карачаевцев, Л. И. Лавров отстаивает выводы об их кипчакской подоснове, сформулированные им в ряде более ранних работ. Он считает, что наследниками раннесредневековых тюркских племен — кипчаков, хазар и других являются, по-видимому, и близкие к карачаевцам и балкарцам по языку кумыки.

Общеизвестен вклад Л. И. Лаврова в разработку проблемы происхождения адыгских и родственных им абазинских народов. В рассматриваемой статье автор привлекает новые исторические, лингвистические и этнографические данные, позволяющие пересмотреть многие из прежних устоявшихся представлений и, в частности, убедительно доказывать значительную роль, которую играли в прошлом предки ныне малочисленной абазинской народности (с. 41—47).

Большой интерес для кавказоведов самых различных дисциплин представляет статья «Особенности социальных отношений на докапиталистическом Кавказе», в которой автор рассматривает такие проблемы, как матриархат и время возникновения семьи на Кавказе, степень развития рабовладельческих отношений и вопрос о так называемых «вольных», или демократических, обществах, а также о характере землевладения в специфических условиях края. Не вдаваясь в детали и аргументацию автора, укажем только на некоторые основные положения статьи, чтобы показать, насколько свежи и оригинальны высказываемые им в этой статье соображения.

Так, например, материалы археологов, установивших, что дольмены, эти своеобразные погребальные сооружения, строились в расчете на захоронение членов малой семьи (одно—три захоронения на дольмен), служат для Л. И. Лаврова убедительным доказательством того, что уже в III—II тысячелетиях до н. э. на Северо-Западном Кавказе основной хозяйственной ячейкой общества была малая семья, хотя и тесно связанная еще разного рода производственными и иными узами с другими родственными семьями (с. 12).

Переходя далее к проблеме матриархата, Л. И. Лавров снова оперирует археологическими материалами, теперь уже результатами раскопок курганных погребений VII—IV вв. до н. э. В итоге вывод: «Даже в античное время ни о каких существенных пережитках матриархата на Северном Кавказе «не могло быть и речи» (с. 13). Здесь мы позволим себе не согласиться с автором. Коль скоро речь идет о скифском периоде античности, утверждение Л. И. Лаврова не вызывает особых возражений. Но с III в. до н. э. скифов на Предкавказских равнинах сменяют, как известно, сарматские племена, о которых современные им писатели прямо говорят как о «генейократоменах», т. е. как об управляемых женщинами. Это в какой-то мере подтверждают и материалы археологических раскопок последних лет с территории Нижнего Придонья и Предкавказья. Таким образом, вопрос этот нуждается в более углубленном изучении и дифференциации.

Л. И. Лавров пытается выяснить социальную природу широко распространенных в горах Кавказа в эпоху позднего средневековья независимых сельских общин, или, как их часто называют, демократических, или «вольных обществ». На разностороннем историческом материале он убедительно доказывает, что существовавшие в этих обществах порядки, ошибочно рассматривающиеся как пережитки «первобытнообщинных отношений», возникли в результате «замедленного процесса классового образования после освобождения крестьян от власти аристократов» (с. 15).

Столь же убедительно развивает Л. И. Лавров и другой несостоятельный миф о якобы господствовавшем некогда на Кавказе (в первую очередь в Закавказье) рабовладельческом способе производства. «Распространенная концепция о господстве здесь рабовладельческих отношений также не имеет под собой прочной базы» (с. 22).

И, наконец, вопрос о характере землевладения в крае в период феодализма. «Кавказские материалы склоняют к выводу, что существование или отсутствие частной собственности на землю зависело не только от уровня развития социальных отношений, но и от наличия свободного земельного фонда» (с. 26, 27). Заключение для многих историков-медиевистов прямо-таки ошеломляющее по своей четкости и категоричности.

В небольшой рецензии невозможно остановиться на всех статьях «Очерков», но умолчать о статье «Кавказские тамги» просто нельзя. Это интереснейшие знаки собственности, из которых при благоприятных условиях развивались и знаки письменности (возможен был и обратный процесс), и геральдические гербы. В статье Л. И. Лаврова содержится сводная публикация собрания тамг, разбросанных по множеству изданий и мелких статей, общим числом 1384 знака! Столь полное собрание северокавказских клейм

публикуется впервые, что уже само по себе имеет огромное научное значение. Но, как это хорошо показал автор, на примере родословной абазинских князей Лоовых и кабардинского общественного деятеля XVIII в. Джабаги Казаного, тамги иногда могут служить существенным подспорьем в исторических разысканиях. Нет сомнения, что в будущем этот вид источников займет свое место в трудах историков и этнографов.

Итак, подводя итог всему изложенному, можно сказать, что кавказоведение пополнилось новым содержательным исследованием, а кавказоведы получили прекрасный пример того, как следует вести научный поиск, скрупулезно собирая факты и преодолевая устаревшие концепции и взгляды, в том числе и свои собственные, коль скоро они оказываются в противоречии с самым главным для ученого—истиной.

*В. П. Кобычев*

#### **Радянські свята і обряди в комуністичному вихованні. Київ, 1978, 256 с.**

Новая обрядность, важная составная часть быта, освещалась во многих публикациях украинских этнографов<sup>1</sup>.

Главная особенность рецензируемой книги та, что все ее содержание подчинено единой цели: в ней решается вопрос о месте и роли советской обрядности в системе коммунистического воспитания. Актуальность исследования новых праздников и обрядов под таким углом зрения несомненна. Она определяется задачами, поставленными XXV съездом КПСС в области идейно-политического воспитания.

Монография подготовлена сотрудниками Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. М. Ф. Рылского АН УССР, Государственного музея этнографии и художественного промысла АН УССР, Николаевского педагогического института им. В. Г. Белинского, Киевского государственного института культуры им. А. Е. Корнейчука.

Выход книги в свет был приурочен к Всесоюзному совещанию-семинару по социалистической обрядности, состоявшемуся в октябре 1978 г. в г. Киеве.

Источниковедческую базу работы составили собственные наблюдения авторов, данные официальной статистики и конкретных социальных исследований, а также сведения, извлеченные из опубликованных источников. Значительная часть этих материалов вводится в научный оборот впервые.

На Украине накоплен немалый опыт работы по совершенствованию и внедрению в быт новых праздников и обрядов. Скрупулезное изучение этого опыта, научное его обобщение, комплексный подход к исследуемой проблеме позволили авторам всесторонне осветить роль советской обрядности в формировании научного мировоззрения, в утверждении коммунистических норм морали, воспитании патриотических и интернационалистских чувств, преодолении религиозных пережитков.

Рецензируемое исследование, выполненное довольно большим коллективом авторов, представляет монографию, состоящую из введения и шести разделов.

Во введении сформулирована цель работы, кратко охарактеризованы успехи в развитии советской обрядности на Украине, показана материальная база новых праздников и обрядов, отмечена большая организационная и методическая работа обрядовых комиссий, действующих под руководством партийных и советских органов.

Первый раздел посвящен воспитательной роли историко-революционных и военно-патриотических праздников. Здесь дан ряд примеров проведения праздничных мероприятий. обстоятельно обосновано положение о том, что успех массового праздника зависит от того, насколько он связан с реальной жизнью трудового коллектива, района, села, города. Авторы справедливо отмечают, что «документальность, обращение к конкретному историческому опыту и героике будней в их неразрывной связи с художественным решением — важное условие дальнейшего развития массового праздника как формы художественной пропаганды» (с. 45—46).

Во втором разделе, озаглавленном «Праздники профессий — отражение повседневного трудового героизма советского народа», по существу освещается вся трудовая обрядность современного городского и сельского населения Украины. Интересны описания профессиональных праздников судостроителей, праздника Серпа и Молота, обрядов, посвященных началу и окончанию различных сельскохозяйственных работ. Следует заметить, что авторы не ограничились только описанием, а попытались раскрыть воспитательное значение трудовой обрядности.

В третьем разделе «Семейная обрядность — неотъемлемая черта советского образа жизни» рассмотрены обряды торжественной регистрации брака и новорожденных, ком-

<sup>1</sup> Среди опубликованных работ по этой теме следует отметить коллективный труд «Свята та обряди Радянської України». Київ, 1971. Различные аспекты развития советской обрядности рассматривались в монографиях Л. Ф. Артюх, Н. И. Здорового, А. В. Орлова, А. П. Пономарева, Г. Т. Пашковой. Материалы по этой теме довольно часто появляются на страницах журнала «Народна творчість та етнографія».

сомольская свадьба, новый обряд похорон. К настоящему времени новая свадебная обрядность приобрела широкую популярность у населения Украины и прочно закрепи-лась в быту. Это подтверждается как непосредственными наблюдениями авторов, так и приводимыми ими статистическими данными.

Несомненную ценность представляют материалы, касающиеся места переосмыслен-ных обрядовых традиций в современной семейной обрядности. Из традиционных сва-дебных обрядов сохраняются в модернизированной форме заручины и девичьи вечера, обрядовый каравай, убранное деревцо, свадебные песни. Свадьбы не обходятся без сва-тов и друзей.

Несомненный интерес представляют приведенные авторами данные о местных осо-бенностях современных семейных обрядов.

Четвертый раздел — «Торжества, посвященные главным этапам в жизни молодого человека» — является хорошим примером плодотворности комплексного подхода к иссле-дованию новой обрядности. Участие в рецензируемом труде авторов с педагогической подготовкой позволило осветить мало изученные этнографами школьные праздники, такие, как праздники Первого звонка, Последнего звонка, Красной звездочки, обряды, сопровождающие вступление в пионеры и в комсомол. Их исследование показало, что в процессе организации праздничных мероприятий, обрядов и торжеств в школе форми-руются высокие моральные качества, развивается творчество детей, пробуждается инте-рес к искусству, возникают благоприятные условия для создания дружного, работоспо-собного школьного коллектива. В разделе обстоятельно проанализированы также воспи-тательные функции обрядов вручения паспорта гражданина СССР и проводов на службу в Советскую Армию.

Бесспорно интересны результаты исследования соотношения национального и ин-тернационального в советских праздниках и обрядах. Им посвящен пятый раздел книги. Эта проблема рассматривается на примере обрядности, связанной с рождением ребенка, с праздником Нового года и с народными гуляниями. Авторы приходят к выводу, что развитие советской обрядности происходит в диалектическом единстве национального и интернационального. Обогащаясь за счет обрядов других братских народов, приобретая интернациональные черты, новая обрядность Украины, использующая и лучшие нацио-нальные народные традиции, сохраняет свой национальный колорит. Однако этнические процессы, развивающиеся в обрядовой сфере, на наш взгляд, получили бы более полное освещение, если бы авторы использовали здесь материалы и по другим праздникам и обрядам.

В последнем, шестом разделе выясняется роль советской обрядности в преодолении религиозных пережитков. Авторы справедливо отмечают, что «органично врая в быт и становясь его нормой, советская обрядность уже своим систематическим функцио-нированием несет большую и содержательную антирелигиозную нагрузку, благотворству-ет утверждению коммунистической идеологии и морали» (с. 215). Яркий пример этому — внедрение в быт обряда торжественной регистрации брака, которое привело к почти полному вытеснению церковных венчаний на Украине. Добавим, что такую же картину мы наблюдаем и в Белоруссии. Например, в Могилевской области в 1976 г. не было зарегистрировано ни одного венчания.

К числу достоинств рецензируемой работы можно отнести стремление авторов, пока-зав историю возникновения и развития рассматриваемых праздников и обрядов, проана-лизировать сложный процесс обрядотворчества.

Обстоятельно рассмотрев позитивные стороны новой обрядности, определив их вос-питательное воздействие, авторы не обходят вниманием и нежелательные явления, кото-рые иногда имеют место при организации и проведении семейных обрядов и торжеств (злоупотребление алкогольными напитками, чрезмерная пышность свадебного застолья и т. п.). Однако поискам путей искоренения и средств борьбы с явлениями, снижающими положительный воспитательный эффект семейной обрядности, в книге уделено недоста-точно внимания.

Авторы рецензируемой книги использовали данные, в основном относящиеся к Укра-ине. Думается, что им следовало бы шире привлечь сравнительные материалы, в частно-сти сообщения о новых праздниках и обрядах, в последние годы довольно часто появляю-щиеся на страницах периодической печати РСФСР, Белоруссии и других союзных рес-публик. Сравнительные материалы можно почерпнуть и в специальных работах.

В заключение хотелось бы отметить, что рецензируемая монография — заметная веха в исследовании новой обрядности — важного компонента социалистического образа жи-зни. Книга, несомненно, имеет и практическую ценность. Проанализированный и обобщен-ный опыт формирования советской обрядности будет полезен работникам, непосредствен-но занимающимся организацией и проведением праздничных торжеств и обрядов.

*И. Н. Браим*

Рецензируемый сборник статей — первая крупная работа, специально посвященная русской свадьбе. Авторы понимают сложность стоящих перед ними задач, и в целом статьи, составившие книгу, отражая современное состояние изучения свадьбы, скорее открывают перспективы исследования, чем подводят итоги анализа. В связи с этим весьма характерно «Предисловие», написанное К. В. Чистовым. В нем сформулированы важнейшие задачи, которые предстоит еще решить исследователям русской свадьбы. Это прежде всего составление исчерпывающей библиографии, разработка современных методов комплексной фиксации свадебного обряда, публикация региональных обобщений в обоснованно выбранных и строго очерченных границах, картографирование важнейших элементов и обрядовых комплексов, образующих свадебный ритуал, сравнительное изучение русского и свадебных ритуалов других народов, исследование свадьбы в свете истории семьи и общины, истории обычного права и т. д., анализ предсвадебных и после-свадебных обрядов и обычаев, изучение городской свадебно-обрядовой традиции и ее взаимоотношения с региональной и общенациональной традицией, исследование исторических документов и сведений о свадьбе в свете современных представлений о свадебном ритуале на разных ступенях развития общества.

Намеченная К. В. Чистовым программа изучения русской свадьбы пока еще не во всех аспектах освещена в рецензируемом сборнике.

Источниками открывающего сборник исследования М. Г. Рабиновича («Свадьба в русском городе в XVI веке») стали «Домострой» и записки Д. Флетчера «О государстве русском». Заслуга ученого прежде всего в том, что он обратил внимание современных исследователей на материал чрезвычайно мало изученный, в частности на описания княжеских и царских свадеб, сделанные иностранцами и русскими до XVIII в., а также на сведения, содержащиеся в летописях и в других древнерусских памятниках литературы, что поможет по-новому осветить многие стороны исторического развития русского свадебного обряда позднейшего времени. Ценность работы М. Г. Рабиновича и в том, что он впервые рассмотрел русскую свадьбу XVI в.

Следующая за работой М. Г. Рабиновича статья [Г. В. Жириновой] «Некоторые проблемы и итоги изучения свадебного ритуала в русском городе середины XIX — начала XX в. (на примере малых и средних городов РСФСР)» как бы подводит итог изучения автором городской свадьбы середины XIX — начала XX в. Г. В. Жиринова пришла к заключению, что в ходе исторического развития в городе, с одной стороны, формировались оригинальные свадебные обычаи и обряды, с другой — к новым условиям приспособлялись традиционные крестьянские. Автор высказала также плодотворную мысль о том, что в городе в результате социальной, духовной и бытовой разобщенности населения создавались локальные различия в обряде; в то же время по мере движения от центра города к окраинам исчезали четкие границы вариантов, больше появлялось традиционных черт крестьянской свадьбы. Важны наблюдения автора над межсоциальной диффузией свадебного ритуала в городе, выявление общегородских черт свадебного обряда и черт, присущих свадьбам определенных сословий. Работа содержит также разнообразные сведения о городской свадебной терминологии, о «чинах» городской свадьбы и их обрядовых функциях, о магических обрядах в ритуале (особенно о магии чисел) и т. д. Все это делает исследование Г. В. Жириновой одной из лучших работ о свадьбе последних лет.

В статье А. В. Гуры «Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда (по материалам Вологодской губ.)» впервые предложена новая классификация свадебных обрядов, позволяющая рассматривать свадебный ритуал как единое целое. Эта классификация не исключает существующей (деление обрядов на магические, юридическо-бытовые, ритуально-игровые и т. д.), но сосредотачивает основное внимание на определении структуры свадебного ритуала, что, несомненно, будет способствовать и более строгому подходу к исследованию социально-бытового назначения свадьбы.

Обращает на себя внимание особенно первая часть статьи А. В. Гуры, в которой выявлены обрядовые элементы свадьбы и даны им определения. Рассматривая «свадебную реальность» как «комплекс актов, т. е. обрядовых действий, совершаемых в определенной последовательности, каждому из которых соответствует своя свадебная функция и семантическая единица — функциональный смысл» (с. 72), он вычленяет в свадебном ритуале «свадебные акты», «обряды» и «церемонии». Интересна также мысль исследователя о наличии в свадьбе обязательных и факультативных, фиксированных и нефиксированных элементов.

Пристальное внимание исследователей свадьбы, думается, привлечет и статья И. М. Колеснической «Простейшие типы русских народных свадебных песен». Это одна из немногих работ о свадьбе, в которой удачно сочетаются разностороннее знание автором свадебной поэзии, способность увидеть за ее богатством вполне определенные жанровые группы и умение проанализировать словесный текст, не разрывая его поэтической и обрядовой сущности. В указанной статье И. М. Колеснической, как и в других работах последних лет о свадебной поэзии анализируется не только русский, но и украинский и белорусский материалы, что дает возможность сделать интереснейшие наблюдения над поэтической сущностью свадебной поэзии. В этой статье, с одной стороны, уточняются

и развиваются идеи Н. П. Колпаковой о заклинательных песнях<sup>1</sup>, с другой — вполне объективно анализируются ранее, как правило, не отмечавшиеся жанры и жанровые группы свадебного фольклора. Автор выделяет кроме заклинательных церемониальные песни-наказы и песни-советы, а также иллюстративные песни. Все основные выводы И. М. Колеснической, по нашему мнению, можно принять без существенных поправок. Хотелось бы только в дискуссионном порядке выразить сомнения в целесообразности объединения в один тип (жанр) свадебной поэзии заклинательных и церемониальных песен. Почти тождественные в формальном плане, они все-таки существенно различаются между собой и в функциональном отношении, и по содержанию. Думается, церемониальные песни (наказы и советы) — самостоятельный жанр свадебного фольклора, как и заклинательные и иллюстративные песни.

Несомненный интерес вызывает также статья А. К. Байбурина и Г. А. Левинтона «К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе». Исследователи справедливо замечают, что «описание пространственной структуры обряда, т. е. представлений об устройстве, организации и функциях пространства, в котором протекает обряд» (с. 89), очень важно для понимания сущности свадьбы в целом. В работе есть ряд метких наблюдений над организацией и определением значения пространства в свадебном ритуале. Но, на наш взгляд, исходные позиции и некоторые выводы исследователей вызывают сомнения. Авторы статьи полагают, например, что «движение от центров М- и F-локусов к периферии сопровождается уменьшением упорядоченности» (с. 99), и одним из доказательств этого считают наличие в свадебном пространстве «нейтральной зоны», по их мнению, практически не упорядоченной. При этом они ссылаются на приговоры дружки, в которых «нейтральная зона» характеризуется «противоположными» признаками: одновременно пространство описывается и как «чистое поле» и как «зеленая дубравушка», поезжане могут ехать и «под чистым небом» и под «темными облаками», а освещать им дорогу могут одновременно и «красное солнышко» и «ясный месяц». Но нет в «нейтральной зоне», на мой взгляд, никакой неупорядоченности! Такое «алогическое» описание пространства в свадебных приговорах объясняется целесообразностью их обрядового исполнения. Дружка, выезжая во главе свадебного поезда со двора жениха или невесты, заклинал все магические силы природы, чтобы дорога шла «чистым» полем, чтобы можно было проехать через «зеленые дубравушки», чтобы поезд ехал под «чистым небом», но мог бы без опасностей проехать, если доведется, и под «темными облаками» и т. д. Иначе говоря, неупорядоченность «нейтральной зоны» оказывается при ближайшем рассмотрении вполне упорядоченным поэтическим миром одного из пока еще слабо изученных жанров свадебной поэзии.

Определенная, на наш взгляд, необузданность некоторых выводов А. К. Байбурина и Г. А. Левинтона объясняется их увлеченностью концепцией. Авторы стремятся на довольно позднем материале (XVIII—XX вв.) преимущественно русской свадьбы подтвердить концепцию, сформулированную другими учеными на ином материале. «Концентрическая система локусов (дом — двор — деревня — поле) и повышение упорядоченности от периферии к центру, — пишут они, — общие свойства ритуального пространства, и шире — мифологической космологии, которым свойственна особая сакральная роль центра» (с. 100). Попытки увидеть в свадьбе мифологические представления, «этот» и «тот свет», на наш взгляд, пока не увенчались успехом.

Оригинальна по замыслу работа В. А. Лапина «„Холостые” и „женатые кружки” в терско-кандалакшской свадебной традиции». Полагая, что народная терминология фиксирует определенные обрядовые явления, исследователь задался целью, с одной стороны, сопоставить и проверить «результаты музыковедческого анализа реально существующей народной системы оценок, воплощенной в обрядовых песенных терминах», с другой — «выяснить, в чем и на каких уровнях обнаруживается (или не обнаруживается) соответствие между ними» (с. 233). Результаты исследования показали в основном соответствие между народной терминологией и терминами групп песен, называемых «холостыми» и «женатыми кружками». Однако выводы исследователя могли быть более значительными, если бы он обратил внимание не только на музыкальную сторону свадебных песен и особенности их исполнения в обряде, но и на их тексты.

Ряд статей сборника посвящен описанию свадебных обрядов и фольклора русского населения Украины, Латвии, Сибири и других регионов. Эти работы вводят в научный оборот новый материал. В статьях Т. С. Макашиной «Свадебный обряд русского населения Латвии» и Л. Н. Чижиковой «Свадебные обряды русского населения Украины» рассматривается бытование русской свадьбы в иноязычном окружении. К ним близки статьи Т. П. Федянович «Черты сходства свадебной обрядности русских и мордвы» и Н. В. Шлыгиной «Водская свадьба (традиции и русское влияние)». Две последние работы привлекают внимание также попыткой поставить некоторые общие вопросы изучения взаимодействия свадебных ритуалов разных народов. Так, Н. В. Шлыгина считает, что «изменения, которые произошли в свадебной обрядности воеводы в течение XIX в., можно подразделить на две группы: одну составляют те, что связаны с развитием традиций во времени — их постепенным видоизменением и исчезновением, другую — те новшества, которые появились как результат заимствований у соседних народов, в первую очередь у русского населения края» (с. 276—277). В исследовании Т. П. Федянович есть

<sup>1</sup> См. Н. П. Колпакова. Русская народная бытовая песня. М.—Л., 1962.



интересные наблюдения над тем, как «заимствованные или выработанные под влиянием общения с русскими свадебные обряды переплетались с исконно мордовскими, приобретали национальный колорит, органически входили в ткань национальной „свадебной обрядности“» (с. 257).

Большой материал по свадебным обрядам обобщен в статьях В. А. Липинской, А. В. Сафьяновой «Свадебные обряды русского населения Алтайского горного округа». А. А. Лебедевой «Материальные компоненты, их характер и роль в традиционном свадебном обряде русских старожилов Тобольской губернии (XIX — начало XX в.)» и Л. Н. Молотовой «Шенкурские свадебные головные уборы».

Особо хотелось бы отметить еще две работы, опубликованные в сборнике. Пожалуй, впервые в фольклористике их авторы специально обратили такое серьезное внимание на предбрачные и послебрачные обычаи и обряды.

В статье Т. А. Бернштам «Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в.» на богатом материале широко раскрывается тезис о том, что крестьянская девушка, когда становилась по возрасту «невестой», получала в семье и в деревне «известные преимущества в свободе поведения и нарядах» по сравнению с более молодыми девушками. Девушка-«невеста» вела «особую жизнь в своей возрастной группе, насыщенную традиционными обычаями и обрядами в течение всего календарного года... Изменялось отношение к ней семейного и сельского коллектива» (с. 51). В статье подробно анализируются весенне-летние и осенне-зимние обряды с брачной тематикой, сделаны важные наблюдения над поморскими «игрищами».

Статья Л. А. Тульцевой «Выюнишники» — первая работа в русской фольклористике, так полно и глубоко раскрывшая сущность одного из самых неизученных явлений после-свадебной обрядности — обычая поздравлять молодых в первую весну после свадьбы. В работе определены географическое бытование обряда, его терминология, состав участников, время исполнения, ход праздника. Привлекает внимание анализ поэтической сущности «выюнишных» песен, в основном являющихся песнями-величаниями. Плодотворна также мысль автора о магической сущности и особенно о юридическо-бытовом назначении изучаемого обряда. Важно также, что исследователь указывает на существование кроме «общественных окличек» родственных поздравлений.

Итак, появился в свет первый в послевоенные годы специально посвященный русской свадьбе сборник научных трудов. В нем намечена широкая программа исследований, обозначены важные направления анализа русского свадебного ритуала, поставлены и решены серьезные научные проблемы. Книга, объединив для комплексной разработки сложной темы ученых разных специальностей (этнографов, филологов, историков и др.), показала возросший теоретический и методический уровень изучения свадьбы. Поэтому в заключение хотелось бы пожелать, чтобы рецензируемый сборник, поскольку он открывает перспективы изучения русской свадьбы, стал бы первым сборником в ряду последующих за ним работ под тем же названием.

Ю. Г. Круглов

**Karl Jettmar. Mit Beiträgen von Schuyler Jones und Max Klimburg. Die Religionen des Hindukusch. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz. 1975, 525 S., 24 Ill.**

За два последних десятилетия в нашей стране и за рубежом значительно усилился интерес к проблемам всеобщей истории культуры, в том числе всемирной истории религий и религиозных верований, что было отмечено выходом сравнительно большого числа работ по этой тематике. Среди зарубежных публикаций такого рода наибольший интерес вызывает многотомная серия «Религии человечества» под редакцией С. М. Шредера, издававшаяся в ФРГ начиная с 60-х гг. издательством В. Колхаммера. Серия включает 35 солидных томов, в которых охвачены история и современное состояние почти всех религий и религиозных верований народов мира. К настоящему времени вышли уже тома, посвященные религиям и верованиям древнего Египта (1960 г.); Индии (три тома — 1960, 1963, 1964 гг.), кельтов (1962 г.), Северной Азии и Американской Арктики (1962 г.), Африки (1963 г.), Индонезии (1965 г.), Ирана (1965 г.), Австралии и Океании (1968 г.), Тибета и Монголии (1970 г.), несколько томов по истории христианства (1971 г., 1972 г.) и др. Их авторы — крупные, главным образом западноевропейские, специалисты в области религиоведения и культуры народов мира.

Серия отличается широкой источниковедческой базой, включением новых материалов, в том числе ценных этнографических, по недостаточно ранее изученным религиям; участием высококвалифицированных авторов, причем некоторые из них использовали для подготовки соответствующих томов серии собственный полевой материал, собранный ими в экспедициях. По ряду вопросов авторы высказали новые интересные точки зрения.

Несмотря на спорность и методологическую неприемлемость некоторых выводов, высказанных в серии, её издание является важным событием не только в сфере религиоведения, но и в этнографической науке, причем несомненно, что как серия в целом, так и каждый из входящих в нее томов заслуживают пристального внимания и критической оценки.

Данная рецензия посвящена одному из фундаментальных томов серии, в котором описаны религии Гиндукуша. Автор — известный западногерманский историк культуры и этнограф К. Йеттмар — профессор Гейдельбергского университета. Работа основана главным образом на результатах его многолетних полевых исследований, а также на анализе обширной литературы. Следует сказать, что он является одним из авторов другого капитального тома этой серии, посвященного религиям Северной Азии и Американской Арктики, в том числе шаманизму<sup>1</sup>.

Рецензируемый труд состоит из предисловия и пяти глав, включает обширную библиографию вопроса, именной и предметный указатели, а также серию интересных графических иллюстраций.

В кратком предисловии автор справедливо подчеркивает, что среди всех территорий мира, которые населены индоевропейскими народами, не было менее изученной, чем труднодоступные горные районы Гиндукуша, Каракорума и Западных Гималаев, где расположены Читрал, Гилгит и Балтистан.

В первой главе очерчены исследовательские задачи труда, дана историография проблемы, определено содержание, вкладываемое автором в некоторые этнические термины, используемые в книге. Подчеркивая известную спорность отнесения тех или иных этнических групп к кафирам, автор считает возможным отнести к ним население, говорящее на индоевропейских языках кати, празуна, вайгали и ашкун.

Во второй главе детально характеризуются религии Кафиристана. Здесь живут племена, носившие, как известно, еще в сравнительно недавнем прошлом название кафиров, а после исламизации в конце XIX в. их все чаще начинают именовать нуристанцами; территория расселения этого народа получает название Нуристан, т. е. «Страна света». Многие населенные пункты здесь поныне значительную часть года, особенно в зимнее время, совершенно изолированы от внешнего мира. До исламизации у нуристанцев были распространены древние языческие верования, а у небольшого народа калашей в Читрале они живы доныне. Несмотря на их исключительно большой историко-этнографический интерес, эти языческие верования оставались до последнего времени очень слабо изученными. Особенно детально и тщательно описывает автор религии Северного Нуристана, и прежде всего религии кати и празунов. В большом разделе, посвященном кати и празунам, рассматриваются следующие вопросы: их природная среда, хозяйство, социальная организация, картина мира, календарь, боги и демоны, культы, священнослужители, представления о душе и погребальный ритуал, праздники. В Северном Нуристане большую часть горных долин занимает катиязычное население, однако между группами восточных и западных кати вклинивается область, населенная празунами. В их социальных отношениях сохранилось еще много пережитков родо-племенного быта. Пантеон старых домусульманских верований обширен и включает наряду с несколькими

<sup>1</sup> I. Paulson, A. Hultkrantz, K. Jettmar. Die Religionen Nordenasiens und der amerikanischen Arktis, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1962.

божествами многих демонов. Главный бог Имра (у празунов он именуется Мара), почитаемый всеми нуристанцами, считается могущественным божеством, распоряжающимся жизнью и смертью человека. Вместе с тем весьма любопытно то, что представления о деяниях верховного божества различаются у отдельных групп. Например, кати полагают, что Имра вдохнул жизнь во все другие божества. Однако у некоторых других групп нуристанцев тот же Имра считается узурпатором, который достиг высшей власти лишь благодаря своей хитрости. По-видимому, есть основание сблизжать образ этого божества и даже его имя с Индрой, божеством индуистского пантеона. Среди женских божеств центральное место занимает Дисни. Охарактеризованы представления и о других женских божествах.

В жизни кафиров существенная роль принадлежала жречеству. Главный жрец племени, носивший название ута, должен был участвовать в официальных церемониях и жертвоприношениях богам. Все племена имели культовые дома. Автор описывает встречаемые им здесь интересные ритуальные изображения, нередко служившие символами божеств. Вторая глава завершается краткими очерками верований южных кафиров (автор Ш. Джонс) и населения области Ашку (автор М. Климбург).

Следующая глава посвящена религиозным воззрениям шиноязычного населения и буришков. Они живут севернее западных отрогов Гималаев и южнее хребтов Каракорума, между Читралом на западе и Балтистаном на востоке. Будучи частично буддистами, частично мусульманами, они сохраняют вместе с тем мало изученные ранее древние верования. Автор рассматривает мифологию шиноязычного населения, его демонологию, деревенские и племенные культы, отражение охоты, растительного мира, скотоводства в религиозных представлениях местных племен и ряд других вопросов, ярко характеризующих пережитки древних форм верований.

Особо необходимо отметить вклад, сделанный автором книги в изучение и историко-этнографический анализ обрядов, которые получили название «празднество заслуг» (Verdienstfest). Внимательное исследование конкретных материалов позволило К. Йетмару увидеть связь таких обрядов с мегалитическим культом. Воздвигаемые деревянные сооружения выполняют, по убедительному мнению автора, функции мегалитов. Таким образом, данные, приводимые в рецензируемой книге, помогают выяснить поныне загадочные причины сооружения мегалитических памятников в ряде районов мира. Примечательно то, что связываясь с этим обряды и представления у нуристанцев типологически близки к соответствующим явлениям у народов Юго-Восточной Азии (деревянные «мегалиты», их связь с празднеством услуг и др.)<sup>2</sup>.

Здесь же рассматриваются различные аспекты проведения календарных праздников, специфика очень своеобразного тайного женского культа Руи, а также шаманизм (шаман у кафиров — *пшур*, в языках шина носит название *дайял*, у буришков — *битан*).

У шиноязычного населения, как и у сибирских народов, отмечает автор, «призвание» шамана наступает после периода нервного расстройств. Во время камлания воскуривается дурманящее вещество и шаман впадает в состояние транса. Его ритуальные действия сопровождаются игрой своеобразного оркестра, включающего барабан и духовые инструменты. Шаман во время камлания поет и танцует, причем цель его в установлении связи с духами — *пари*, которых шаман как бы видит и слышит во время транса. Его душа в это время совершает полет через горы и долины, через чужие страны. В песнях шаман сообщает присутствующим о перипетиях своего путешествия в мир духов и обратного возвращения.

Приведенные в книге чрезвычайно ценные сведения о шаманстве шиноязычного населения имеют важное значение не только для заполнения одного из белых пятен в общей картине религиозных верований народов мира, но и для дальнейшего изучения вопросов происхождения и генезиса шаманизма в Азии. Хотя теперь уже достаточно широко распространен взгляд на шаманство как на явление универсальное, отражающее определенный уровень развития общества, а не следствие специфических «арктических» природных условий Сибири, эта концепция все же пока утвердилась не столь прочно, чтобы не требовалось новых фактов для ее подтверждения. Как это обычно бывает, тщательно собранные историко-этнографические материалы по одному региону помогают подчас неожиданно понять некоторые особенности генезиса культурных явлений соседних регионов. Материалы, полученные в горных районах Гиндукуша, проливают свет и на историю среднеазиатского шаманства. До недавнего времени было распространено мнение (и его поныне разделяют отдельные исследователи), что шаманство, характерное для древних тюрков, было принесено ими и в Среднюю Азию и именно его пережитки прослеживаются здесь. Однако исследование пережиточных форм шаманства не только у тюркоязычных народов Средней Азии, но и у таджиков<sup>3</sup>, а также особенности шаманства у населения горных районов Гиндукуша дает все больше оснований пересмотреть прежнюю точку зрения. Считая шаманство стадийным явлением, нельзя все же не отметить и ряд черт в шаманстве народов Средней Азии и Гиндукуша, которые могут быть объяснены лишь определенными достаточно древними дотюркскими этнокультурными традициями. Так, и у шиноязычного населения Гиндукуша и в Средней Азии шаманскими духами-помощниками являются пари (пери). Это, как известно, образ

<sup>2</sup> Я. В. Чеснов. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976, с. 204 и сл.

<sup>3</sup> О. А. Сухарева. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. — «Домусульманские верования и обряды в Средней Азии». М., 1975.

ираноязычной мифологии, древность которого надежно устанавливается по письменным памятникам. Имеющиеся материалы из Средней Азии и Гиндукуша позволяют полагать, что связь пари с шаманским культом достаточно древняя. Этот факт наряду с многими другими является существенным аргументом в пользу уже высказывавшегося в нашей литературе мнения о том, что шаманство связано с древнейшими традициями ираноязычных (и шире — индоевропейских) народов<sup>4</sup> и именно эти традиции составляют древний пласт пережитков шаманизма в Средней Азии, а также, вполне вероятно, сказались и на отдельных чертах шаманства в Сибири (в частности, использование бубна и др.), где пребывание индоевропейцев в эпоху раннего железа вряд ли может вызывать сомнения. Конечно, определенное тюркское влияние на шаманство нетюркоязычных народов Средней Азии и Гиндукуша имело место, что и отмечено в рецензируемом труде, но оно никоим образом не отрицает существование традиций шаманства, восходящих к верованиям древнего индоевропейского населения этого обширного региона.

Завершает главу заключение, в котором обсуждаются вопросы сложной истории верований шиноязычных племен Гиндукуша и приводятся относящиеся к ним свидетельства авторов I и начала II тыс. н. э., а также рассматривается влияние, оказанное на развитие местных верований исламом и буддизмом.

Четвертая глава монографии — «Религия калашей» — народа, населяющего главным образом южную часть Читрала по соседству с кафирами. Когда их называют «последними язычниками Гиндукуша», то имеют в виду лишь часть калашей, населяющих сравнительно небольшую территорию в Пакистане на границе с Афганистаном. Здесь живут 3—4 тыс. человек, говорящих по-калашски, среди которых всего около 1400 человек сохраняют прежнюю племенную религию. В книге анализируется мифология калашей, их пантеон, включающий ряд божеств, демонов и духов, календарные праздники и другие стороны их верования. В заключение приведены очень интересные этнографические рисунки, выполненные у калашей в 1964 г. Х. Беком, в том числе портреты людей, виды поселений, декорировка жилищ, святилища, идолы и др.

В пятой главе монографии охарактеризованы религиозные традиции кхо — народа, составляющего основное население Читрала. Автор уделяет главное внимание домульманским верованиям кхо, их представлениям о пери, духах-защитниках, злых духах, характеризует их календарные праздники и обряды.

В заключительном разделе автор подчеркивает значение различных видов источников для разработки вопросов специфики и генезиса религий народов Гиндукуша, рассматривает их связи с другими религиями ираноязычных народов, в том числе населяющих сопредельные районы Средней и Центральной Азии, отмечает важную роль многовековых миграционных процессов, восходящих еще к эпохе эллинизма.

Завершая рецензию, еще раз хочется подчеркнуть, что к несомненным достоинствам книги следует отнести исследование религиозных верований в контексте экологических условий, хозяйства и культуры народов, их этнических связей и путей исторического развития. По ряду вопросов выводы автора близки к точкам зрения советских ученых, труды которых им цитируются, хотя и использованы они, к сожалению, в недостаточной мере. Не все положения в равной мере подкреплены фактическим материалом; не все этнические группы, населяющие Гиндукуш, оказались освещенными в данном труде. Но подобные недочеты вполне естественны для большого фундаментального труда, охватывающего значительный круг сложных и недостаточно исследованных ранее историко-культурных проблем.

С. И. Вайнштейн

---

<sup>4</sup> О. А. Сухарева. Указ. раб., с. 83—85; Г. М. Бонгард-Левин, Э. А. Грантовский. От скифии до Индии. М., 1974, с. 84 и сл.

D. Dumond. The Eskimos and Aleuts. London, 1977, 180 p.

Тем, кто занимается проблемами происхождения алеутов и эскимосов, хорошо известны имя Д. Дюмонда и его интересные статьи о древнейших этапах этнической истории алеутов и эскимосов, особенно тихоокеанских, а также индейцев. Думается, что уже по одной этой причине книга Д. Дюмонда «Эскимосы и алеуты» привлечет внимание специалистов. Среди многочисленных работ о происхождении эскимосов и древнейших этапах их культуры монография Д. Дюмонда выделяется тем, что главное внимание ее автора обращено не на эскимосов Арктики, а на эскимосов, живущих на тихоокеанском побережье Аляски и на Алеутских островах.

Но нельзя не указать, что, увлекаясь описанием значимости южных окраин расселения эскимосов, автор допускает некоторые преувеличения. Например, он пишет, что большинство эскимосо-алеутов живут между Беринговым проливом на севере и Алеутскими островами и п-овом Аляска на юге (с. 1), хотя фактически численность коренного населения здесь меньше, чем на Канадском Севере и в Гренландии, вместе взятых. Отметим также, что замечание автора о чрезмерном увлечении эскимосоведов Арктикой в ущерб более южным районам обитания эскимосов нельзя отнести к советским исследователям, которые всегда уделяли много внимания коренному населению Алеутских островов и тихоокеанского побережья США<sup>1</sup>.

За кратким предисловием, в котором автор объяснил причины своего особого внимания к этнической истории населения, живущего к югу от Полярного круга, следуют восемь глав, библиография, список иллюстраций и указатель. Прежде чем обратиться к содержанию этих глав, надо сказать, что рецензируемая монография, как и многие другие книги издательства «Теймс энд Уэлсон», по своему характеру стоит на грани между научными и научно-популярными публикациями, чем и объясняются некоторые ее особенности. Так, в тексте отсутствуют ссылки на литературу. Вместо этого к каждой главе дается библиография избранных работ по данной тематике с пояснительными замечаниями Д. Дюмонда. В книге 119 иллюстраций (карты, планы жилищ, рисунки орудий, фотографии и т. д.). Все это, несомненно, облегчает восприятие материала.

Книга Д. Дюмонда представляет значительный интерес как для широкого читателя, так и для специалистов.

Глава первая, «Открытие: поиски новых земель», содержит очень краткие сведения о норманских поселениях в Гренландии, об открытии новых земель и изучении алеутов и эскимосов русскими, англичанами и датчанами с конца XVI по начало XX в. На нескольких страницах сообщаются суммарные сведения о физико-географических условиях Американского Севера, о лингвистической классификации алеутско-эскимосской семьи языков и культуре людей, говорящих на них. Думается, что историки географических открытий, археологи, этнографы вряд ли найдут в этой главе что-либо новое для себя, если не считать очень спорного и непонятно на чем основанного высказывания, что языки народов северо-востока Азии, включая чукотский, родственны алеутско-эскимосским столь же близко, как эти последние между собой (с. 24).

Известно, что в прошлом эскимосский язык иногда включали в число палеоазиатских вместе с корякским и чукотским. Но объединяли их главным образом потому, что все они не входили в какие-либо иные языковые семьи. Известно также, что проблема генетического родства эскимосских и алеутских языков с языками различных языковых семей дебатировалась лингвистами на протяжении многих десятилетий. В результате последних исследований советских лингвистов-североведов, особенно Г. А. Меновщикова и П. Я. Скорика, выявляются лексические и некоторые грамматические соответствия в эскимосских и чукотском языках, объясняемые контактами между эскимосами и чукчами, конвергенцией и, может быть, очень отдаленным родством<sup>2</sup>. Поэтому мы не можем согласиться с предположением Дюмонда о равной степени близости эскимосских языков к чукотскому и алеутскому. К алеутскому эскимосские языки, несомненно, намного ближе.

Во второй главе, «Люди древних тундр», кратко излагаются современные представления о позднеплейстоценовых этапах ледниковой эпохи на Американском Севере. Автор напоминает о существовании с 23 тыс. лет до 12 тыс. лет до н. э. (а в отдельные периоды и позднее — до 8 тыс. лет до н. э.) Берингийской суши, являвшейся продолжением равнинных тундр Восточной Сибири и соединявшей Азиатский и Американский континенты. Берингия вместе с Аляской составляли, по выражению Д. Дюмонда, «принадлежавший Азии полуостров», вклинившийся в североамериканский ледниковый щит (с. 34).

<sup>1</sup> В числе последних работ об этом географическом ареале можно назвать следующие: Р. С. Васильевский. Древние культуры Тихоокеанского Севера. Новосибирск, 1973; А. П. Окладников и Р. С. Васильевский. По Аляске и Алеутским островам. Новосибирск, 1976.

<sup>2</sup> Г. А. Меновщиков. «Эскимосско-алеутская языковая общность и ее отношение к другим языкам. — «Происхождение аборигенов Сибири и их языков», Томск, 1973; П. Я. Скорик. К проблеме языковой общности аборигенов северо-востока Азии. — «Вопросы языкознания», 1977, № 3.

Около 11 тыс. лет назад североамериканские ледники стали отступать. Но полностью ледник исчез с территории континентальной Канады менее чем 5 тыс. лет тому назад, а на Аляске ледники уменьшились до современных размеров около 6 тыс. лет тому назад (с. 34). Думается, что разделом об истории оледенения на Американском Севере Дюмонд удачно вводит читателя в географическую обстановку, в которой совершалось проникновение человека из Азии на север Американского континента. В этой главе Д. Дюмонд останавливается так же на наиболее редких археологических находках на Аляске и на комплексе орудий, который специалисты относят к палеоарктической традиции.

Дюмонд отмечает, что, зная хронологию оледенений на севере Канады, не удивляешься отсутствию здесь культурных остатков, предшествующих рубежу VI и V тысячелетий до н. э. На Аляске же более ранние находки отражают связь этой территории с Азией. К ним, по мнению Д. Дюмонда, относятся несколько обработанных костей, обнаруженных в Оулд Кроу Флэтс, вблизи границы Аляски с Канадой, в местности, которая в висконсинскую эпоху была свободна от ледника.

Возраст этих костей датируется радиоуглеродным методом в 29—26 тыс. лет. Каменных орудий того же возраста не найдено, все другие находки значительно моложе. В главе не упоминаются относимые к культуре бритиш маунтин находки, сделанные на протяжении двух последних десятилетий на севере Аляски и северо-западе Канады Кэмпбеллом, Мак-Нейшем, Шлезьером и Солеки. Как известно, эти находки датируются названными учеными в 20—18 тыс. лет назад по стратиграфии. В нашей литературе эти датировки обычно принимаются<sup>3</sup>. Поэтому привлекают внимание примечания Дюмонда ко второй главе, помещенные в конце книги вместе с библиографией. В них автор высказывает убедительное соображение в пользу несравненно более поздних дат для культуры бритиш маунтин, а именно 3500—2600 лет до н. э. (с. 162).

В последнем разделе второй главы довольно подробно рассматривается вопрос о распространении так называемой палеоарктической традиции с клиновидными «гобийскими» нуклеусами, микропластинками, резцами, бифасами, наконечниками. Отмечая, что эта традиция в каменной индустрии связана с Азией, автор называет ее сибирско-американской (с. 45). Такая точка зрения согласуется со взглядами советских археологов. А. П. Окладников и Р. С. Васильевский, несколько лет назад познакомившиеся во время своего пребывания на Аляске со стоянками Кампус, Драй Крик, Хили Лейк, писали, что «встреченные здесь орудия во многом тождественны вещам с палеолитических стоянок Северной Азии»<sup>4</sup>.

В третьей главе, «Люди наступающего леса», рассматриваются стоянки с орудиями так называемой архаической традиции не только на севере Канады и на Аляске, но и в более южных районах. Для этой традиции характерны ланцетовидные наконечники, наконечники с боковой бородкой, крупные скребки и т. д. Комплексы каменной индустрии архаической традиции, по мнению Дюмонда, не имеют параллелей с азиатскими каменными индустриями, а только с орудиями, найденными в Северной Америке. Автор предполагает, на наш взгляд, вполне обоснованно, что создатели и хранители архаической традиции продвигались на север по мере отступления ледника и расширения к северу лесной зоны в период термического максимума — 5000—4000 лет до н. э. На севере они контактировали с носителями палеоарктической традиции, что нашло отражение в смешанном характере каменной индустрии на некоторых стоянках, например Тукту. В основном люди архаической традиции являются выходцами из внутренних областей североамериканского континента, и нет оснований считать, что они принимали заметное участие в сложении приморских культур эскимосов и алеутов (с. 54).

В четвертой главе, «Люди тихоокеанского побережья», рассматриваются археологические культуры тихоокеанских эскимосов и алеутов и их предшественников. На тихоокеанском побережье Аляски, о. Кадьяк и Алеутских островах Дюмонд различает три основные археологические традиции: оушен бей, кадьякскую и алеутскую. Все они возникли среди прибрежных жителей и отражают культуру, основанную на морской охоте, рыболовстве и собирательстве. Древнейшей из них является традиция оушен бей, прослеживающаяся по археологическим материалам с рубежа V и IV тысячелетий до н. э. Для нее типичны крупные тяжелые наконечники, разнообразные скребки, костяные наконечники гарпунов с открытым гнездом. Стоянки с традицией оушен бей распространены на о. Кадьяк и на побережье Аляски, в зоне, где позднее жили тихоокеанские эскимосы. По мнению Дюмонда, следы традиции оушен бей есть и на Алеутских островах.

Из традиции оушен бей вырастает кадьякская традиция, для которой особенно типичны полированные орудия из сланца, широкое использование кости для изготовления орудий, а также для отопления.

К западу от кадьякской была распространена алеутская традиция. Стоянки с орудиями этой традиции встречаются в западной части п-ова Аляска. По мнению Дюмонда, непосредственные предки алеутов жили здесь и на некоторых близлежащих островах примерно с рубежа IV и III тысячелетий до н. э. В отличие от советских исследователей (А. П. Окладников, Р. С. Васильевский и др.) Д. Дюмонд убежден, что Алеутские

<sup>3</sup> См., например, И. П. Ларицев. Палеоиндейские культуры Северной Америки. Новосибирск, 1976, с. 120—126.

<sup>4</sup> А. П. Окладников, Р. С. Васильевский. Указ. раб., с. 122—123.

острова заселялись с востока, а не с запада, и он сомневается, что древнейшая стоянка на Алеутских островах Анагула (8700—7800 лет тому назад по радиоуглеродной датировке) была оставлена предками алеутов (с. 77).

Нам думается, что после недавних совместных советско-американских раскопок на Алеутских островах, выявивших много элементов, связывающих Анагулу с древними культурами Северной Азии (пластины леваллуазского облика, клиновидные нуклеусы, сходные технологические приемы обработки камня и т. д.), не приходится больше сомневаться, что Алеутские острова заселялись с запада. Во время этих же совместных раскопок на о. Анагула была обнаружена и исследована стоянка Вилледж Сайт, которая и по датировке (6000—5000 лет тому назад), и по культуре является промежуточной между стоянкой Анагула и признанной всеми как алеутская стоянкой Чалука. И сейчас можно утверждать, что древняя культура алеутов развилась на основе древнейших приморских культурных традиций Анагулы<sup>5</sup>.

Не соглашаясь с Дюмондом по некоторым вопросам происхождения алеутской культуры, мы вместе с тем вполне солидаризируемся с его мыслью о близости традиционных культур алеутов и тихоокеанских эскимосов. Как справедливо отмечает исследователь, археологически эти культуры можно различить лишь по каменным, но не по костяным орудиям. На наш взгляд, такую близость можно объяснить наличием общего субстрата, культуры людей, пришедших около 10 тыс. лет назад с запада, из Азии, на южную окраину Берингии. Позднее часть этих людей продвинулась на юго-запад Аляски и стала предками тихоокеанских эскимосов, а оставшиеся дали начало алеутам.

С середины I тысячелетия н. э. население п-ва Аляска, о. Кадьяк и близлежащих мест стало испытывать значительное влияние со стороны мигрантов, пришедших с севера, из Берингоморья. Эта северная волна, воздействию которой не подверглись лишь алеуты, увеличила различия в культуре между ними и испытывшими влияние берингоморцев тихоокеанскими эскимосами (с. 65, 78).

Пятая, шестая и седьмая главы рецензируемой книги посвящены эскимосским и предэскимосским культурам Арктики. Мы уже упоминали выше, что, по справедливому замечанию Д. Дюмонда, они освещены в специальной литературе несравненно полнее, чем культуры южной периферии эскимосского мира. Характеристику древнеэскимосских культур Берингова и Чукотского морей, арктических побережий Аляски, Канады, Гренландии можно найти не только в огромном числе зарубежных книг, но также в монографиях советских авторов — С. И. Руденко, М. Г. Левина, Н. Н. Дикова, С. А. Арутюнова и Д. А. Сергеева, Л. А. Файнберга<sup>6</sup>. Поэтому мы не будем излагать материал соответствующих глав книги Д. Дюмонда, а лишь отметим своеобразие его подхода к отдельным вопросам. Так, для нас непривычно считать древнеберингоморскую культуру одной из фаз культуры туле (с. 118). К сожалению, автор не аргументирует это спорное, на наш взгляд, положение. В то же время трактовка культуры ипиутака как развитой фазы «культуры нортон» (с. 114—115) кажется нам перспективной, так как позволяет поставить ипиутак в общий ряд эскимосских культур Аляски. В равной степени нам представляются интересными соображения Дюмонда в пользу меньшей древности стоянки китобоев мыса Крузенштерна, чем 1700 лет до н. э. (с. 165). Последняя дата вслед за Дж. Гиддингсом принята зарубежными и советскими исследователями. Убедительны приводимые Дюмондом доводы в пользу таких гипотез, как преемственность между преддорсетом и дорсетом (с. 95), позднее переселение предков эскимосов-карибу с Арктического побережья на Бэррон-Граундс (с. 147), и некоторых других идей, разделяемых многими эскимосоведами, но еще не общепризнанных.

В заключительной, восьмой, главе рецензируемой книги, исходя из данных археологии и лингвистики, автор высказывает мысль, что общими предками эскимосов и алеутов были тундровые охотники с палеоарктической традицией, говорившие на языке, расщепившемся позже на эскимосо-алеутский и чукотский (необоснованность последнего предположения мы уже отмечали выше). Предками тихоокеанских эскимосов и алеутов были, по мнению автора, люди с традицией оушен бей, также в конечном счете восходящей к палеоарктической. Вплоть до 1000 г. н. э. они говорили на алеутском языке. Позднее население тихоокеанского побережья Аляски и о. Кадьяк подверглось языковой и культурной ассимиляции пришельцами с севера, говорившими на западноэскимосском языке (т. е. на юпик, если пользоваться наиболее принятой терминологией).

Эскимосы с культурой нортон (включая ипиутак) и культурой дорсет ведут начало от создателей так называемой арктической традиции малых орудий, отделившихся от сибирских эскимосо-алеутов и появившихся в Америке около 4000 лет назад. Впоследствии дорсетцы были поглощены волной переселенцев из Берингоморья с культурой туле. Именно она обусловила единообразие эскимосского языка и культуры от Северной Аляски до Гренландии (с. 152—159).

Таковы вкратце взгляды Д. Дюмонда. Думается, что его книга будет с интересом и пользой прочитана как специалистами так и всеми, кому безразличны проблемы этнической истории Севера.

Л. А. Файнберг

<sup>5</sup> А. П. Окладников, Р. С. Васильевский. Указ. раб., с. 101.

<sup>6</sup> С. И. Руденко. Древняя культура Берингова моря и эскимосская проблема. М.—Л., 1947; М. Г. Левин. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958; Н. Н. Диков. Древние костры Камчатки и Чукотки. Магадан, 1969; С. А. Арутюнов, Д. А. Сергеев. Древние культуры азиатских эскимосов. М., 1969; Л. А. Файнберг. Очерки этнической истории Зарубежного Севера. М., 1971.

## PERSONALIA

### СПИСОК ОСНОВНЫХ РАБОТ ПО ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ И ЭТНОГРАФИИ ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК, ПРОФЕССОРА К. В. ЧИСТОВА (К 60-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)

- Рец. на книгу В. Ю. Крупянской и В. М. Сидельникова «Спутник фольклориста». — «Резец», 1939, № 13—14, июль, с. 30—32 (в соавторстве с В. Чистовым).
- И. Т. Фофанов (запись текстов и автобиографии, примечания). — «Былины Пудожского края», Петрозаводск, 1941, с. 186—265.
- Некрасов и сказительница Ирина Федосова. — «Научный бюллетень ЛГУ», 1947, № 16—17, с. 39—45.
- Роль русского фольклора Карелии в русском народном творчестве. — «Изв. Карельского филиала АН СССР», 1948, № 3, с. 51—68.
- «Калевала» — великий эпос карело-финского народа. Петрозаводск, 1949, 32 с.
- О собрании народного творчества. Петрозаводск, 1949, 15 с.
- Рец. на книгу А. А. Кайева «Русская литература», ч. 1, М., 1949. — «Советская этнография» (далее — СЭ), 1950, № 3, с. 207—210.
- Литературно-художественная культура социалистической Сегежи. — «Изв. Карельского филиала АН СССР», 1950, № 2, с. 53—80.
- Некрасов и народное творчество (Задачи изучения). — «Некрасовский сборник Ин-та русской литературы АН СССР», т. I, М.—Л., 1951, с. 102—116.
- Письма Э. Ленирота к Я. К. Гроту (Вступительная статья, подготовка текстов и комментариев). — «Труды юбилейной научной сессии, посвященной 100-летию полного издания „Калевалы“», Петрозаводск, 1951, с. 198—212.
- Рец. на книгу В. Я. Евсеева «Карельские эпические песни». М.—Л., 1950. — СЭ, 1951, № 2, с. 248—251.
- Устные рассказы о Героях Советского Союза М. В. Мелентьевой и А. М. Лисициной. — «Изв. Карельского филиала АН СССР», 1951, № 2, с. 41—66.
- Новые издания по карело-финскому эпосу. — «На рубеже», Петрозаводск, 1951, № 5, с. 79—86.
- Мы по-новому живем, песни новые поем (Сборник частушек, записанных в Карельской АССР). Петрозаводск, 1952, 70 с.
- Путешественник по северу России П. И. Челищев. — «На рубеже», Петрозаводск, 1952, № 9, с. 71—80.
- Ирина Федосова как выразительница крестьянского мировоззрения пореформенного периода. — «Русское народно-поэтическое творчество» («Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XX), М., 1953, с. 90—126.
- Рец. на книгу R. Trautmann «Das altrussische historische Lied». Berlin, 1951. — СЭ, 1953, № 2, с. 216—218.
- О некоторых вопросах фольклористики. — СЭ, 1954, № 2, с. 105—111.
- Народная поэтесса И. А. Федосова. Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1955, 376 с.
- Причитания. — «Русское народное поэтическое творчество», т. 2, кн. 1. — «Очерки по истории русского народного поэтического творчества середины XVIII — первой половины XIX века», М.—Л., 1955, с. 449—466.
- Ценные воспоминания [О статье В. Д. Бонч-Бруевича «В. И. Ленин об устном народном творчестве»]. — «На рубеже», Петрозаводск, 1955, № 1, с. 151—153.
- Великий источник [Вступительная статья] к кн.: «Русская советская поэзия и народное творчество. Сб. статей», Л., 1955, с. 5—35.
- Причитания. — «Свод русского фольклора. Проспект», Л., 1956, с. 54—56.
- «Притчи» Сумарокова и русское народное творчество. — «Уч. зап. Карельского педагогического ин-та», Петрозаводск, 1956, т. 2, в. 1 (Серия обществ. наук), с. 145—160.
- Причитания. — «Русское народное поэтическое творчество», т. 2, кн. 2 — «Очерки по истории русского народного поэтического творчества второй половины XIX — начала XX века», М.—Л., 1956, с. 152—192.
- В кн. «Русское народное поэтическое творчество». Под ред. П. Г. Богатырева (2-е изд. М., 1956) разделы: «Происхождение поэзии и ранние стадии ее развития» (с. 169—



- 176); «Народное творчество эпохи капитализма и первой русской революции» (с. 204—214).
- Заметки о сборнике Н. Е. Ончукова «Северные сказки». — «Труды Карельского филиала АН СССР», в. VIII, 1957, с. 5—29.
- Октябрьская революция и народное творчество (Заметки фольклориста). — «На рубеже», Петрозаводск, 1957, № 5, с. 200—208.
- Рец. на книгу «Русский фольклор. Материалы и исследования, I». — «Вопросы литературы», 1957, № 3, с. 217—220.
- Новая запись песни о Щелкане Дудентьевиче. — «Труды отдела древнерусской литературы Ин-та русской литературы АН СССР», т. XIV, М.—Л., 1958, с. 510—515.
- Задачи изучения народного поэтического творчества (По материалам фольклора Русского Севера). — СЭ, 1958, № 3, с. 9—20.
- Былина «Рахта Рагнозерский» и предания о Рахкое из Рагнозера. — «Славянская филология», т. III (IV Международный съезд славистов), М., 1958, с. 358—388.
- Некоторые моменты истории Карелии в русских исторических песнях. — «Труды Карельского филиала АН СССР», в. X («Вопросы истории Карелии»), 1958, с. 67—86.
- Перстенок — двенадцать ставешков. Избранные русские сказки Карелии (Подготовка текстов, вступит. статья и комментарии). Петрозаводск, 1958, 270 с.
- Рец. на книгу «Илья Муромец». Серия АН СССР «Литературные памятники», М.—Л., 1958. — СЭ, 1958, № 4, с. 160—161.
- Материалы к изучению былины и предания о Рахкое из Рагнозера. — «Труды Карельского филиала АН СССР», 1959, в. XX («Вопросы литературы и народного творчества»), с. 122—166.
- Капитальный труд по истории фольклористики (рец. на книгу М. К. Азадовского «История русской фольклористики», т. I. М., 1958). — «Вопросы литературы», 1959, № 5, с. 216—220.
- Фрейдизм в современной американской фольклористике и некоторые вопросы изучения славянского фольклора. — «Изв. Карельского и Кольского филиалов АН СССР», 1959, № 4, с. 146—149.
- Причинания [Подготовка текстов, статья и примечания]. «Библиотека поэта». Большая серия. 2-е изд. Л., 1960, 435 с. (Подготовка текстов совместно с Б. Е. Чистовой).
- Рец. на книгу В. К. Соколовой «Русские исторические песни XVI—XVIII вв.». М., 1960. — СЭ, 1961, № 5, с. 174—176.
- К истории публикации «Плача о старосте» И. А. Федосовой. — СЭ, 1962, № 2, с. 120—124.
- Легенда о Беловодье. — «Труды Карельского филиала АН СССР», 1962, т. 35, с. 116—181.
- Фольклористика и современность. — СЭ, 1962, № 3, с. 3—17. См. также на англ. яз. в кн.: «The study of Russian folklore». Paris — The Hague, Mouton, 1975, p. 304—317; на рум. яз. — «Viața literară sovietică», 1962, № 12, p. 13—30.
- Современное народное творчество, его собрание и изучение [Методическое руководство]. М., 1963. 27 с.
- Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. — «История, фольклор, искусство славянских народов. V Международный съезд славистов» (София, сентябрь 1963), М., 1963, с. 483—510.
- К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. — «Тезисы докладов на заседаниях, посвященных итогам полевых исследований 1962 г.». М., 1963, с. 61—62.
- Современные проблемы текстологии русского фольклора. Доклад на заседании Э디션но-текстологической комиссии V Международного съезда славистов, М., 1963, 46 с.
- Рец. на книгу Е. М. Мелетинского «Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники». М., 1963. — СЭ, 1963, № 5, с. 149—154.
- Капитальное издание завершено (рец. на книгу М. К. Азадовского «История русской фольклористики», т. 2. М., 1963). — «Вопросы литературы», 1963, № 12, с. 197—200.
- В кн. «Народы Европейской части СССР», ч. I (серия «Народы мира. Этнографические очерки». М., 1964): «Предисловие» (с. 5—10) и глава «Важнейшие особенности русской культуры XIX—XX вв. Профессиональное искусство, литература и наука» (с. 558—571).
- Индивидуальное или коллективное. — «Вопросы литературы», 1964, № 6, с. 122—126.
- Легенды об «избавителях» и проблема повторяемости фольклорных сюжетов. — «Славянский фольклор и историческая действительность». М., 1965, с. 36—59.
- М. К. Азадовский — ученый и педагог (к 10-летию со дня смерти). — «Сибирский фольклор», в. I, Томск, 1965, с. 3—14.
- Bemerkungen zum Aufsatz von W. Steinitz «Das Lied von Robert Blum». — «Deutsches Jahrbuch für Volkskunde», 1965, Bd 2, T. 2, S. 260—264.
- В кн. «Русское народное творчество». М., 1966, разделы: «Введение» (с. 5—39), «Календарно-обрядовая поэзия» (с. 52—72), «Семейно-обрядовая поэзия» (с. 72—96).
- Sowjetische Volkslied- und Volksmusikforschung. Ausgewählte Studien. Berlin, 1967, 367 S. Составление, вступительная статья, комментарий (Сост. совместно с Е. В. Гиппиусом).
- Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967, 341 с.

- Проблема категорий устной народной прозы несказочного характера.— «*Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung*, Berlin, 1967, Bd 9, Hf. 1—3, S. 12—26. Текст на нем. яз., с. 27—40.
- Рец. на книгу У. С. Конки «Карельская сатирическая сказка». М., 1965 (Новое в изучении карельской сказки).— «Вопросы литературы», 1967, № 1, с. 228—230.
- О сюжетном составе русских народных преданий и легенд. Методологические вопросы.— «История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов (Прага, 1968). Доклады советской делегации». М., 1968, с. 318—335.
- Die sozialutopischen Bewegungen in Blickfeld der «Wiener Schule».— «*Letopis*», Bautzen, 1968/69, № 11/12, S. 48—61.
- Легенда про Максима Залізняка.— «Народна творчість та етнографія», 1968, № 2, с. 32—36.
- В кн. «Идеи социализма в русской классической литературе». Л., 1969, раздел «Национальные истоки социально-утопических идей» — §§ 2—5 (с. 23—55).
- Zur Frage der Klassifikationsprinzipien der Prosa-Volksdichtung.— «VII Congrès International des sciences anthropologiques et ethnologiques. Moscou, 3 août — 10 août 1964», v. VI, M., 1969, p. 365—371.
- Вступительное слово [на симпозиуме 12. «Классификация устно-поэтических жанров»].— «VII Congrès International des sciences anthropologiques et ethnologiques. Moscou, 3 août—10 août 1964», v. VI, M., 1969, p. 391—395.
- Фольклор и этнография.— «Фольклор и этнография», Л., 1970, с. 3—15.
- К проблеме датировки фольклорных произведений.— «*Acta Ethnographica*», Budapest, 1970, v. 19, fasc. 1—4, p. 83—89.
- Анна Михайловна Астахова (некролог).— СЭ, 1971, № 5, с. 187—189.
- Рец. на книгу П. Г. Богатырева «Вопросы теории народного искусства». М., 1971.— СЭ, 1971, № 6, с. 175—178.
- Die Urkunde aus Feudalzeit als folkloristische Quelle.— «*Studia ethnographica et folkloristica in honorem Bela Gunda*». Debrecen, 1971, p. 465—468.
- О взаимоотношениях фольклористики и этнографии.— СЭ, 1971, с. 17—24. См. также в кн.: «*Nepi kultúra—nepi tarsaladom*». Budapest, 1971, № 5/6, s. 241—259 (на венг. яз.).
- История фольклора и история русского крестьянства.— «Основные направления в изучении фольклора. Тезисы докладов», М., 1971, с. 11—16.
- Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры.— СЭ, 1972, № 3, с. 73—85.
- Специфика фольклора в свете теории информации.— «Вопросы философии», 1972, № 6, с. 108—118. См. также в кн.: «Типологические исследования по фольклору», М., 1975, с. 26—43; «*Slovensky narodpis*», 1972, R. XX, č. 3, s. 345—359 (на словац. яз.).
- П. И. Мельников-Печерский и И. А. Федосова.— «Славянский фольклор». М., 1972, с. 312—327.
- Фольклористические работы Г. М. Василевич.— «Вопросы языка и фольклора народов Севера». Якутск, 1972, с. 112—120.
- 50-річчя СРСР та російська етнографія — «Народна творчість та етнографія», 1972, № 6, с. 46—58 (в соавторстве с Т. В. Станюкович).
- Проблема традиционных и «вторичных» форм в этнографии и фольклористике.— «Всеобщее археолого-этнографическое совещание по итогам полевых исследований 1972 года. Тезисы докладов и сообщений», Ташкент, 1973, с. 109—110.
- Текстологические проблемы поэтического наследия И. А. Федосовой.— «Фольклор и этнография Русского Севера». Л., 1973, с. 150—172.
- Реконструкция текста и проблемы текстологии предания.— «Текстология славянских литератур. Доклады конференции. Ленинград, 25—30 мая 1971 г.» Л., 1973, с. 145—161.
- Этнические аспекты славянской фольклористики.— «История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII Международный съезд славистов (Варшава, авг. 1973 г.)», М., 1973, с. 365—385. См. также: «*Ethnologia slavica*», 1975, t. VII, S. 161—183.
- Прозаические жанры в системе фольклора.— «Прозаические жанры фольклора народов СССР», Минск, 1974, с. 6—31.
- Актуальные проблемы изучения традиционных обрядов русского Севера.— «Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор». Л., 1974, с. 9—18.
- Народное творчество.— Большая Советская Энциклопедия т. 17, 3-е изд., М., 1974, с. 271—276 (совместно с И. И. Земцовским, Н. И. Савушкиной, А. К. Чекановым, М. Н. Соколовым).
- Фольклор.— Советская Историческая Энциклопедия, т. 15, М., 1974, стлб. 231—237.
- Современные проблемы советской фольклористики.— «Македонски фолклор», Скопје, 1974, т. VII, № 13, с. 111—118.
- Проблема «вторичных» форм в фольклористике и этнографии.— «Расы и народы», т. V, М., 1975, с. 32—41.
- Основные тенденции развития советской этнографии.— «Этнография в странах социализма. Очерки развития науки», М., 1975, с. 7—51 (в соавторстве с Ю. В. Бромлеем).
- Неизвестное письмо И. А. Федосовой.— «Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление. Традиции», М., 1976, с. 417—419.

- Variabilität als Problem der Theorie der Folklor. (Thesen).—«Létopis», Bautzen, 1976, Reihe C, № 19, S. 22—33. См. также в кн.: «Народное стваралаштво. Folklor». Beograd, 1976—1977, г. XV—XVI, св. 57—64, с. 161—174.
- В кн. «Venäläinen perinnekulttuuri» Helsinki, 1976 (Традиционная культура Русского Севера). Составитель, ответственный редактор и автор глав: Введение (с. 9—17), Формирование населения (с. 18—38, совместно с И. В. Власовой), Фольклор (с. 162—195), Обряды и верования (с. 196—228), Заключение (с. 246—256).
- Zur Frage der theoretischen Unterschiede zwischen Folklore und Literatur.—«Folk Narrative Research. Some papers presented at the VI Congress ISFNR». Helsinki, 1976, p. 148—158.
- Японская сказка и русский читатель.—«Японская сказка», Токио, 1976, с. 75—95 (на япон. яз.).
- Poezija ludowej potrzeby, czyli o zawodzeniach ludowych.—«Regiony», Warszawa, 1976, № 4, S. 5—18.
- Проблемы этнографического и фольклорного изучения Северо-Запада СССР.—«Этнографические исследования Северо-Запада СССР», Л., 1977, с. 3—10.
- Северно-русские причитания как источник для изучения крестьянской семьи.—«Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами», Л., 1977, с. 131—143.
- Дмитрий Константинович Зеленин (К 100-летию со дня рождения).—СЭ, 1978, № 6, с. 71—85 (в соавторстве с Л. М. Сабуровой).
- В кн. «Современные этнические процессы в СССР», 2-е изд. М., 1977, глава «Духовная культура и этнические процессы» (§§ 1, 2, 4, 5 — с. 316—385).
- Пратекст, «нормальный» текст, целесообразный текст, инвариант как фольклористические категории.—«Краткое содержание докладов на научных сессиях 1974—1976 гг. Ин-та этнографии АН СССР», Л., 1977, с. 28—30.
- Aktuelle Probleme der sowjetischen Folkloristik.—«Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte». Bd 20 (Neue Folge, Bd. 5), Berlin, 1977, S. 23—32.
- Предисловие к книге В. В. Пименова «Удмурты. Опыт компонентного анализа этноса». Л., 1977, с. 3—6.
- Традиционные и вторичные формы и проблемы современной культуры.—«Přeměny ľudových tradicí v súčasnosti», t. 2, Bratislava, 1978, s. 23—32.
- К вопросу об этнических процессах в художественной культуре народов СССР.—«Культура развитого социализма. Некоторые вопросы теории и истории», М., 1978, с. 334—357 (в соавторстве с Ю. В. Бромлеем и В. И. Козловым).
- Поэтика славянского фольклорного текста. Коммуникативный аспект.—«История, культура, этнография, фольклор славянских народов. VIII Международный съезд славистов. Загреб—Любляна, сентябрь 1978 г.» М., 1978, с. 299—327.
- Folklore and culture of the ethnos.—«Soviet studies in ethnography». М., 1978, p. 76—87.
- Предисловие к книге «Русский народный свадебный обряд». Л., 1978, с. 3—6.
- Рец. на книгу Е. М. Мелетинского «Поэтика мифа». М., 1976.—СЭ, 1978, № 2, с. 149—153.
- Японская сказка и русский читатель.—СЭ, 1978, № 3, с. 155—162.
- Рец. на книгу А. С. Степановой и Т. И. Коски «Карельские причитания». Петрозаводск, 1976.—СЭ, 1978, № 5, с. 178—181 (в соавторстве с И. Н. Рюитель).
- Заметки фольклориста.—«Декоративное искусство СССР», 1978, № 10, с. 23—26.
- В кн. «Славяноведение в дореволюционной России. Библиографический словарь», М.—Л., 1979 статьи «Е. В. Барсов» (с. 60—61) и «П. Н. Рыбников» (с. 296—297).
- Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда.—«Проблемы типологии и этнографии», М., 1979, с. 223—230.
- Русская фольклорная проза и межэтнические процессы.—«Отражение межэтнических процессов в устной прозе», М., 1979, с. 3—17 (в соавторстве с Э. В. Померанцевой).
- Фольклор и культура этноса.—СЭ, 1979, № 4, с. 3—11.
- Рец. на книгу М. К. Азадовского «Статьи и письма». Новосибирск, 1978.—СЭ, 1979, № 4, с. 179—181.
- Причитания у славянских и финно-угорских народов. Некоторые итоги и перспективы изучения.—«Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии. 22—24 мая 1979 г. Тезисы докладов», Петрозаводск, 1979, с. 13—20.

## СОДЕРЖАНИЕ

Л. Е. Куббель (Москва). Потестарно-политическая культура докапиталистических обществ (к постановке проблемы)	3
Н. В. Юхнева (Ленинград). Об этнических аспектах изучения населения дореволюционного Петербурга	20
Г. В. Старовойтова (Ленинград). О формировании татарской этнодисперсной группы в населении Петербурга — Ленинграда	34
Б. Х. Кармышева (Москва). «Кочевая степь» Мавераннахра и ее население в конце XIX — начале XX века (по этнографическим данным)	46
Ш. А. Богина (Москва). Начало американской нации (этнокультурные аспекты)	56

### Дискуссии и обсуждения

Д. М. Угринович (Москва). О марксистском понимании религии	66
И. А. Крывелев (Москва). О существенном и несущественном в изучении религии	72

### Сообщения

Л. Л. Ивашнева, Е. Н. Разумовская (Ленинград). Усвятский свадебный ритуал в его современном бытовании (по материалам экспедиций 1971—1979 гг. в Псковскую область)	80
Я. С. Смирнова (Москва). Свадебный дарообмен у народов Северного Кавказа и его современная модификация	96
Н. С. Евсеева (Якутск). Аталычество и усыновление у якутов	105
Г. А. Меновщиков (Ленинград). О происхождении этнонима 'алеут'	109
Н. А. Криничная (Петрозаводск). Историко-этнографическая основа преданий о «панах»	117
О. В. Гордиенко (Москва). Приокская двойная жалейка	128
Л. Т. Яблонский (Москва). К палеодемографии населения средневекового города Сарая Бату (Селитренное городище)	142

### Поиски, факты, гипотезы

С. И. Вайнштейн (Москва). Феномен музыкального искусства, рожденный в степях	149
В. Т. Маслов, Б. П. Чернов (Новосибирск). Тайна «сольного дуэта»	157

### Научная жизнь

Д. Д. Тумаркин (Москва). Этнокультурная проблематика на XIV Тихоокеанском научном конгрессе	160
А. А. Зубов (Москва). V Международный симпозиум по проблемам антропологической одонтологии	167
Коротко об экспедициях	170

### Критика и библиография

#### Народы СССР

В. П. Кобычев (Москва). Л. И. Лавров. Историко-этнографические очерки Кавказа	173
---	-----

И. Н. Бранм (Минск). <i>Радянські свята і обряди в комуністичному вихованні</i>	175
Ю. Г. Круглов (Москва). <i>Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы</i>	177

## Народы зарубежной Азии

С. И. Вайнштейн (Москва). <i>Karl Jettmar. Mit Beiträgen von Schuyler Jones und Max Klumburg. Die Religionen des Hindukusch</i>	180
---	-----

## Народы Америки

Л. А. Файнберг (Москва). <i>D. Dumond. The Eskimos and Aleuts</i>	183
---	-----

## Personalia

Список основных работ по фольклористике и этнографии доктора исторических наук, профессора К. В. Чистова (к 60-летию со дня рождения)	186
---	-----

## SOMMAIRE

L. V. Koubbel (Moscou). Culture politique et potestaire des sociétés précapitalistes (présentation du problème)	3
N. V. Yukhniouva (Léningrad). Des aspects ethniques de l'étude de la population de Pétersbourg prérévolutionnaire	20
G. V. Starovoïtova (Léningrad). De la formation du groupe ethnique dispersé de Tatars dans la population de Pétersbourg — Léningrad	34
B. Kh. Karmychéva (Moscou). La steppe nomade du Maverannah et la population de celle-ci, fin XIXe — début XXe s. (d'après les données ethnographiques)	46
Ch. A. Boguina (Moscou). Les débuts de la nation américaine (aspects ethnoculturels)	56

## Discussions et délibérations

D. M. Ougrinovitch (Moscou). De la conception marxiste de la religion	66
I. A. Kryvéliov (Moscou). De l'essentiel et du non-essentiel dans l'étude de la religion	72

## Communications

L. L. Ivachniouva Ye. N. Razoumovskaïa (Léningrad). Le rituel de noces d'Ousviaty, région de Pskov, dans son fonctionnement moderne (d'après les matériaux des missions des années 1971 à 1979)	80
Ya. S. Smirnova (Moscou). L'échange nuptial des dons chez les peuples de Caucase du Nord et sa modification contemporaine	96
N. S. Yevséieva (Yakoutsk). La coutume d'atalyk et l'adoption chez les Yakoutes	105
G. A. Mienovchtchikov (Léningrad). Sur les origines de l'ethnonyme «Aléoute»	109
N. A. Krinitchnaia (Pétrozavodsk). La base historico-ethnographique des légendes sur les «pan»	117
O. V. Gordiyenko (Moscou). Le chalumeau double de la région d'Oka	128
L. T. Yablonski (Moscou). Contribution à la paléodémographie de la population d'une ville médiévale — Saray de Batou (site dit Sélitrennoïe)	142

## Recherches, faits, hypothèses

S. I. Vaïnchtein (Moscou). Un phénomène de l'artmusical né dans les steppes	149
V. T. Maslov, B. P. Tchérnov (Novossibirsk). Le secret du «solo en duo»	157

## Вie académique

D. D. Toumarkine (Moscou). La problématique ethnoculturelle au XIVe Congrès Scientifique de Pacifique . . . . .	160
A. A. Zoubov (Moscou). Ve Symposium International pour les problèmes de l'odontologie ethnique . . . . .	167
Missions en bref . . . . .	170

## Critiques et bibliographie

### Peuples de l'U.R.S.S.

V. P. Kobytchév (Moscou). <i>L. I. Lavrov</i> . Essais historico-ethnographiques du Caucase . . . . .	173
I. N. Braïm (Minsk). <i>Fêtes et rites soviétiques dans l'éducation communiste</i> . . . . .	175
Yu. G. Krouglov (Moscou). <i>Rite de noces populaire russe. Etudes et matériaux</i> . . . . .	177

### Peuples de l'Asie hors l'U.R.S.S.

S. I. Vaïnchteïn (Moscou). <i>Karl Jettmar</i> . Mit Beiträgen von Schuyler Jones und Max Klimburg. Die Religionen des Hindukusch . . . . .	180
---	-----

### Peuples de l'Amérique

L. A. Faïnberg (Moscou). <i>D. Dumond</i> . The Eskimos and Aleuts . . . . .	183
--	-----

## Personalia

Liste des oeuvres principales (études folkloriques et ethnographiques) du Professeur K. V. Tchistov, docteur d'Etat ès histoire (pour le 60e anniversaire) . . . . .	186
--	-----

Технический редактор Сироткина Т. И.

Сдано в набор 11.11.79	Подписано к печати 24.01.89	Т-05202	Формат бумаги 70×108 <sup>1/16</sup>
Высокая печать	Усл. печ. л. 16,8	Уч.-изд. л. 18,2	Бум. л. 6,0
			Тираж 2853 экз. Зак. 4789

Издательство «Наука», 103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., 21  
2-я типография издательства «Наука», 121099, Москва, Шубинский пер., 10