

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

# СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

5

Сентябрь — Октябрь

1981



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва

**Редакционная коллегия:**

**К. В. Чистов** (главный редактор), **В. П. Алексеев**, **И. Л. Андреев**, **С. А. Арутюнов**,  
**С. И. Брук**, **Н. Г. Волкова** (зам. главн. редактора), **Л. М. Дробижева**,  
**Т. А. Жданко**, **А. А. Зубов**, **Р. Н. Исмаилова**, **Р. Ф. Итс**, **Л. Е. Куббель**  
(зам. главн. редактора), **А. А. Леонтьев**, **Б.-Р. Логашова**, **Г. Е. Марков**,  
**А. П. Окладников**, **А. И. Першиц**, **Н. С. Полищук** (зам. главн. редактора),  
**П. И. Пучков**, **Ю. И. Семенов**, **В. К. Соколова**, **С. А. Токарев**,  
**Д. Д. Тумаркин**

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*

***К сведению читателей!***

С 1 января 1982 г. цена за экземпляр нашего журнала устанавливается в размере 1 р. 90 к. Стоимость годовой подписки 11 р. 40 к. Это связано с увеличением стоимости бумаги для печати, затрат на полиграфическое исполнение журнала, расходов на подготовку рукописей и художественно-графическое оформление издания.

И. С. Кон

## ЭТНОГРАФИЯ ДЕТСТВА

### [Проблемы методологии]

Мир детства — неотъемлемая часть жизни любого человеческого общества, и нет ни одной общественной и гуманитарной науки, которая бы так или иначе не сталкивалась с его изучением. Весьма важен этот предмет и для этнографии. В ранних историко-этнографических исследованиях положение и воспитание детей обычно описывалось в связи с особенностями семьи и нравов изучаемого народа, без постановки каких-либо самостоятельных теоретических проблем. Тем не менее такие работы представляли большую научную ценность<sup>1</sup>. Наряду с монографическими описаниями, посвященными какому-то одному народу или региону, в конце XIX — начале XX в. появляются обобщающие труды сравнительного характера. Г. Спенсер посвятил положению детей особую главу «Принципов социологии» (1876). Значительное место занимает этот вопрос в сочинениях Э. Тейлора, Ш. Летурно, Д. Фрэзера, Э. Вестермарка. Немецкий этнограф Г. Плосс посвятил сравнительному исследованию воспитания детей двухтомный труд<sup>2</sup>.

Начиная с 1920-х годов в значительной мере под влиянием фрейдизма и полемики с ним тематика таких исследований существенно обогатилась. Воспитание детей начинает интересовать этнографов не только как аспект семейно-бытовой культуры, но и с точки зрения формирования и воспроизводства определенного типа личности, преемственности национального характера и т. д. Детство стало предметом специальных монографических исследований таких крупных этнографов, как М. Мид, К. Дюбуа, Р. Ферс, М. Фортес, Д. Уайтинг и многих других<sup>3</sup>.

Увеличение числа монографических исследований стимулировало также сравнительно-теоретический анализ соответствующих явлений — способов ухода за детьми, типов дисциплины, отношения к детям и т. д.

<sup>1</sup> Трудно представить себе русскую этнографию и фольклористику без таких работ, как: Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1887; Терещенко А. Быт русского народа. Т. 1—2. СПб., 1848; Семевский В. И. Домашний быт и нравы крестьян во второй половине XVIII в. — Устои, 1882, № 2; Желобовский А. И. Семья по воззрениям русского народа, выраженный в пословицах и других произведениях народно-поэтического творчества. — Филологические записки. Воронеж, 1892; Ивановская Т. Дети в пословицах и поговорках. — Вестник воспитания, 1908, кн. 2; Семенова-Тяньшанская О. Детство Ивана. М., 1917 и др.

<sup>2</sup> Ploss H. H. Das Kind im Brauch und Sitte der Voelker. 2 Aufl., 2 B. Leipzig, 1911—1912.

<sup>3</sup> См. обзоры и библиографию в книгах: Hilger I. Field Guide to the Ethnological Study of the Child Life. New Haven, 1960; Gruber F. Anthropology and Education. — Philadelphia, 1961; From Child to Adult. Studies in the Anthropology of Education/Ed. Middleton J. Austin and London, 1970; Munroe R. L., Munroe R. H. Cross-Cultural Human Development. Monterey, California, 1975. См. также Субботский Е. В. Детство в условиях разных культур. — Вопросы психологии, 1979, № 6.

Однако при этом выявились и методологические просчеты и слабости. Большинство исследователей не разграничивали описание реально наблюдаемых взаимоотношений и поведения детей и социальных установок, культурных стереотипов, образов детства, бытующих в идеологии и массовом сознании. Социологическая перспектива, изучение институтов социализации часто незаметно для самих авторов сменяются или подменяются психологической характеристикой внутренних процессов формирования личности, причем ни то, ни другое не ставится в связи с соответствующими специальными теориями. Ребенок и его поведение описываются то извне — с точки зрения взрослых членов общины — то изнутри, с точки зрения его собственного предполагаемого внутреннего мира. Это характерно и для обобщающих работ, авторы которых предпочитают качественный, типологический анализ статистическому.

Возьмем, например, книгу французского африканиста, специалиста по вопросам «этнологии воспитания» П. Эрни — «Ребенок и его среда в Черной Африке. Очерк традиционного воспитания»<sup>4</sup>. Опираясь на большую специальную литературу и собственные наблюдения, Эрни пытается нарисовать обобщенную картину положения и воспитания ребенка в системе традиционных африканских институтов. Он начинает с краткого анализа сущности «ритуальной» педагогики и ее отличий от педагогики современной, затем обсуждает вопрос о существовании особой африканской «культуры детства». Прослеживается «вертикальная интеграция» ребенка, т. е. система его реальных и символических связей с представителями прошлых поколений, начиная с родителей и кончая отдаленными предками, и положение ребенка в обществе сверстников, равных (товарищи по играм, возрастной класс, система возрастных групп и т. д.), — эти отношения Эрни называет «горизонтальной интеграцией». Слияние двух типов интеграции дает, по Эрни, определенный тип личности и позволяет представить положение ребенка в «глобальном» обществе. После этого прослеживаются развитие познавательных процессов, содержание и методы обучения, овладение языком и усвоение моральных ценностей. Особое внимание уделяется духовному опыту, связанному с обрядом инициаций, значениями, которые народы Африки приписывают имени, маске, наготы, сексуальности и т. д. Отсюда в свою очередь выводится постановка вопроса о специфичности «интеллектуальной структуры» африканца и, наконец, проблема современной эволюции традиционного воспитания.

Книга Эрни, безусловно, интересна и информативна. Но она вызывает и ряд вопросов. Насколько достоверны те полевые данные, на которые опирается автор, особенно если учесть, что они были собраны для других целей и под другим углом зрения? Правомерно ли говорить об «африканском ребенке» вообще, без учета уровня социально-экономического развития и историко-культурных особенностей разных этносов? Каково соотношение регионально-этнических и социально-исторических, стадийных различий? Эрни далеко не всегда разграничивает: а) систематизированные идеологические представления о ребенке и задачах его воспитания, воплощенные в религии, б) представления и нормы обыденного сознания и в) то, что психологи называют «открытым поведением», т. е. поддающиеся внешнему наблюдению поступки, поведенческие акты (с кем фактически общается ребенок, кто за ним ухаживает и т. п.). Нечеткость понятийного аппарата и отсутствие водораздела между констатацией фактов и их теоретической интерпретацией составляет слабость многих работ такого типа.

Первые этнографические исследования детства проводились на материалах североамериканских индейцев, народов Африки и Океании, т. е.

<sup>4</sup> *Erny P. L'Enfant et son milieu en Afrique Noire. Essai sur l'éducation traditionnelle. Paris, 1972.*



доклассовых и раннеклассовых обществ. Относительная простота их образа жизни и его отличие от европейского создавала соблазн легких обобщений относительно типа «модальной личности», национального характера и т. д. Но как только предметом изучения стало детство в индустриально развитых странах, картина резко усложнилась. Оказалось, что педагогические установки и реальная воспитательная практика народов имеют свои классовые детерминанты, которые существенно изменяются в ходе истории.

Например, в европейской культурной традиции налицо несколько разных образов ребенка: а) традиционный христианский взгляд, усиленный кальвинизмом, что новорожденный уже несет на себе печать первородного греха и спасти его можно только беспощадным подавлением его воли, подчинением родителям и духовным пастырям; б) точка зрения социально-педагогического детерминизма, что ребенок по природе не склонен ни к добру, ни к злу, а представляет собой *tabula rasa*, на которой общество или воспитатель могут написать что угодно; в) точка зрения природного детерминизма, согласно которой характер и возможности ребенка предопределены до его рождения; этот взгляд типичен не только для генетики, но и для средневековой астрологии; г) утопически-гуманистический взгляд, что ребенок рождается хорошим и добрым и портится только под влиянием общества; эта идея обычно ассоциируется с романтизмом, но ее защищали также некоторые гуманисты эпохи Возрождения, истолковывавшие в этом духе старую христианскую догму о детской невинности (я не касаюсь здесь вопроса о том, как сочетается идея младенческой невинности с первородным грехом).

Понятно, что каждому из этих образов соответствует свой собственный стиль воспитания. Идее первородного греха соответствует репрессивная педагогика, стремящаяся подавить природное начало в ребенке, идее социализации — педагогика направленного обучения, идее природного детерминизма — принцип развития изначальных задатков и ограничения их отрицательных проявлений, идее природной доброты и талантливости ребенка — педагогика саморазвития и невмешательства и т. п. Историки более или менее обоснованно констатируют, как, когда и почему сменяются эти образы и стили<sup>5</sup>. Но ни один из этих стилей, точнее ценностных ориентаций, никогда не господствует безраздельно, особенно если речь идет о практике воспитания. В каждом обществе и на каждом этапе его развития сосуществуют разные стили и методы воспитания, в которых прослеживаются многочисленные классовые, сословные, региональные, семейные и прочие вариации. Даже эмоциональное отношение родителей к ребенку, включая его психологический защитный механизм, нельзя рассматривать изолированно от прочих аспектов истории, в частности от общего стиля общения и межличностных отношений, ценности, придаваемой индивидуальности, и т. п.

Нормативно-педагогические установки и принципы вообще никогда не совпадают полностью с реальной воспитательной практикой. Известный американский социальный психолог У. Бронфенбреннер в содружестве с советскими учеными изучал сходство и различие социализации детей в СССР и США. В результате была издана книга «Два мира детства», содержащая много интересных мыслей и наблюдений<sup>6</sup>. Однако основной тезис автора о том, что в США главным социальным институтом, несущим ответственность за воспитание детей, является семья, а в СССР — детский коллектив, представляется ошибочным. Хотя Бронфенбреннер много бывал в СССР и проводил в советских школах специальные эксперименты, для широких обобщений этих данных было недоста-

<sup>5</sup> См., например, *Aries Ph. L'Enfant et la vie familiale sous L'Ancien Regime*. 2<sup>me</sup> ed. Paris, 1973; *The History of Childhood*/Ed. De Mause L. N. Y., 1974; *Stone L. The Family, Sex and Marriage in England, 1500—1800*. N. Y., 1979.

<sup>6</sup> См.: *Бронфенбреннер У. Два мира детства. Дети в США и СССР*. М., 1976.

точно, и ему приходилось больше опираться на педагогическую литературу, в которой роль семьи подчас недооценивалась. В результате получилось, что, говоря о США, ученый описывает реальный процесс социализации, а применительно к СССР сплошь и рядом ограничивается характеристикой педагогических нормативов воспитания, которые не всегда адекватны действительности<sup>7</sup>.

Увеличение числа этносоциологических и этнопсихологических исследований детства способствовало их предметной и методологической дифференциации. Больше всего работ посвящено, естественно, процессам и институтам социализации детей. В отличие от ранних работ такого рода, которые, в соответствии с фрейдистскими установками, изучали главным образом методы непосредственного ухода за младенцами, современные исследования весьма многогранны. Э. Бургиньон условно подразделяет их на четыре группы<sup>8</sup>. Первая изучает специфические закономерности развития человека в данном обществе; ее интересуют не особенности культуры сами по себе, а то, чем отличаются дети данного народа от детей, воспитанных в иной социокультурной среде. Вторая группа исследований ищет ответа на вопрос, как именно дети усваивают культуру своего народа, каковы специфические механизмы и процессы «инкультурации». Если в первом случае сравниваются результаты социализации, то во втором — ее средства и методы. Третья группа исследований изучает взаимосвязь между воспитанием детей и другими аспектами социальной структуры и культуры общества: кто и как определяет соотношение целей и средств воспитания, как взаимодействуют между собой отдельные институты социализации, как контролируются и корректируются ее результаты и т. д. Четвертый тип исследований стремится проследить взаимосвязь между определенным стилем воспитания ребенка и социальным характером, чертами «модальной личности» взрослого человека (исходная проблема теории «культуры и личности»). Кроме того, существует множество кросс-культурных психологических исследований, прослеживающих этнокультурные и иные вариации отдельных аспектов физического и психического развития, интеллекта, эмоций, ценностных ориентаций и т. д.

Одним из достижений этнографии детства в послевоенные годы было появление наряду с качественно-типологическими исследованиями работ статистического характера. Особенно важен в этом смысле «Этнографический атлас» Д. Мердока, материалы которого систематически публикуются с 1962 г. в журнале «Ethnology»<sup>9</sup>. В нем отражены сведения более чем по 1000 обществам, сведенные в 100 с лишним закодированных шкал, указывающих, существует ли в данном обществе данное явление и в какой степени. Важное место уделяется здесь способам воспитания. Например, столбец 38 содержит сведения о сегрегации мальчиков-подростков в период полового созревания от женщин по 5 градациям: отсутствие сегрегации, когда подростки живут и спят в том же помещении, что их матери и сестры; частичная сегрегация, когда мальчики проводят день или едят со своими семьями, но спят отдельно от них; полная сегрегация, когда подростки индивидуально уходят жить к родственникам за пределами своей нуклеарной семьи; полная сегрегация, при которой подростки индивидуально уходят жить с неродственниками, например у вождя или обучаясь ремеслу; полная сегрегация, когда подростки живут с группой своих сверстников, например в мужских домах или возрастных селениях.

<sup>7</sup> См. подробнее Кон И. С. Послесловие.— В кн.: Бронфенбреннер У. Указ. раб., с. 131—161.

<sup>8</sup> См.: Bourguignon E. Psychological Anthropology.— In: Handbook of Social and Cultural Anthropology/Ed. Honigsmann J. Chicago, 1973, ch. 25.

<sup>9</sup> Murdock G. P. Ethnographic Atlas. Pittsburg, 1967.

Чтобы стандартизировать выборку этнических общностей, Мердок и Д. Уайт разработали «стандартную межкультурную выборку»<sup>10</sup> из 186 обществ, с которой и работают большинство ученых, пользующихся «Этнографическим атласом», причем в результате обработки данных под разным углом зрения все время создаются новые коды.

Для этнографии детства особенно важна работа Г. Барри и его сотрудников. Они начали с изучения некоторых половых различий в социализации детей в 110 этносах; поскольку не все поставленные вопросы были обеспечены информацией, по разным шкалам выборка варьирует от 31 до 84 этносов<sup>11</sup>.

Затем ученые закодировали по всем 186 обществам «стандартной выборки» Мердока — Уайта сведения о младенцах или маленьких детях, разбив информацию на 34 шкалы: с кем ребенок спит ночью (с матерью, отцом или с другими детьми); кто ухаживает и заботится о ребенке; насколько тесен телесный контакт между ребенком и людьми, которые за ним ухаживают; каким образом ребенка носят; в каком возрасте его отнимают от груди и приучают к туалету; как развиваются его моторные навыки и т. д.<sup>12</sup>

После этого кодированию подверглись черты, которые разные общества стараются привить детям, отдельно для девочек и для мальчиков и в зависимости от возраста<sup>13</sup>, а также агенты и техника воспитания детей от 4 до 12 лет<sup>14</sup>. Агенты воспитания, т. е. люди, осуществляющие обучение и воспитание детей, подразделяются на: (1) компаньонов, участвующих в совместной с ребенком деятельности на более или менее равных правах; компаньоны дифференцируются по их отношению к ребенку (родители, сиблинги, другие дети) и половому составу (исключительно или преимущественно мужчины, оба пола одинаково, преимущественно или исключительно женщины); (2) сожителей, проживающих в том же доме, где ребенок спит и ест; (3) людей, осуществляющих уход за ребенком, удовлетворяющих его физические и эмоциональные потребности; (4) людей, обладающих авторитетом и прививающих ребенку какие-то черты и культурные ценности; (5) «дисциплинаторов» — лиц, осуществляющих наказания; и (6) воспитателей — лиц, подготавливающих ребенка к взрослой деятельности путем обучения, передачи соответствующих знаний и навыков.

Методы обучения классифицируются следующим образом: 1) систематическое обучение (от неформального обучения, при минимальном руководстве, через ученичество ремесленного типа, до формального школьного обучения); 2) пример, т. е. подражание старшим при минимуме словесного инструктажа; 3) общественное мнение, одобряющее или осуждающее соответствующее поведение ребенка; 4) поучение, т. е. морализирование, словесные проповеди или апелляция к дидактическим рассказам, мифам и т. п.

Наказания делятся на: 1) насмешки в случае плохого поведения; 2) словесные выговоры, брань; 3) предостережения, угрозы наказания со стороны сверхъестественных существ и посторонних; 4) телесные наказания.

Поощрения разделяются на церемонии и подарки.

<sup>10</sup> Murdock G. P., White D. R. Standard Cross-Cultural Sample.— *Ethnology*, 1969, v. 8, № 3, p. 329—369.

<sup>11</sup> Barry H. III, Bacon M. K., Child I. L. A Cross-Cultural Survey of Some Sex Differences in Socialization.— *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1957, v. 55, p. 327—332.

<sup>12</sup> Barry H. III, Paxson L. M. Infancy and Early Childhood: Cross-Cultural Codes 2.— *Ethnology*, 1971, v. 10, p. 466—508.

<sup>13</sup> Barry H. III, Josephson L., Lauer E., Marshall C. Traits Inculcated in Childhood: Cross-Cultural Codes 5.— *Ethnology*, 1976, v. 15, p. 83—114.

<sup>14</sup> Barry H. III, Josephson L., Lauer E., Marshall C. Agents and Techniques for Child Training: Cross-Cultural Codes 6.— *Ethnology*, 1977, v. 16, № 2, p. 191—230.

Чтобы стандартизировать выборку этнических общностей, Мердок и Д. Уайт разработали «стандартную межкультурную выборку»<sup>10</sup> из 186 обществ, с которой и работают большинство ученых, пользующихся «Этнографическим атласом», причем в результате обработки данных под разным углом зрения все время создаются новые коды.

Для этнографии детства особенно важна работа Г. Барри и его сотрудников. Они начали с изучения некоторых половых различий в социализации детей в 110 этносах; поскольку не все поставленные вопросы были обеспечены информацией, по разным шкалам выборка варьирует от 31 до 84 этносов<sup>11</sup>.

Затем ученые закодировали по всем 186 обществам «стандартной выборки» Мердока — Уайта сведения о младенцах или маленьких детях, разбив информацию на 34 шкалы: с кем ребенок спит ночью (с матерью, отцом или с другими детьми); кто ухаживает и заботится о ребенке; насколько тесен телесный контакт между ребенком и людьми, которые за ним ухаживают; каким образом ребенка носят; в каком возрасте его отнимают от груди и приучают к туалету; как развиваются его моторные навыки и т. д.<sup>12</sup>

После этого кодированию подверглись черты, которые разные общества стараются привить детям, отдельно для девочек и для мальчиков и в зависимости от возраста<sup>13</sup>, а также агенты и техника воспитания детей от 4 до 12 лет<sup>14</sup>. Агенты воспитания, т. е. люди, осуществляющие обучение и воспитание детей, подразделяются на (1) компаньонов, участвующих в совместной с ребенком деятельности на более или менее равных правах; компаньоны дифференцируются по их отношению к ребенку (родители, сиблинги, другие дети) и половому составу (исключительно или преимущественно мужчины, оба пола одинаково, преимущественно или исключительно женщины); (2) сожителей, проживающих в том же доме, где ребенок спит и ест; (3) людей, осуществляющих уход за ребенком, удовлетворяющих его физические и эмоциональные потребности; (4) людей, обладающих авторитетом и прививающих ребенку какие-то черты и культурные ценности; (5) «дисциплинаторов» — лиц, осуществляющих наказания; и (6) воспитателей — лиц, подготавливающих ребенка к взрослой деятельности путем обучения, передачи соответствующих знаний и навыков.

Методы обучения классифицируются следующим образом: 1) систематическое обучение (от неформального обучения, при минимальном руководстве, через ученичество ремесленного типа, до формального школьного обучения); 2) пример, т. е. подражание старшим при минимуме словесного инструктажа; 3) предостереженное мнение, одобряющее или осуждающее соответствующее поведение ребенка; 4) поучение, т. е. морализирование, словесные проповеди или апелляция к дидактическим рассказам, мифам и т. п.

Наказания делятся на: 1) насмешки в случае плохого поведения; 2) словесные выговоры, брань; 3) предостережения, угрозы наказания со стороны сверхъестественных существ и посторонних; 4) телесные наказания.

Поощрения разделяются на церемонии и подарки.

<sup>10</sup> Murdock G. P., White D. R. Standard Cross-Cultural Sample.— *Ethnology*, 1969, v. 8, № 3, p. 329—369.

<sup>11</sup> Barry H. III, Bacon M. K., Child I. L. A Cross-Cultural Survey of Some Sex Differences in Socialization.— *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1957, v. 55, p. 327—332.

<sup>12</sup> Barry H. III, Paxson L. M. Infancy and Early Childhood: Cross-Cultural Codes 2.— *Ethnology*, 1971, v. 10, p. 466—508.

<sup>13</sup> Barry H. III, Josephson L., Lauer E., Marshall C. Traits Inculcated in Childhood: Cross-Cultural Codes 5.— *Ethnology*, 1976, v. 15, p. 83—114.

<sup>14</sup> Barry H. III, Josephson L., Lauer E., Marshall C. Agents and Techniques for Child Training: Cross-Cultural Codes 6.— *Ethnology*, 1977, v. 16, № 2, p. 191—230.

Отношение к детям кодируется по двум категориям: личные установки агентов социализации и общественные установки. Первые включают шкалу терпимости, индикатором которой служит отсутствие или легкость наказаний, и шкалу эффективности, показателями которой служат внимание и положительный интерес к ребенку. Общественные установки делятся на оценку детей обществом (насколько дети считаются желанными и ценными) и инкорпорацию в общество, измеряемую тем, насколько полно и легко дети включаются в деятельность взрослых.

Вряд ли нужно объяснять, сколь ценна подобная информация, если она к тому же прокоррелирована с особенностями социально-экономической структуры и институтами соответствующих обществ<sup>15</sup>. Так, данные Барри и его сотрудников выявляют существенные более или менее всеобщие различия в способах социализации мальчиков и девочек, а также мужских и женских функций в воспитании. Независимо от пола и возраста ребенка функции ухода за ним большей частью осуществляют женщины; напротив, «дисциплинаторами» и носителями авторитета, как правило, бывают мужчины. В то же время разные шкалы воспитательных воздействий слабо коррелируют друг с другом и с уровнем культурной сложности общества. По-видимому, воспитательные методы социализаторов и их эмоциональное отношение к детям в значительной мере независимы друг от друга и от тех черт, которые общество стремится привить детям. Иначе говоря, этнографический материал показывает многомерность и сложность процессов социализации, результаты которой невозможно предсказать по какой-то одной системе переменных, на что наивно надеялись исследователи 1940—1950-х годов. Этот вывод совпадает с опытом практической педагогики.

Однако статистический анализ данных «Этнографического атласа» и «Региональной картотеки человеческих отношений» («Human Relations Area Files»), также созданной Мердоком, сам по себе отнюдь не гарантирует достоверных результатов. Количественно-статистический анализ этнографических материалов имеет свои недостатки и опасности, на которые указывали как в советской<sup>16</sup>, так и в зарубежной<sup>17</sup> литературе.

Прежде всего встает вопрос, насколько полон и адекватно интерпретирован круг этнических общностей, сведения о которых подвергаются обсчету. Статистическое обобщение, основанное на неадекватной выборке, неизбежно будет односторонним. Между тем одни и те же нормы и обычаи далеко не одинаково представлены в разных регионах. Это значит, что выборка подлежащих сравнению этнических единиц должна делаться так, чтобы избежать недо- или перепредставленности каких-то обычаев. Вместе с тем наличие статистически значимой разницы средних показателей между сравниваемыми группами еще не объясняет причин или сопутствующих обстоятельств таких различий.

Кроме того, любая система кодирования культурных категорий прямо или косвенно отражает теоретические ориентации автора. Вырабатывая систему кодов, ученый неизбежно опирается на свое знание этнографической литературы, стремясь как можно полнее предвидеть встречающиеся культурные вариации и предусмотреть для них место в своей схеме. Непредвиденные вариации могут затруднить применение кодировочной системы или повлечь за собой искажение данных, втискиваемых в заранее построенное прокрустово ложе. Исследователь, опирающийся

<sup>15</sup> Попытки закодировать способы воспитания детей с целью контент-анализа педагогических текстов и учебников предпринимают и историки. См.: *Stewart A. J., Winter D. G., Jones A. D. Coding Categories for the Study of Child-Rearing from Historical Sources.*— *Journal of Interdisciplinary History*, Spring 1975, v. V, № 4, p. 687—701.

<sup>16</sup> См.: *Бутинов Н. А.* Рец. на кн. «*Ethnographic Atlas*».— *Сов. этнография*, 1967, с. 127—134.

<sup>17</sup> См.: *A Handbook of Method in Cultural Anthropology/Eds Narroll R., Cohen R. N. Y., 1970; Munroe R. L., Munroe R. H. Cross-Cultural Human Development. Belmont, California, 1975.*

на ранее закодированные данные, может по-разному группировать их, но не может выйти за пределы концептуальных представлений кодировщика.

Далее, возникает проблема надежности первичной информации, большая часть которой была собрана людьми, не владевшими современной техникой полевых исследований и в связи с другими задачами. Если о каком-то явлении мало или вовсе нет сведений (например, об инициациях девочек в отличие от мужских инициаций), это может объясняться не только тем, что данное явление вообще редко встречается или что изучаемые нами культуры. уделяли ему мало внимания, но и тем, что этнографы, которым принадлежит полевой материал, не замечали этих явлений, не придавая им значения, или даже умышленно замалчивали их (именно этим объясняется скудость этнографических данных о детской сексуальности). Никакая статистическая техника не может исправить этот недостаток. Кодировочные категории межкультурных исследований обычно фиксируют типичные формы, образцы поведения и верований данного общества в целом, не принимая в расчет социально-классовых и особенно индивидуальных различий между его членами. Между тем интрасоциетальные, существующие внутри данного социума, вариации могут быть не менее значительными, чем интерсоциетальные, межкультурные, существующие между разными социумами или этносоциальными организмами.

Межкультурные статистические исследования часто молчаливо исходят из предположения о неизменности изучаемых образцов, обычаев и структур, особенно когда речь идет о таком консервативном явлении, как воспитание детей. Однако это допущение теоретически ошибочно, а к динамическим, развивающимся обществам и вовсе неприменимо.

Наконец, сами возможности корреляционного анализа ограничены: то, что переменная  $X$  имеет тенденцию сочетаться с переменной  $Y$ , вовсе не означает, что  $X$  является причиной  $Y$ . Более того,  $X$  может так же и даже более значимо коррелировать не только с  $Y$ , но и с  $Z$  или  $C$ , с которыми у нее нет явной содержательной, логической связи.

Поэтому статистические кросс-культурные исследования детства не исключают возможности и необходимости продолжения традиционных гуманитарных исследований, а также работ смешанного типа, сочетающих классическое этнографическое описание со статистическим анализом полевых наблюдений. Таков, например, «Проект шести культур» супругов Уайтинг, который уже анализировался на страницах «Советской этнографии»<sup>18</sup>.

Следует сказать, что современные науки о человеке, включая психологию, критически относятся к экспериментальным исследованиям, отдавая предпочтение данным непосредственного наблюдения за поведением людей в естественных условиях; разумеется, наблюдение должно быть длительным и четко запрограммированным. Однако межкультурные исследования, основанные на данных непосредственного наблюдения за детьми в естественной среде, требуют много времени и средств; кроме того, присутствие наблюдателя часто искажает реальную картину, делает ее искусственной. Отсюда попытки сочетать непосредственное наблюдение с экспериментом, который легче поддается структурированию и анализу.

Однако проблемы детства изучаются не только комплексно, но и монодисциплинарно, в рамках «чистой» этнографии или фольклористики. Ю. В. Бромлей давно уже подчеркивал необходимость изучения народной или точнее этнической педагогики, как одну из актуальных задач этнографии<sup>19</sup>. В послевоенные годы в СССР вышло несколько специаль-

<sup>18</sup> См.: Кон И. С. Проблема детства в современной американской этнопсихологии (об исследованиях Беатрисы и Джона Уайтинг). — Сов. этнография, 1977, № 5.

<sup>19</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973, с. 231, 232.

ных работ по этнопедагогике чувашского, азербайджанского и украинского народов, а также народов Сибири<sup>20</sup>. Сектором зарубежной Азии Института этнографии подготовлен коллективный труд о традиционных формах социализации детей у народов зарубежной Азии. Заметно активизировалось также изучение детского фольклора<sup>21</sup>.

Но все это — только начало систематической работы. Этнографические исследования не претендуют на то, чтобы дать целостную картину процессов социализации или детства как такового; на то есть другие науки — социология воспитания, социальная педагогика и т. д. Этнографов здесь, как и в других предметах, интересует прежде всего традиционно-бытовая культура и особенно — ее этноспецифические черты, познаваемые в сравнении. При этом возможны три главные системы отсчета<sup>22</sup>. В одном случае это культурологический анализ образов ребенка в системе возрастного символизма. В другом — социологический анализ положения детей и подростков в системе возрастной стратификации, изучение специфически-возрастной деятельности, взаимодействия различных институтов социализации и т. д. В третьем — психологический анализ самого детского развития.

Первые два аспекта можно с известным огрублением представить в виде нескольких блоков вопросов, по которым должна быть собрана информация.

## **I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ОПИСЫВАЕМОГО ЭТНОСА**

### **II. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЖИЗНЕННОМ ЦИКЛЕ И ЕГО ЭТАПАХ**

- 1) Возрастные категории в языке, их этимология и семантика.
- 2) Принципы выделения этапов жизненного цикла и возрастных степеней — стадии физического развития, понятия хронологического возраста, специфически-возрастные формы деятельности, групповой принадлежности, приписываемые разным возрастам социально-психологические свойства.
- 3) Символические границы возрастной периодизации:
  - обряды перехода;
  - инициации;
  - нормативные критерии физической и социальной зрелости, правовые границы совершеннолетия.
- 4) Хронологическая продолжительность каждого этапа жизненного цикла (младенчества, детства и т. д.) и является ли переход в следующую возрастную степень групповым или индивидуальным.
- 5) Символический образ ребенка в культуре — насколько важное место отводится детям и какие положительные и отрицательные свойства им приписываются.

### **III. СИСТЕМА ИНСТИТУТОВ СОЦИАЛИЗАЦИИ В ЦЕЛОМ**

- 1) Семья — ее тип, состав и структура.
- 2) Общество сверстников — возрастные классы и группы.
- 3) Специализированные институты социализации, функционирующие на уровне общины или общества в целом — школа и ее прообразы.

<sup>20</sup> См.: Волков Н. Г. Этнопедагогика чувашского народа. Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1966; Гашимов Л. Ш. Азербайджанская народная педагогика. Баку, 1970; Сявакко Е. Г. Українська етнопедагогіка в її історичному розвитку. Київ.: Наукова думка, 1974; Стракач Ю. Б. Народные традиции и подготовка современных промыслово-сельскохозяйственных кадров. Таежные и тундровые районы Сибири. Новосибирск, 1956.

<sup>21</sup> См.: Мельников М. Н. Русский детский фольклор Сибири. Новосибирск, 1970; Барташэвіч Г. А. Дзіцячы фальклор. Мінск: Наўка і тэхніка, 1972, и т. д.

<sup>22</sup> См. подробнее: Кон И. С. Возрастные категории в науках о человеке и обществе. — Социологические исследования, 1978, № 3.

- 4) Неспециализированные институты социализации, формы участия детей в трудовой и общественной деятельности взрослых.
- 5) Степень структурной и функциональной дифференциации и согласованности этих институтов; удельный вес и значимость каждого из них в исторической перспективе.

#### **IV. СЕМЬЯ КАК ИНСТИТУТ СОЦИАЛИЗАЦИИ**

- 1) Тип, состав и структура семьи.
- 2) Дифференциация ролей отцов и матерей: распределение обязанностей; кто считается главой семьи; кто и по каким вопросам принимает решения; соотношение инструментальных и экспрессивных функций (обеспечение материальных средств существования и поддержание эмоциональных отношений); степень соответствия нормативных представлений (кто что должен делать) и реального разделения труда.
- 3) Уход за младенцами: кто осуществляет, насколько внимательно; кормление — регулярно или стихийно; как и в каком возрасте приучают к туалету.
- 4) Эмоциональный тонус отношения родителей к детям — заботливо-теплый, равнодушный, холодно-суровый; его зависимость от пола и возраста ребенка и от пола родителя.
- 5) Наказания и поощрения — типичные формы и соотношение тех и других.
- 6) Социализирующая деятельность других взрослых членов семьи — кто именно и что делает; насколько регулярно; как их функции дифференцируются от родительских.
- 7) Социализирующие функции сиблингов — роль братьев и сестер в уходе за младшими детьми; насколько устойчив и важен контакт между сиблингами разного возраста по сравнению с дружескими отношениями ребенка со сверстниками вне рамок семьи.

#### **V. ОБЩЕСТВО СВЕРСТНИКОВ КАК ФАКТОР СОЦИАЛИЗАЦИИ**

- 1) Институционализированные возрастные группы — их половозрастной состав, структура, формы организации и функции.
- 2) Неинституционализированные формы группового общения детей и подростков — их половозрастной состав, структура, лидерство, типичные занятия, степень устойчивости.
- 3) Типичные специфически-возрастные занятия и игры.
- 4) Половая дифференциация специфически-возрастной деятельности.
- 5) Индивидуально-избирательные отношения, дружба детей и подростков — способы ее символизации и специфические функции.

#### **VI. СОЦИАЛИЗАЦИЯ НА УРОВНЕ ОБЩИНЫ И ОБЩЕСТВА**

- 1) Специализированные институты обучения и воспитания (школа и ее прообразы) — кто, где, кого (пол и возраст) и чему обучает; насколько дифференцированы эти функции и их носители в разных видах деятельности.
- 2) Неспециализированные формы социализации — способы приобщения детей и подростков к деятельности взрослых членов общины: к какой именно деятельности (трудовой, ритуальной и т. д.), в каких формах (существуют ли специальные функции вроде пажей в феодальной Европе или нет) и в каком возрасте происходит такое подключение).

#### **VII. ТРУДОВОЕ ВОСПИТАНИЕ**

- 1) Ведущие формы трудовой деятельности этноса и уровень ее дифференциации — половозрастное и общественное разделение труда.
- 2) Преобладающий тип отношения к труду, мотивы трудовой деятельности — труд как средство к существованию, как рутинная обязанность, как религиозно-нравственный долг, как внутренняя потребность и т. п.



- 3) Приучение детей к труду: с какого возраста; в семье или вне ее; групповой или индивидуальный труд; способы поощрения — материальные, моральные, заинтересованность в процессе труда и т. п.

#### **VIII. ПОЛОВАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ И УСВОЕНИЕ ПОЛОВЫХ РОЛЕЙ**

- 1) Этноспецифическая дифференциация половых ролей и стереотипов маскулинности/фемининности: половое разделение труда и его символизация в культуре; насколько поляризованы мужские и женские роли; мыслятся ли они как отношения кооперации или как иерархические отношения господства и подчинения; социальный статус мужчин и женщин и соответствующие культурные стереотипы.
- 2) Различия в содержании и способах социализации мальчиков и девочек: зависимость статуса ребенка от его пола (какой ребенок более желанен, кому уделяют больше внимания, нет ли инфантицида девочек и т. п.); сознательная и стихийная сегрегация детей разного пола — насколько сильная и в каком возрасте; различия в содержании обучения мальчиков и девочек, к какой деятельности их приучают; специфические институты социализации мальчиков и девочек (мужские дома и т. д.), ритуальные различия и т. д.; какие специфические качества стараются выработать у мальчиков и девочек (агрессивность, доминантность, заботливость и т. п.).
- 3) Половое воспитание: общий характер половой морали этноса, отношение к сексуальности, основные табу и запреты; наличие или отсутствие двойного стандарта (т. е. разные нормы сексуального поведения для мужчин и женщин); отношение к подростковой сексуальности (включая мастурбацию); половое просвещение — кто, когда и как его осуществляет.

#### **IX. МЕЖПОКОЛЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ**

- 1) Степень автономии детей от старших: поощряет ли данный тип социализации развитие самостоятельности, индивидуальной инициативы; в чем именно (в какой деятельности) и насколько; как расширяются рамки автономии от старших с возрастом.
- 2) Эмоциональный тонус отношения детей к матери, отцу, вообще к старшим.
- 3) Существует ли особая юношеская субкультура и проблема межпоколенных конфликтов в семье или на макроуровне. Если да, в чем они проявляются и как символизируются.

#### **X. СОЦИАЛЬНО-КЛАССОВЫЕ И ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ ВАРИАЦИИ ПРОЦЕССА СОЦИАЛИЗАЦИИ**

#### **XI. ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ТРАДИЦИОННЫХ И СОВРЕМЕННЫХ ИНСТИТУТОВ И СПОСОБОВ СОЦИАЛИЗАЦИИ**

Такая этносоциологическая программа представляется весьма широкой и неизбежно будет корректироваться в конкретном исследовании в зависимости от состояния источников, выбранных методов и специфики интересов автора. Однако рассматриваемая философски, она кажется ограниченной в том смысле, что ребенок в ней выступает главным образом как объект заботы и попечения со стороны взрослых, а не как субъект, носитель и творец собственной автономной субкультуры. Проникнуть во внутренний мир детства этнограф может только через изучение таких его объективаций, как детский фольклор (и вообще художественное творчество), и игра и общение. Несмотря на растущий интерес к этим проблемам<sup>23</sup>, междисциплинарное их изучение только начинается.

<sup>23</sup> См., например: *Wolfenstein M. Children's Humor*. N. Y., 1954; *Opie I., Opie P. The Lore and Language of Schoolchildren*. N. Y., 1959; *Kellogg R., O'Dell S. The Psychology of Children's Art*. N. Y., 1967; *Goodman M. E. The Culture of Childhood. Child's-Eye Views*

В современных развитых странах дети дошкольного возраста — единственная категория населения, выражающая себя лишь посредством устного творчества. Изучение детского фольклора — важный источник для понимания генезиса и закономерностей фольклора как такового. Однако вариации половозрастных фольклорных архетипов в зависимости от этнической среды и социально-исторических сдвигов, если не считать прямого отражения новой социальной действительности, науке практически неизвестны.

Аналогичная ситуация существует в изучении детской игры<sup>24</sup>. Социальные аспекты ролевой игры большей частью сводятся к ее непосредственно-предметному содержанию: как ребенок усваивает те или иные трудовые навыки, знакомится с определенными профессиями и т. д. Между тем вопрос гораздо глубже. В игре формируются общие навыки социального поведения, специфические системы ценностей, ориентация на групповые или индивидуальные действия и т. п. При умелом подходе изучение детской игры бросает свет на самые общие ценностные ориентации культуры и тенденции ее развития. В частности, милые детские «перевертыши», которые тонко анализировал К. И. Чуковский<sup>25</sup>, существенно облегчают понимание так называемой «символической инверсии» социальных ролей и норм, свойственной в той или иной степени любому обществу<sup>26</sup>.

Наконец, детское общение. Социологи давно уже признали универсальную распространенность и большую социально-психологическую значимость особых подростковых и юношеских групп, основанных на принципе возрастной солидарности, и в то же время разновозрастных<sup>27</sup>. Новейшие сравнительные и этологические исследования<sup>28</sup> показывают, что соответствующие половозрастные архетипы имеются уже у 8—12-летних детей, причем они существенно различны у девочек и мальчиков. Это бросает новый свет как на процессы половой дифференциации, так и на возрастные закономерности.

Этнография детства может изучаться разными методами и в разных контекстах — предметных (в связи с семейными отношениями, обрядами жизненного цикла, межпоколенной трансмиссией культуры, половыми ролями и т. д.) и теоретических (культурный символизм, социальные институты, стереотипы массового сознания и т. п.). Но ее данные весьма существенны как для самой этнографии (с точки зрения реконструкции образа жизни изучаемых народов), так и для смежных наук.

---

of Society and Culture. N. Y., 1970; Virtanen L. Children's Lore.— Studia Fennica 22. Helsinki, 1978. (См. рец. М. Осориной на эту книгу — Сов. этнография, 1979, № 5.) McCosh S. Children's Humor. Introduction by G. Legman. Granada, 1979.

<sup>24</sup> См. об этом: Эльконин Д. Б. Психология игры. М., 1978; Huizinga J. Homo ludens: A Study of the Play Element in Culture. L., 1949; Caillois R. Les Jeux et les hommes. Paris, 1958; Roberts J. M. et al. Games in Culture.— American Anthropologist, 1959, v. 61, № 4; Roberts J. M., Sutton-Smith B. Child Training and Game Involvement.— Ethnology, 1962, v. 1, p. 166—185; Roberts J. M., Sutton-Smith B., Kendon B. Strategy in Games and Folklore.— Journal of Social Psychology, 1963, v. 61, p. 185—218; Millar S. The Psychology of Play. London, 1968; The Study of Games/Eds Avedon E. M., Sutton-Smith B. N. Y., 1971; Child's Play/Eds Herron R. E., Sutton-Smith B. N. Y., 1971; Ellis M. J. People Play. Englewood Cliffs, New Jersey, 1973; Play: Its Role in Development and Evolution/Eds Bruner J. S., Jolly A., Silva K. N. Y., 1976.

<sup>25</sup> См.: Чуковский К. И. От двух до пяти. М., 1958, гл. 4.

<sup>26</sup> См.: The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society/Ed. Babcock B. A. Ithaca — London, 1978.

<sup>27</sup> См.: Konner M. Relations Among Infants and Juveniles in Comparative Perspective.— In: Friendship and Peer Relations/Eds Lewis M., Rosenblum L. A. New York — London, 1975, p. 99—130.

<sup>28</sup> См.: Fine G. A. The Natural History of Preadolescent Male Friendship Groups.— In: Friendship and Social Relations in Children/Eds Foot H. C., Chapman A. J., Smith J. R. New York.— London, 1980, p. 293—320; Savin-Williams R. C. Social Interactions of Adolescent Females in Natural Groups. Ibidem, p. 343—364.

## THE ETHNOGRAPHY OF CHILDHOOD (PROBLEMS IN METHODOLOGY)

The world of childhood is an integral part of any people's way of life; it traditionally forms a subject of ethnographical study. Several types of research in this field exist in contemporary science: monographic descriptions, statistical surveys, studies based on observation or experiment, etc. Grave difficulties arise in differentiating between the age symbolism and child images inherent in the culture on the one hand, and the actual processes of socialization and interaction between children and adults on the other.

The author proposes a conceptual framework for an ethnosociological description of traditional forms and methods of children's socialization. It comprises the following blocks: the ideas held by the ethnos on the life cycle and its main stages; the system of socialization institutions as a whole; the family as an institution of socialization; the society of children of equal age; socialization at the community and the society level; education for work; sex socialization and mastering sex roles; inter-generational relations; social, class and individual variations in the socialization process; the correlation of traditional and modern socialization methods.

However, even in the best studies on socialization the child is regarded primarily as an object of care and protection on the part of adults and not as a subject, as the creator and bearer of his own autonomous subculture. To penetrate into the internal life of childhood is only possible by studying such of its objectivities as child folklore, play and communication. This requires close inter-disciplinary cooperation of ethnographers, sociologists, psychologists and folklore students.

---

---

**С. И. Брук, В. М. Кабузан**

## **ЧИСЛЕННОСТЬ И РАССЕЛЕНИЕ УКРАИНСКОГО ЭТНОСА В XVIII — НАЧАЛЕ XX в.**

Общая численность украинцев в мире на середину 1980 г. превысила 44,5 млн. человек. За пределами нашей страны живет около 2 млн. украинцев; больше всего их в США, Канаде, Аргентине (сюда они эмигрировали в конце XIX — начале XX в., главным образом из западно-украинских земель), значительное число — в Польше, Румынии и Чехословакии.

Украинцы — крупнейший после русских народ СССР (по данным переписи 17 января 1979 г. — 42 347 тыс. человек, или 16,2% жителей страны), основное население Украинской ССР. Около 5,9 млн. украинцев живет за пределами УССР, преимущественно в соседних районах РСФСР (Воронежская и Ростовская области, Краснодарский край), а также на Урале, в Западной Сибири, Казахстане и на Дальнем Востоке. Практически украинцы большими или меньшими группами расселены по всей территории страны.

Украинцы, так же как русские и белорусы, выделились из единой древнерусской народности, образовавшейся из родственных восточнославянских племен. Как самостоятельная этническая общность украинская народность окончательно сложилась к XVI в. Центром формирования этой общности было Поднепровье — Киевщина, Полтавщина и юг Черниговщины. Консолидация и упрочение украинского этноса происходили в борьбе с польско-литовскими и венгерскими феодалами, а также турецко-татарскими поработителями. С XVII в. украинская народность начала постепенно трансформироваться в буржуазную нацию. Усиление этого процесса связано с воссоединением с Россией Левобережной Украины (Малороссия и Слободская Украина) в середине XVII в. и особенно Правобережной Украины в 90-х годах XVIII в. Завершился он во второй половине XIX в. после отмены крепостного права. С установлением на Украине Советской власти сформировалась украинская социалистическая нация. Ее окончательной консолидации способствовало то обстоятельство, что в состав УССР вошли все исконные украинские земли (Восточная Галиция, Северная Буковина и Закарпатье) в 1939, 1940 и 1944—1945 гг. В настоящее время основная этническая территория украинцев совпадает с границами Украинской ССР.

До Великой Октябрьской социалистической революции подавляющее большинство украинцев проживало на территории двух государств — Российской империи и Австро-Венгерской монархии — 88,2% всех украинцев — в первой и 11,8% — во второй (если не считать 1,5—2 млн. украинцев, живших в других странах). К началу исследуемого периода (1719 г.) в состав России из исконных украинских земель входили лишь Левобережная Украина, части Новороссии, Курской и Воронежской губерний. В 1772—1795 гг. в результате трех разделов Речи Посполитой к

России отошли Правобережная Украина, заселенная в основном украинцами, и Белоруссия и Литва, имевшие значительное число украинцев. В 1812 г. к России была присоединена Бессарабия, на севере которой (в Хотинском уезде) также преобладали украинцы. В 1815 г. по решению Венского конгресса к России отошло Царство Польское, где доля украинцев в среднем составляла более 5% (они были сосредоточены в основном в Люблинском и Подляшском воеводствах). В целом же на присоединенных в течение XVIII — начале XIX в. землях жило (в пересчете на 1719 г.) почти 2,5 млн. украинцев (в границах России на начало XVIII в. их насчитывалось 2,0 млн.).

В Австро-Венгерской монархии (до 1867 г. — Австрийской империи) основная часть украинцев была сосредоточена в Восточной Галиции; они составляли значительную долю населения Западной Галиции, Буковины и Закарпатья<sup>1</sup>. Всего в Австро-Венгрии жило (на 1719 г.) примерно 1,3 млн. украинцев, в том числе около 85% — в Восточной Галиции.

Цель настоящей статьи — проследить рост численности и изменение ареалов расселения украинского этноса за 200-летний отрезок времени. Нами предпринята также попытка выявить влияние на эти процессы таких факторов, как различный уровень естественного прироста в разных географических регионах, миграция и ассимиляция.

Чтобы установить удельный вес украинцев, мы определили по крупным регионам общую численность населения в России и Австро-Венгрии (результаты наших исчислений представлены в табл. 1).

\* \* \*

Динамика численности и изменение ареалов расселения украинского этноса — одна из наименее исследованных проблем отечественной этнической статистики. Историография располагает небольшим числом работ, в которых прослеживается движение украинского населения, но и в них — только за ограниченные хронологические периоды и по отдельным регионам<sup>2</sup>. Лишь А. Л. Перковский в своей работе попытался выявить численность всех украинцев, но сделал это в самых общих чертах и

<sup>1</sup> Обе Галиции в основном вошли в состав Австрийской империи после первого раздела Речи Посполитой в 1772 г. (Краковский округ, являвшийся частью Западной Галиции, — в 1846 г.). Закарпатье было частью Королевства Венгерского.

<sup>2</sup> *Fenyes A.* Statistik des Königreichs Ungarn. Pesth., 1843, S. 39—42, 52—58; *Czoernig K.* Ethnographie des Oesterreichischen Monarchie. B. III. Wien, 1855, S. 35, 146—147; *Biedermann H.* Die ungarischen Ruthenen. Innsbruck. 1862, S. 4; *Кеппен П. И.* Этнографическая карта Европейской России. СПб., 1851; *его же.* Об этнографической карте Европейской России. СПб., 1852; *Becher S.* Statistische Uebersicht der Bevölkerung der Oesterreichischen Monarchie nach der Ergebnissen der Jahre 1834 bis 1840. Stuttgart, 1841, S. 134; *Эркерт Р. Ф.* Взгляд на историю и этнографию западных губерний России. СПб., 1864; *Бобровский П.* Военно-статистическое обозрение Российской империи. Т. V. Гродненская губерния. СПб., 1863, с. 622, 623; *Лебедкин М.* О племенном составе народонаселения Западного края Российской империи. — Записки Русского географического общества. Кн. XIII. СПб., 1861, с. 131—160; *Риттих А. Ф.* Атлас народонаселения Западно-Русского края по исповеданиям. СПб., 1863; *его же.* Приложения к материалам для этнографии Царства Польского. Губернии Люблинская и Августовская. СПб., 1864; *его же.* Племенной состав контингентов русской армии и мужского населения Европейской России. СПб., 1875; *его же.* Этнографическая карта Европейской России. СПб., 1875; *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования. Т. 7. СПб., 1872; *Наулко В. И.* Этнический состав населения Украинской ССР. Статистико-картографическое исследование. Киев, 1965, с. 8, 12, 35, 73; *Слюсарский А. Г.* Социально-экономическое развитие Слобожанщины. XVII—XVIII вв. Харьков, 1964; *Перковский А. Л.* Украинские населения в 60—70-х гг. XVIII ст. — Украинский исторический журнал, 1968, № 1, с. 110; *Огоновский В. П.* Эволюция населения Галиции. — Научные записки Ин-та экономики АН УССР. Киев, 1946, с. 94—105; *Думнич Ю. В.* К вопросу о размещении и численности украинского населения Закарпатья в XIV—XIX вв. — Проблемы исторической демографии СССР. Сб. статей. Таллин, 1977.

только на начало 70-х годов XVIII в.<sup>3</sup> Других работ, в которых устанавливалась бы абсолютная численность и ареалы расселения всего украинского населения на определенную дату и прослеживалось его движение за значительный отрезок времени, не имеется.

Между тем сохранились ценные источники, позволяющие определить численность и размещение украинцев на территории России и Австро-Венгрии в XVIII — начале XX в. Для XVIII — первой половины XIX в. это материалы ревизий и церковного учета (в России — с 20-х годов XVIII в., в Австрийской империи — несколько позже: в Галиции и Буковине — с 70-х годов XVIII в., а в закарпатских комитатах Королевства Венгерского — с 50-х годов XVIII в.)<sup>4</sup>. В России ревизии XVIII в. (I—V за 1719—1795 гг.) фиксировали отдельно украинское население, так как оно до 80-х годов XVIII в. уплачивало специальные налоги в пользу государства. Лишь в первой половине XIX в. регистрация украинцев в особых графах ревизского учета постепенно прекращается, и ревизии перестают давать о них достаточно полные данные<sup>5</sup>. В материалах VI—VIII ревизий (1811—1834 гг.) еще есть некоторые сведения об украинском населении, а в материалах IX—X ревизий (1850—1858 гг.) их уже нет<sup>6</sup>.

В Австрийской империи ревизии отдельно регистрировали лишь евреев и христиан, поэтому с помощью ревизских материалов определить этническую принадлежность большинства народов невозможно.

Церковный учет в Австрии с начала XIX в. отмечал по приходам религиозную<sup>7</sup>, а в Венгрии (в так называемых шематизмах)<sup>8</sup> и этническую (по родному языку) принадлежность прихожан. В России церковный учет с 1737 г. фиксировал только вероисповедную принадлежность жителей (украинцы с русскими, белорусами и другими народами попадали в графу «православное население»). Лишь по отдельным губерниям украинцы выделялись особо<sup>9</sup>. В середине XIX в. по инициативе академика П. И. Кеппена приходскими священниками по всей империи были

<sup>3</sup> Перковский А. Л. Указ. раб.

<sup>4</sup> Подробная библиография исследований и публикаций источников (в том числе и переписей населения с 1851 по 1910 г.) о народонаселении Австро-Венгрии по 1918 г. была составлена в 1975 г. австрийским исследователем Х. Дурдиком (*Durdik Christel. Bibliographischer Abriss zur Bevölkerungs und Sozialstatistik der Habsburgermonarchie in 19 Jahrhundert.* Wien, 1975).

<sup>5</sup> Источники об украинском этносе: I ревизия: Центральный государственный архив древних актов (далее ЦГАДА), ф. 248, оп. 17, д. 1106, л. 240; оп. 7, д. 479, лл. 357—360; оп. 19, дд. 1248, 1808, 1810, 1812—1814. II ревизия: ЦГАДА, ф. 273, оп. 15, д. 78, лл. 1—23; ф. 905, оп. 1, дд. 32, 57, 58; ф. 350, оп. 2, д. 44, лл. 234, 235; ф. 259, оп. 1, д. 3630, лл. 5—45; оп. 58, д. 5958; лл. 254—298; ф. 248, оп. 58, д. 2667, лл. 83—107; оп. 39, д. 2888/405, лл. 4—495; оп. 40, д. 3317, лл. 411—413; оп. 91, д. 3276, л. 767; оп. 29, д. 1874; оп. 52, д. 3428. III ревизия: ЦГАДА, ф. 259, оп. 1, д. 3573, лл. 187, 188; ф. 248, оп. 58, д. 3630, лл. 904, 905; ф. Гос. Архив, р. XVI, д. 797, ч. 2, лл. 508, 509; д. 742, ч. 1, лл. 360—362. IV—V ревизии: ЦГАДА, ф. 248, оп. 58, дд. 4338—4342; Центральный государственный исторический архив (далее ЦГИА) СССР, ф. 571, оп. 9, дд. 1—8, 1859—1863, 1881—1886.

<sup>6</sup> VI—VIII ревизии: ЦГИА СССР, ф. 571, оп. 9, дд. 14—49; IX—X ревизии — там же, дд. 50—53; оп. 6, дд. 1069, 1080.

<sup>7</sup> По большинству округов Галиции сохранились статистические описания, в которых по приходам и селениям на 1811 г. учтена вероисповедная принадлежность прихожан (см. ЦГИА УССР в г. Львове, ф. 146, оп. 1, св. 63 «а», д. 1154; оп. 4, дд. 157, 159, 164, 166, 169, 174, 175). Эти данные публиковались на более позднее время с 1817 г.

<sup>8</sup> *Gashpar I. Соціальна біологія русинів. — Літературна неділя. Ужгород, 1944, № 158 (данные за 1751 г.); Vaterländische Blätter für den Österreichischen Kaiserstaat. 1812—1813. Wien, 1813, № 3, S. 54—55 (данные за 1810 г.).* Эти сведения публиковались на более позднее время с 1814 г.

<sup>9</sup> В частности, по Курской губернии среди православного населения отдельно указывались русские и украинцы-малороссы (ЦГИА СССР, ф. 796, оп. 89, д. 699, 1808 г., лл. 2—7; оп. 445, д. 424, 1811 г., лл. 84—90; оп. 99, д. 875, 1817 г., лл. 2—9).

**Численность населения Российской империи и Австро-Венгерской монархии в XVIII — начале XX в. в границах конца XIX в. (тыс. человек) \***

Регионы	I ревизия 1719 г.	IV ревизия 1782 г.	V ревизия 1795 г.	VII ревизия 1815 г.	VIII ревизия 1834 г.	IX ревизия 1850 г.	X ревизия 1858 г.	Перепись 1897 г.	Перепись 1917 г.
<b>Европейская Россия</b>									
Центрально-Промышленный	(23 702)	35 397	40 019	44 999	55 625	61 134	66 815	105 407	144 386
Центрально-Земледельческий	4 626	6 003	6 349	6 715	7 735	8 148	8 596	10 891	15 432
Северный	3 097	5 375	5 998	6 927	8 466	8 914	9 865	12 842	17 700
Озерный	560	758	809	844	991	1 127	1 227	1 688	2 255
Среднее Поволжье	1 175	1 990	2 081	2 429	2 704	2 838	3 036	4 966	7 228
Нижнее Поволжье	1 566	2 072	2 236	2 579	3 152	3 520	3 861	5 169	7 068
Северное Приуралье	302	923	1 348	1 870	2 761	3 174	3 647	6 161	8 667
Южное Приуралье	618	1 671	1 936	2 334	3 022	3 786	4 175	6 025	7 835
Белоруссия и Литва	169	447	598	835	1 226	1 692	1 960	3 797	5 618
Прибалтика	(3 660)	4 583	5 160	4 817	6 129	6 316	6 540	11 588	15 010
Левобережная Украина	(807)	1 142	1 192	1 199	1 533	1 655	1 745	2 386	2 853
Правобережная Украина	1 831	3 312	3 354	3 633	4 294	4 468	4 874	7 568	10 026
Новороссия	(2 485)	3 106	3 422	3 796	4 509	4 832	5 221	9 567	12 038
Царство Польское	(465)	867	1 616	2 486	3 387	4 216	4 911	10 795	15 899
Финляндия	(1 841)	2 300	2 951	3 439	4 344	4 811	5 319	9 402	13 442
Казахстан и Средняя Азия	(500)	848	989	1 096	1 372	1 637	1 838	2 562	3 315
Казахстан	(1 797)	2 328	2 616	3 488	4 650	5 000	5 164	7 747	11 298
Средняя Азия	(1 024)	1 327	1 491	1 988	2 651	2 850	2 969	4 932	7 534
Сибирь и Дальний Восток	(773)	1 001	1 125	1 500	1 999	2 150	2 195	2 815	3 764
Западная Сибирь	483	1 025	1 188	1 877	2 307	2 706	3 050	5 759	10 686
Восточная Сибирь	282	573	673	977	1 237	1 519	1 701	3 361	6 617
Дальний Восток	164	310	379	641	769	834	943	1 359	2 098
Кавказ	37	142	136	259	301	353	406	1 039	1 971
Северный Кавказ	(1 198)	(1 511)	(2 764)	(3 384)	4 149	4 734	5 470	9 290	13 283
Закавказье	(552)	650	1 616	1 853	2 108	1 983	2 196	3 784	6 025
Российская империя	(646)	(861)	(1 148)	(1 531)	(2 041)	(2 751)	3 274	5 506	7 258
В современных границах СССР	(27 180)	40 261	46 587	53 748	66 731	73 574	80 499	128 203	179 653
Восточная Галиция	(27 414)	40 287	46 514	53 338	65 774	72 527	78 912	123 672	171 009
Западная Галиция	(1 365)	1 643	2 099	2 234	2 601	2 930	3 029	4 814	5 336
Буковина	(908)	1 155	1 285	1 368	1 547	1 626	1 604	2 502	2 690
Закарпатье	(36)	115	168	201	292	384	460	730	800
Остальные провинции Австро-Венгрии	(500)	1 258	1 295	1 730	1 942	1 813	1 765	2 683	2 849
Австро-Венгрия	(11 082)	16 305	18 203	20 281	23 815	26 260	27 642	34 676	37 785
По обоим государствам	(13 891)	20 476	23 050	25 814	30 197	33 013	34 500	45 405	49 460
	41 071	60 737	69 637	79 562	96 928	106 587	114 999	173 608	229 113

**Удельный вес украинцев в Российской империи и Австро-Венгерской монархии  
на начальный и конечный периоды исследования (1719—1917 гг.)  
в границах конца XIX в.**

Государства	Общая численность населения, тыс.		Численность украинцев, тыс.		Доля украинцев во всем населении, %		Во сколько раз увеличилось за 1719—1917 гг.		Среднегодовой прирост за 1719—1917 гг. (%)	
	1719 г.	1917 г.	1719 г.	1917 г.	1719 г.	1917 г.	все население	украинцы	всего населения	украинцев
Российская империя	27 180	179 653	4 450	31 023	16,4	17,3	6,6	7,0	9,6	9,9
Австро-Венгерская монархия	13 891	49 460	1 290	4 132	9,3	8,4	3,6	3,2	6,4	5,9
Всего	41 071	229 113	5 740	35 155	14,0	15,3	5,6	6,1	8,4	9,2

собраны сведения об этническом составе жителей (по данным на 1857—1858 гг.)<sup>10</sup>. Они заменили весьма неполные данные X ревизии (1858 г.).

Во второй половине XIX — начале XX в. национальная принадлежность населения выявлялась в ходе проведения научно организованных переписей и текущего административного учета. В России такие переписи были проведены в 1897 и 1917 гг., а в Австро-Венгрии — в 1851, 1857, 1869, 1880, 1890, 1900 и 1910 гг. В России этническая принадлежность жителей империи фиксировалась текущим учетом в 1859 и 1867 гг. В Австро-Венгрии церковный учет ежегодно вплоть до 1914 г. продолжал отмечать вероисповедную и отчасти языковую принадлежность жителей<sup>11</sup>.

Взятые за большой хронологический период, все эти источники позволяют не только определить численность и удельный вес украинцев на разные даты, но и установить изменения в темпах естественного прироста и размещении населения. К сожалению, на территории Речи Посполитой так и не был организован учет населения. Поэтому для XVIII в. мы не располагаем достоверными данными об украинском населении Правобережной Украины, Белоруссии, Галиции, Буковины и будущего Царства Польского<sup>12</sup>. До середины XVIII в. нет также данных и по Закарпатским комитатам Королевства Венгерского.

В силу этих причин при определении численности украинцев в Белоруссии, Литве, Правобережной Украине, в Царстве Польском, Галиции и Венгрии на 1719 г. мы были вынуждены прибегнуть к методу экстраполяции (см. табл. 3).

Примеч. к таблице 1.

\* По большей части Российской империи и Австро-Венгерской монархии использованы данные официальных ревизий и переписей населения (их характеристику см. Брук С. И., Кабузан В. М. Этнический состав населения России (1719—1917 гг.).— Сов. этнография, 1980, № 6, с. 18—22). При определении численности населения Австрийской империи на 1719 г. и ряда районов России (Кавказ, Казахстан и Средняя Азия, Царство Польское, Правобережная Украина, Белоруссия и Литва) до начала проведения там учета населения мы исходили из предположения, что темпы его прироста были примерно равны средним по той территории России и Австрии, где проводились переписи населения. Полученные таким путем данные в табл. 1 и 3 заключены в скобки. На 1917 г. по Российской империи приводятся сведения о так называемом обычном, или постоянном, населении (176 338,0 тыс. в России и 3 315,0 тыс. в Финляндии), так как иначе невозможно дать распределение населения по районам в связи с наличием огромной армии.

\*\* При расчетах было исключено население Царства Польского, Финляндии (без Выборгской губернии), Карской области, Белостокской области и Аляски и включено население Западной Украины (большая часть Восточной Галиции, Северной Буковины и Закарпатья), а также Хивы и Бухары.

<sup>10</sup> Архив АН СССР (Ленинградское отделение), ф. 30, оп. 2, дд. 2—84.

<sup>11</sup> Характеристику источников и литературы за 1897—1917 гг. см.: Брук С. И., Кабузан В. М. Динамика и этнический состав населения России в эпоху империализма (конец XIX в.—1917 г.) — История СССР, 1980, № 3, с. 74—80.

<sup>12</sup> Здесь удовлетворительные данные церковного учета имеются с 1819 г. (Центральный государственный архив народного х-ва СССР, ф. 728, оп. 1, д. 1857, лл. 47, 48. 1819 г.; Центральный государственный военно-исторический архив, ф. ВУА, д. 18 465, ч. 8. 1834 г., лл. 2, 3, 316—324).



**Численность и расселение украинцев Российской империи и Австро-Венгерской  
(в тыс. человек,**

Регионы	I ревизия 1719 г.**		IV ревизия 1782 г.		V ревизия 1795 г.		VII ревизия 1815 г.	
	число	%	число	%	число	%	число	%
<b>Европейская Россия</b>	(4449,8)	18,6	7058,8	19,9	8125,2	20,3	9 044,4	20,1
Центрально-Промышленный	—	—	0,3	...	—	—	—	—
Центрально-Земледельческий	262,2	8,5	579,6	10,8	698,3	11,6	721,3	10,4
Северный	—	—	—	—	—	—	—	—
Озерный	—	—	—	—	—	—	—	—
Среднее Поволжье	0,7	0,1	0,5	...	0,5	...	0,3	...
Нижнее Поволжье	—	—	40,4	4,4	70,8	5,3	75,8	4,1
Северное Приуралье	—	—	—	—	—	—	—	—
Южное Приуралье	—	—	1,8	0,4	2,8	0,5	3,4	0,4
Белоруссия и Литва	(181,0)	(4,9)	226,4	4,9	224,7	4,4	197,3	4,1
Прибалтика	—	—	—	—	—	—	—	—
Левобережная Украина	1755,4	95,9	3069,6	92,7	3 121,6	93,1	3 370,6	92,8
Правобережная Украина	(2138,0)	(86,0)	2672,8	86,0	3 006,0	87,9	3 121,4	82,2
Новороссия	7,5	1,6	336,8	38,8	848,3	52,5	1 359,6	54,7
Царство Польское	(105,0)	(5,7)	130,6	5,7	152,2	5,2	194,7	5,7
Казахстан и Средняя Азия	—	—	—	—	—	—	—	—
Казахстан	—	—	—	—	—	—	—	—
Средняя Азия	—	—	—	—	—	—	—	—
Сибирь и Дальний Восток	—	—	—	—	—	—	—	—
Западная Сибирь	—	—	—	—	—	—	—	—
Восточная Сибирь	—	—	—	—	—	—	—	—
Дальний Восток	—	—	—	—	—	—	—	—
Кавказ	—	—	—	—	38,5	1,4	119,0	3,5
Северный Кавказ	—	—	—	—	38,5	2,4	119,0	6,4
Завказье	—	—	—	—	—	—	—	—
<b>Российская империя, в том числе в границах 20-х годов XVIII в.</b>	(4449,8)	(16,4)	7058,8	17,5	8 163,7	17,5	9 163,4	17,1
Восточная Галиция	2025,8	12,9	4056,1	15,5	4 721,4	16,1	5 556,2	16,3
Западная Галиция	(1081,0)	(79,2)	1328,3	80,8	1 677,9	79,9	1 591,5	71,2
Буковина	(47,0)	(5,2)	70,9	6,2	72,6	5,7	76,6	5,6
Закарпатье	(27,0)	(5,0)	85,0	73,9	123,8	73,7	124,3	61,9
Австро-Венгрия	(135,0)	(27,0)	358,9	28,5	402,1	31,1	464,1	26,8
По обоим государствам	(1290,0) <sup>†</sup>	(9,3)	1843,1	9,0	2 276,4	9,9	2 256,5	8,7
	(5739,8)	(14,0)	8901,9	14,7	10 440,1	15,0	11 419,9	14,4

\* Основные источники рассмотрены в статьях: Брук С. И., Кабузан В. М. Динамика и этниче- № 3, с. 76, 81, 84, 86; Их же. Этнический состав населения России (1719—1917 гг.)— Сов. этногра-

\*\* На территории Речи Посполитой (районы в границах 20-х годов XIX в.: Правобережная XVIII в. переписи населения не проводились, и этнический состав жителей не определялся. Населе- лении. По Буковине взяты результаты подворной переписи 1742 г. (см. История народного хозяйства существовавшего в 1782 г. (Biedermann H. J. Die Bukowina unter Österreichischer Verwaltung, 1775— а остальные были украинскими. Близкие данные на 1777 г. приводит и украинский исследователь ской Украиной в XIX — начале XX в.» (Львов, 1980, с. 15). Он указывает, что «по переписи 1777 г. Данные о числе жителей Буковины в 1782 и 1795 гг. взяты из кандидатской диссертации в последней четверти XVIII — начале XIX в.» Черновцы, 1979, с. 37), а в 1815 и 1834 гг.— из иссле- Lwow, 1939, S. 299). При этом в 1795 г. принят удельный вес украинцев, существовавший в 1782 г. S. 64). В 1846 г. на Буковине проживало 371 131 человек, в числе которых было 140 626 молдаван и 61,9%. С 1850 г. используются уже результаты соответствующих официальных переписей 1850, 1857,

По Закарпатью взяты цифры церковного учета 1750 г. о греко-католиках (Панькевич I. Нарис ленности всего населения комитатов Закарпатья в 1720 г. использована работа Л. Дже «Очерки по При определении общей численности населения на территориях, входивших в 1719 г. в состав тя. Львів, 1974, с. 45) по Восточной Галиции и распространены на остальные районы, где прожи- (см. Огоновский В. П., Стеблій Ф. И. Торжество исторической справедливости. Раздел IV. Западно- ма в конце XVIII — первой половине XIX в. Львов, 1968, с. 181). В результате общая численность мо, она была несколько выше, так как в 20—60-х годах XVIII в. в Речи Посполитой протекал ин- ских земель польскими феодалами. Мы рассматриваем эти данные как весьма приближенные, мини-

Таблица 3

монархии в XVIII — начале XX в. в границах конца XIX в.  
% к населению региона) \*

VIII ревизия 1834 г.		IX ревизия 1850 г.		X ревизия 1858 г.		Переписи 1897—1900 гг.		Переписи 1910—1917 гг.	
число	%	число	%	число	%	число	%	число	%
10 841,7	19,5	11 668,2	19,1	12 911,8	19,2	20 749,6	19,7	27 307,3	18,9
—	—	—	—	—	—	9,8	0,1	13,8	0,1
958,2	11,3	1 034,6	11,6	1 169,2	11,9	1 456,6	11,4	1 974,6	11,2
—	—	—	—	—	—	0,1	...	0,2	...
—	—	—	—	—	—	7,5	0,2	2,9	0,1
1,1	...	1,1	...	6,9	0,2	3,1	0,1	12,8	0,2
115,9	4,2	124,5	3,9	200,5	5,5	401,7	6,5	545,7	6,3
—	—	—	—	—	—	2,0	...	6,9	0,1
7,2	0,6	8,2	0,5	20,5	1,0	46,5	1,2	6,0	0,1
274,7	4,5	281,9	4,5	278,5	4,3	380,6	3,3	169,8	1,1
—	—	—	—	—	—	1,2	0,1	1,5	0,1
3 959,6	92,2	4 096,9	91,7	4 405,1	90,4	6 118,7	80,8	8 176,9	81,6
3 704,9	82,2	3 941,1	81,6	4 123,7	79,0	7 357,5	76,9	9 363,6	77,8
1 594,1	47,1	1 945,0	46,1	2 255,0	45,9	4 628,9	42,9	6 568,9	41,3
226,0	5,2	234,9	4,9	452,4	8,5	335,4	3,6	463,7	3,5
—	—	—	—	—	—	101,6	1,3	801,5	7,1
—	—	—	—	—	—	93,4	1,9	789,5	10,5
—	—	—	—	—	—	8,2	0,3	12,0	0,4
0,5	...	—	—	1,0	...	223,9	3,9	899,3	8,4
0,5	0,1	—	—	1,0	0,1	137,1	4,1	375,9	5,7
—	—	—	—	—	—	25,3	1,9	96,4	4,6
—	—	—	—	—	—	61,5	5,9	427,0	21,7
126,2	3,0	287,3	6,1	408,0	7,5	1 305,5	14,1	2 014,8	15,2
126,2	5,8	287,3	14,5	408,0	18,6	1 270,6	33,6	1 958,9	32,5
—	—	—	—	—	—	34,9	0,6	55,9	0,8
10 968,4	16,4	11 955,5	16,3	13 320,8	16,6	22 380,6	17,5	31 022,9	17,3
6 633,2	15,8	7 320,8	15,7	8 005,5	15,8	13 180,9	16,7	18 799,5	17,7
1 784,1	68,6	2 088,3	71,3	2 017,7	66,6	3 019,6	62,7	3 293,1	61,7
87,8	5,7	83,3	5,1	67,7	4,2	86,2	3,4	86,5	3,2
142,0	48,6	170,6	44,4	188,3	40,9	297,8	40,8	305,1	38,1
445,7	23,0	447,4	24,7	423,0	24,0	411,3	15,3	447,1	15,7
2 459,6	8,1	2 789,6	8,5	2 696,7	7,8	3 814,9	8,4	4 131,8	8,4
13 428,0	13,9	14 745,1	13,8	16 017,5	13,9	26 195,5	15,1	35 154,7	15,3

ский состав населения России в эпоху империализма (конец XIX в.— 1917 г.).— История СССР, 1980, февраль, 1980, № 6, с. 18—22, 25.

Украина, Белоруссия и Литва, Царство Польское, Галиция), в Закарпатье и на Буковине в 20-х годах этих районов в 1719 г. и удельный вес украинцев определены приблизительно путем экстраполяции Молдавской ССР. Кишинев, 1976, с. 282), удельный вес украинцев исчислен, исходя из соотношения, 1875. Wien, 1875, S. 45). Учтено «23 000 семей, из которых было едва 6000 подлинно молдавских». И. А. Гриценко в монографии «Экономические связи Северной Буковины с Россией и Приднестровья Буковине проживало 24 000 семей, из которых 17 000 являлось украинскими».

Г. К. Кожоляню («Социально-экономическое положение и классовая борьба в Северной Буковине до войны Яна Шувача» (*Szewski J. Kronika Klesk Elementarnych w Galicyi w latach 1772–1848*). В 1834 г. принят удельный вес, полученных в ходе истребления 1846 г. (*Biedermann H. J. Узак. раб.*, 180–417 украинцев, т. е. 48,6%. Для 1815 г. принята доля украинцев средняя между 1795 и 1834 г.—1900 и 1910 гг. історії українських закарпатських говорів. Ч. I. Фонетика. Рґаґа, 1958, с. 18). При определении численности закарпатских говоров» (Будалешт. 1967, с. 83).

Ресурсы закарпатских говоров» (Будашкевич, 1967, с. 83).  
 Историю Посполитой, взятые расчеты С. И. Копчака (*Копчак С. І. Населення українського Прикарпаття до українського населення. Удельний вес определён по данным церковного учета 70-х годов XVIII в. украинские земли в период распада феодально-крепостнической системы и формирования капитализма украинского этноса в 20-х годах XVIII в. составила, по нашим подсчетам, 5739,8 тыс. человек. Видительский процесс колонизации, начавшийся еще на рубеже XV в., после захвата восточнославянскими и жидующими в дальнейшем уточнении.*

Анализ перечисленных источников и литературы позволил получить необходимые нам сведения о численности, размещении и движении украинского этноса в XVIII — начале XX в. (табл. 3—5).

\* \* \*

В изучаемый период в России темпы роста украинцев были в целом выше, чем остального населения. В Австро-Венгрии же они были несколько ниже, и доля украинцев здесь уменьшилась (см. табл. 2).

На основной территории расселения украинцев в рассматриваемый период отмечаются повышенные темпы естественного прироста. Особенно высокими они были в заселяемых районах с благоприятными природно-климатическими условиями и с меньшим, чем в районах старого заселения, развитием феодально-крепостнических отношений (до реформы 1861 г.) или их пережитков после ее проведения (Новороссия, Слободская Украина, или Харьковская губерния, Северный Кавказ). Но и в районах старого заселения (Правобережная Украина, Малороссия)<sup>13</sup> естественный прирост был гораздо выше, чем в центральных, северо-западных и северных районах страны. Эти обстоятельства способствовали повышению удельного веса украинского этноса в России. На землях Западной Украины, вошедших в состав Австрийской империи в 70-е годы XVIII в., и в Закарпатье он был менее высоким, чем в России, однако превосходил показатели других австрийских провинций. Но там действие ассимиляционных и эмиграционных процессов было настолько значительным, что удельный вес украинцев понизился.

С 1719 по 1917 г. в границах Российской империи 20-х годов XVIII в. удельный вес украинцев повысился почти на  $\frac{2}{5}$  — с 12,9 до 17,7%. Характерно, что он рос неуклонно до начала 20-х годов XIX в. В 30—50-х годах XIX в. наблюдается небольшой спад, вызванный временным снижением темпов естественного прироста в связи с эпидемиями холеры, которые в наибольшей мере поразили южные, в основном населенные украинцами, районы<sup>14</sup>. Однако в 70-х годах XIX — начале XX в. отмечается новое значительное увеличение удельного веса украинцев (1858 г. — 15,8; 1917 — 17,7%).

В границах империи конца XIX в. (т. е. в сопоставимых границах) по существу прослеживаются те же тенденции, однако удельный вес украинцев растет не так быстро (в 1719 г. — 16,4, а в 1917 г. — 17,3%), что в значительной мере объясняется включением в состав России земель, заселенных неукраинским населением<sup>15</sup>. В целом же на динамику численности украинского населения оказывали влияние две противоположные тенденции. С одной стороны, усилившиеся с начала XIX в. процессы естественной ассимиляции украинцев, характерные прежде всего для Новороссии и Царства Польского (возможно, в этот период ухудшилось и качество регистрации украинцев, особенно в тех заселяемых районах, где они составляли меньшинство — Центрально-Земледельческом, Нижнем Поволжье, Северном Кавказе и др.). С другой стороны, сохранение на территории расселения украинцев более высокого уровня естественного прироста. Так, в 1838—1847 гг., по данным церковной статистики Рос-

<sup>13</sup> Кабузан В. М. Изменения в размещении населения России в XVIII — первой половине XIX в. (По материалам ревизий). М.: Наука, 1971, с. 59—181.

<sup>14</sup> В России в 1847—1850 гг. от эпидемии холеры умерло 758 тыс. человек, в том числе на Украине 244,8 тыс., или 32,3%; на Правобережной Украине — 96,8 тыс., Левобережной — 102,2 тыс. и в Новороссии — 45,8 тыс. (см. ЦГИА СССР, ф. 869, оп. 11, д. 111, лл. 43, 44).

<sup>15</sup> В период между V и IX ревизиями (с 1795 по 1850 г.) удельный вес украинцев даже упал с 17,5 до 16,3%. В эти годы в состав России вошли территории, где украинцев тогда не было (Закавказье, Казахстан) или было сравнительно мало (Царство Польское и Бессарабия).

Таблица 4

Численность и расселение украинцев в Российской империи и Австро-Венгерской монархии в конце XVIII — начале XX в. в границах конца XIX в.  
(тыс. человек, % к населению региона) \*

Регионы, губернии (округа)	V ревизия 1795 г.		X ревизия 1858 г.		Переписи 1897—1900 гг.		Переписи 1910—1917 гг.	
	число	%	число	%	число	%	число	%
1	2	3	4	5	6	7	8	9
<b>Европейская Рос- сия</b>	8125,2	20,3	12 911,8	19,2	20 749,6	19,7	27 307,3	18,9
Центрально- Промышлен- ный	—	—	—	—	9,8	0,1	13,8	0,1
Владимирская	—	—	—	—	0,7	0,1	0,5	...
Калужская	—	—	—	—	1,3	0,1	4,9	0,4
Ярославская	—	—	—	—	0,8	0,1	0,8	0,1
Московская	—	—	—	—	5,5	0,2	7,6	0,2
Тверская	—	—	—	—	1,2	0,1	—	—
Нижегородская	—	—	—	—	0,3	...	—	—
Центрально- Земледель- ческий	698,3	11,6	1 169,2	11,9	1 456,6	11,4	1 974,6	11,2
Воронежская	353,6	37,7	732,7	38,0	915,9	36,2	1 366,4	36,2
Орловская	17,5	1,7	25,6	1,7	4,2	0,2	6,8	0,3
Курская	322,5	26,7	405,2	21,4	527,8	22,3	594,3	21,9
Тамбовская	4,7	0,5	5,7	0,3	5,9	0,2	7,1	0,2
Рязанская	—	—	—	—	1,8	...	—	—
Пензенская	—	—	—	—	1,0	...	—	—
Северный	—	—	—	—	0,1	...	0,2	...
Вологодская	—	—	—	—	0,1	...	0,2	...
Озерный	—	—	—	—	7,5	0,2	2,9	0,1
Петроградская	—	—	—	—	7,2	0,3	2,9	0,1
Новгородская	—	—	—	—	0,3	...	—	—
Среднее По- волжье	0,5	...	6,9	0,2	3,1	0,1	12,8	0,2
Пензенская	0,2	...	1,7	0,1	1,0	0,1	4,1	0,2
Симбирская	0,2	...	5,2	0,4	1,3	0,1	8,7	0,4
Казанская	0,1	...	—	—	0,8	...	—	—
Нижнее По- волжье	70,8	5,3	200,5	5,5	401,7	6,5	545,7	6,3
Саратовская } Самарская }	65,8	7,8	177,0	8,1	149,3	6,2	191,7	5,9
Астраханская	5,0	3,6	23,5	6,1	119,3	4,3	163,8	4,3
Северное При- уралье	—	—	—	—	133,1	13,3	190,2	13,3
Пермская	—	—	—	—	2,0	...	6,9	0,1
Южное При- уралье	—	—	—	—	2,0	0,1	6,9	0,2
Оренбургская }	2,8	0,5	20,5	1,0	46,5	1,2	6,0	0,1
Уфимская }	2,8	0,5	20,5	1,0	41,5	2,6	6,0	0,3
Белоруссия и	—	—	—	—	5,0	0,2	—	—
Литва	224,7	4,4	278,5	4,3	380,6	3,3	169,8	1,1
Гродненская	224,7	28,0	273,9	31,1	362,5	22,6	166,4	8,7
Смоленская	—	—	0,7	...	1,4	0,1	0,8	...
Минская	—	—	1,5	0,2	10,1	0,5	2,6	0,1
Могилевская	—	—	1,4	0,2	3,6	0,2	—	—
Ковенская	—	—	1,0	0,1	1,7	0,1	—	—
Виленская	—	—	—	—	0,9	...	—	—
Витебская	—	—	—	—	0,4	...	—	—
Прибалтика	—	—	—	—	1,2	0,1	1,5	0,1
Лифляндская	—	—	—	—	0,6	0,1	0,7	...
Эстляндская	—	—	—	—	0,2	0,1	0,3	0,1
Курляндская	—	—	—	—	0,4	0,1	0,5	0,1
Левобережная	—	—	—	—	—	—	—	—
Украина	3121,6	93,1	4 405,1	90,4	6 118,7	80,8	8 176,9	81,6
Черниговская	918,8	89,0	1 248,7	84,8	1 526,1	66,4	1 707,7	67,4
Полтавская	1354,8	99,0	1 771,6	97,4	2 583,1	93,0	3 438,4	94,1
Харьковская	848,0	88,9	1 384,8	87,5	2 009,5	80,6	3 030,8	85,7

Таблица 4 (продолжение)

Регионы, губернии (округа)	V ревизия 1795 г.		X ревизия 1858 г.		Переписи 1897—1900 гг.		Переписи 1910—1917 гг.	
	число	%	число	%	число	%	число	%
I	2	3	4	5	6	7	8	9
Правобережная Украина	3006,0	87,9	4123,7	79,0	7357,5	76,9	9363,6	77,8
Киевская	1023,4	89,2	1570,1	80,8	2819,1	79,2	3608,1	76,5
Волынская	1004,4	89,3	1103,9	72,2	2095,6	70,1	2698,7	69,7
Подольская	978,2	85,1	1449,7	82,9	2442,8	80,9	3056,8	80,1
Новороссия	848,3	52,5	2255,0	45,9	4628,9	42,9	6568,9	41,3
Екатеринославская	364,8	79,8	836,9	78,9	1456,4	68,9	2403,9	65,8
Херсонская	285,8	83,7	753,1	58,6	1462,0	53,5	1807,8	52,7
Таврическая	25,8	12,5	176,1	25,6	611,1	42,2	900,5	47,1
Бессарабская	59,2	23,5	202,8	18,9	379,7	19,6	469,2	21,8
Донская область	112,7	31,3	286,1	31,6	719,7	28,1	987,5	28,1
Царство Польское	152,2	5,2	452,4	8,5	335,4	3,6	463,7	3,5
Люблинская	152,2	5,2	232,7	35,3	196,5	16,9	257,3	15,4
Седлецкая			219,7	43,0	107,8	14,0	206,4	19,7
Сувальская			—	—	2,1	0,4	—	—
В остальных губерниях	—	—	—	—	29,0	0,3	—	—
Казахстан и Средняя Азия	—	—	—	—	101,6	1,3	801,5	7,1
Казахстан	—	—	—	—	93,4	1,9	789,5	10,5
Акмолинская	—	—	—	—	51,0	7,5	458,9	29,5
Семипалатинская	—	—	—	—	3,3	0,5	72,6	8,0
Тургайская	—	—	—	—	4,6	1,0	184,6	21,6
Уральская	—	—	—	—	3,0	0,5	25,9	2,7
Семиреченская	—	—	—	—	18,6	1,9	31,2	2,4
Сырдарьинская	—	—	—	—	12,9	0,9	16,3	0,8
Средняя Азия	—	—	—	—	8,2	0,3	12,0	0,4
Закаспийская	—	—	—	—	5,2	1,4	6,0	1,1
Самаркандская	—	—	—	—	1,3	0,2	3,3	0,3
Ферганская	—	—	—	—	1,7	0,1	2,7	0,2
Сибирь и Дальний Восток	—	—	1,0	...	223,9	3,9	899,3	8,4
Западная Сибирь	—	—	1,0	0,1	137,1	4,1	375,9	5,7
Тобольская	—	—	—	—	37,8	3,7	67,8	3,7
Томская	—	—	1,0	0,1	99,3	5,2	308,1	7,7
Восточная Сибирь	—	—	—	—	25,3	1,9	96,4	4,6
Иркутская	—	—	—	—	3,9	0,8	31,4	4,1
Енисейская	—	—	—	—	21,4	3,8	65,0	7,9
Дальний Восток	—	—	—	—	61,5	5,9	427,0	21,7
Амурская	—	—	—	—	21,1	17,5	147,4	43,2
Забайкальская	—	—	—	—	4,7	0,7	6,2	0,7
Приморская	—	—	—	—	33,3	19,3	270,7	48,2
Сахалинская	—	—	—	—	2,4	4,6	2,7	4,6
Кавказ	38,5	1,4	408,0	7,5	1305,5	14,1	2014,8	15,2
Северный Кавказ	38,5	2,4	408,0	18,6	1270,6	33,6	1958,9	32,5
Кубанская	32,6	100,0	297,4	35,1	908,8	47,4	1429,0	47,3
Ставропольская	5,9	3,3	110,6	17,8	319,8	36,6	479,9	37,4
Терская	—	—	—	—	42,0	4,5	50,0	3,6
Закавказье	—	—	—	—	34,9	0,6	55,9	0,8
Кутаисская	—	—	—	—	1,6	0,2	1,0	0,1
Сухумский округ	—	—	—	—	0,8	0,8	1,6	0,8
Эриванская	—	—	—	—	2,7	0,3	2,8	0,2
Елисаветпольская	—	—	—	—	0,4	—	0,6	0,1
Тифлисская	—	—	—	—	6,3	0,5	8,0	0,5
Батумская	—	—	—	—	1,6	1,8	3,5	2,9
Дагестанская	—	—	—	—	2,9	0,4	3,5	0,4

Таблица 4 (окончание)

Регионы, губернии (округа)	V ревизия 1795 г.		X ревизия 1858 г.		Перепись 1897—1900 гг.		Перепись 1910—1917 гг.	
	число	%	число	%	число	%	число	%
1	2	3	4	5	6	7	8	9
Бакинская	—	—	—	—	4,1	0,3	6,0	0,5
Карсская	—	—	—	—	5,3	1,8	3,1	0,8
Черноморская	—	—	—	—	9,2	16,0	25,8	16,1
<b>Российская империя</b>	8 163,7	17,5	13 320,8	16,6	22 380,6	17,5	31 022,9	17,3
<b>Восточная Галиция</b>	1 677,9	79,9	2 017,7	66,6	3 019,6	62,7	3 293,1	61,7
Львовский	65,8	49,4	73,4	41,9	133,8	37,5	166,1	37,1
Перемышльский	141,4	67,7	149,3	62,8	240,8	54,7	260,6	53,7
Санокский	112,8	58,2	133,4	53,1	180,7	52,1	182,4	50,6
Стрийский	132,9	84,8	194,7	78,3	282,7	73,8	319,8	74,3
Коломыйский	194,5	82,4	223,9	79,5	309,0	76,1	330,3	75,4
Станиславский	169,5	81,9	219,6	74,5	340,2	67,4	378,2	66,1
Самборский	176,4	79,1	201,3	74,2	300,4	70,1	330,9	65,8
Чертковский	145,6	71,3	184,0	66,7	234,7	66,5	235,9	65,6
Тарнопольский	114,2	63,2	139,4	57,6	201,9	54,9	209,7	53,7
Бережанский	150,2	73,2	160,4	68,3	246,0	66,3	277,3	67,3
Золочевский	129,5	67,4	170,6	61,8	302,1	62,5	331,4	63,0
Жолковский	145,1	74,5	167,7	70,1	247,8	66,1	270,5	65,8
<b>Западная Галиция</b>	72,6	5,7	67,7	4,2	86,2	3,4	86,5	3,2
Краковский	—	—	—	—	1,0	0,1	1,9	0,1
Вадовичский	—	—	—	—	0,3	0,1	0,4	0,1
Бохнянский	—	—	—	—	0,3	0,1	0,4	0,1
Сандечский	24,7	13,7	25,0	11,5	28,7	8,8	28,5	8,2
Ясельский	39,1	21,1	34,5	16,3	43,8	14,3	42,7	13,7
Тарновский	—	—	—	—	0,6	0,2	0,9	0,2
Жешувский	8,8	4,0	8,2	2,8	11,5	2,3	11,7	2,3
<b>Буковина</b>	123,8	73,7	188,3	40,9	297,8	40,8	305,1	38,1
<b>Закарпатье</b>	402,1	31,1	423,0	24,0	411,3	15,3	447,1	15,7
Берег	50,8	79,0	—	—	95,3	45,7	100,9	42,6
Угоча	16,6	61,5	95,0	51,5	32,7	39,3	34,4	37,5
Шариш	52,3	36,6	42,8	27,6	34,1	19,5	38,5	22,0
Ципс	21,0	13,9	20,8	12,5	14,3	8,3	12,3	7,1
Унг	51,5	88,5	51,0	51,0	55,7	36,4	61,7	38,1
Земплин	90,2	42,7	71,8	29,4	34,8	10,6	39,1	11,4
Мараморош	75,2	87,4	97,4	52,5	143,6	46,4	159,5	44,6
Абауй	17,6	14,4	—	—	—	—	—	—
Торна	1,2	6,8	13,0	8,6	0,2	...	0,4	0,2
Боршодь	10,0	7,5	9,8	5,7	0,1	...	—	—
Сатмар	9,5	6,4	13,0	5,2	0,3	0,1	0,1	0,1
Соболч	2,9	2,7	5,4	3,7	0,2	0,1	0,2	...
Гомор	3,3	2,4	3,0	1,9	—	—	—	—
<b>Австро-Венгрия</b>	2 276,4	9,9	2 696,7	7,8	3 814,9	8,4	4 131,8	8,4
<b>По обоим государствам</b>	10 440,1	15,0	16 017,5	13,9	26 195,5	15,1	35 154,7	15,3

\* Источники указаны в примечаниях к табл. 3.

\*\* Меньше 0,05%.

сии, на 100 умерших приходилось родившихся: в Центрально-Промышленном районе 120, в Озерном — 112, в Среднем Поволжье — 131, на Правобережной Украине — 136, а в Новороссии — 164 и т. д.<sup>16</sup> В целом по стране темпы естественного прироста составили в 1867—1876 гг. 13,1‰, в 1877—1886 гг. — 14,4, в 1887—1896 гг. — 14,7, в 1897—1906 гг. — 17,9 и в 1907—1916 гг. — 15,3‰. Они достигали гораздо более высоких показателей в Новороссии (соответственно 19,5; 20,7; 22,9; 23,3 и 18,4‰), на Ле-

<sup>16</sup> Яцунский В. К. Роль различий в уровне естественного прироста населения в географических сдвигах в размещении населения России в XIX—XX вв. — Вопросы географии. Сб. 83. Историческая география. М., 1970, с. 59—60.

вобережной (15,8; 16,7; 17,9; 20,6 и 17‰) и Правобережной Украине (15,4; 18,5; 18,6; 19,5 и 15,4‰) и в Царстве Польском (16,6; 14,5; 17,3; 18,2 и 12,6‰)<sup>17</sup>.

Некоторое снижение доли украинцев в границах всей империи в начале XX в. (в 1897 г.—17,5%, в 1917 г.—17,3%) объясняется усилившимися ассимиляционными процессами, главным образом в окраинных районах страны (Царство Польское, Новороссия, Дальний Восток).

На территории Австро-Венгерской монархии доля украинцев колебалась в пределах от 9,9 до 7,8% ко всему населению с общей тенденцией к снижению. Заметное снижение доли украинского этноса приходится на первую половину XIX в. (с 1800 по 1857 г.— в целом по стране с 9,9 до 7,8%, в том числе в Восточной Галиции — с 79,9 до 66,6% и в Буковине — с 73,7 до 40,9%). Объясняется это в первую очередь более низкими показателями естественного прироста, характерными для украинских регионов (население Западной и Восточной Галиции и Буковины с 1800 по 1857 г. выросло на 42%, а по стране в целом — на 49,7% при почти полном отсутствии миграционных движений).

Резкое снижение прироста населения в Галиции, особенно в западной ее части, было связано с рядом весьма неблагоприятных факторов. С 1845 по 1855 г.<sup>18</sup> здесь почти непрерывно продолжался голод. Во второй половине 40-х годов большую часть территории Австрийской империи охватила сильнейшая эпидемия холеры. В течение ряда лет смертность превышала рождаемость. Убыль населения от этого составила в Галиции в 1847 г. 182,7 тыс.<sup>19</sup>, в 1848 г.—146,7 тыс. человек. Эпидемия холеры в первую очередь охватила Западную Галицию, где в 1847 г. смертность превысила рождаемость на 155,7 тыс. человек. Здесь в Вадовичском округе умерло от холеры 50,5 тыс., в Сандечском —29,8 тыс., в Бохнянском —24,7 тыс. человек. В Восточной Галиции убыль населения составила в 1847 г. всего 25,1 тыс. человек. В 1848 г. эпидемия холеры распространилась на все округа Галиции. По-прежнему на первом месте по смертности населения был Вадовичский округ Западной Галиции (25,9 тыс. человек).

В целом в 1847—1848 гг. естественная убыль в Галиции составила 328,9 тыс. человек, из них на долю Западной Галиции пришлось 227,4 тыс. Таким образом, Западная Галиция, где в 1851 г. проживало около 33% всего населения района, дала 69% общей убыли населения.

Более низкие темпы прироста в населенной поляками Западной Галиции, особенно в 40—50-х годах, казалось, должны были повысить в Австрийской монархии в целом и в Галиции в частности долю украинского этнического компонента. Однако в действительности, как отмечалось, удельный вес украинцев в Галиции быстро понижался. Это объясняется, по нашему мнению, насильственным обращением в католицизм и последующей полонизацией части украинского населения. Так, по подсчетам польского исследователя Т. Войнаровского, в 1801—1851 гг. в

<sup>17</sup> Военно-статистический сборник. Вып. IV, Россия. СПб., 1871, с. 54—66; Статистический временник Российской империи. Серия II. Вып. 12—14, 17—25; серия III, Вып. 3, 7, 20, 21, 23, 24. СПб., 1877—1889; Статистика Российской империи. Табл. I. Вып. 11, 12, 18, 21, 24, 33, 40, 41, 45, 47, 48. СПб. 1885—1896 г.; Отчеты медицинского департамента МВД за 1880—1895 гг. Табл. 1, СПб., 1881—1897; Отчеты о состоянии народного здоровья и организации врачебной помощи в России за 1896—1901 гг. Табл. I, СПб., 1905, с. 1—109; ЦГИА СССР, ф. 1290, оп. 4, д. 755, лл. 1—450; Труды Варшавского статистического комитета. Вып. XIII. Варшава, 1896, с. 146—163.

<sup>18</sup> Копчак С. І. Населення українського Прикарпаття (Історико-демографічний нарис). Докапіталістичний період. Львів, 1974, с. 45—51.

<sup>19</sup> Здесь и далее при определении уровня естественного прироста и смертности от эпидемии холеры использованы данные Я. Шевчука (Szewczuk J. Kronika Klesk Elementarnych w Galicyi w latach 1772—1848. Lwow, 1939, S. 306—314) за 1818—1848 гг. (по округам), а также А. Гофмана и Г. Матиса (Hoffman A., Matis H. Bevölkerungsentwicklung... in Oesterreich, 1750—1918. Wien, 1979, S. 80—83, 91—93).

католичество перешло 210,5 тыс. украинцев — греко-униатов<sup>20</sup>. Присоединив эти цифры к данным о численности украинцев в 1850 г. (2088,3 тыс. человек в Восточной и 83,3 тыс. — в Западной Галиции), мы получим примерную численность украинского по происхождению населения. Если же принять во внимание румынизированных в первой половине XIX в. жителей Буковины (около 140 тыс. человек) и полонизированных украинцев, то доля украинского этноса в первой половине XIX в. не только не уменьшилась, но даже несколько возросла, составив к 1851 г. более 10% всего населения Австрийской империи.

В 50-е годы XIX в. доля украинцев как во всей Австрии, так и в Галиции снижается особенно сильно. Голод продолжался здесь до 1856 г. Сильнейшая эпидемия холеры вспыхнула в Галиции в 1852 г., и естественный прирост составил всего 4,5 тыс. человек. В 1853—1855 гг. эпидемия последовательно нарастала (в 1853 г. смертность превысила рождаемость на 12,2 тыс., в 1854 г. — на 68,9 тыс., в 1855 г. — на 146,3 тыс. человек). И лишь с 1855 г. демографическая ситуация в районе улучшается. В целом население Галиции с 1851 г. по 1857 гг. выросло всего на 77,4 тыс. человек, причем холера в основном поразила опять Западную Галицию (здесь за эти годы население сократилось на 22 тыс., тогда как в Восточной Галиции оно увеличилось на 99 тыс., а на Буковине — на 76 тыс. человек). И все же доля украинцев снизилась довольно заметно, что следует объяснять возросшими ассимиляционными процессами и несколько более высокими показателями прироста в других частях империи, где холера не причинила населению такого урона (в 1851—1857 гг. все население империи выросло на 4,5%, а Восточной и Западной Галиции — только на 3,4%).

В 60-х годах XIX — начале XX в. удельный вес украинцев в Австро-Венгрии несколько возрастает (с 7,8 до 8,4%), а в Восточной и Западной Галиции и на Буковине снижается. Такое на первый взгляд парадоксальное явление объясняется рядом причин. Во-первых, в этот период население Галиции и Буковины росло почти вдвое быстрее, чем всей монархии. Так, в 1857—1910 гг. все население страны увеличилось на 43,4%, а Галиции и Буковины — на 73,8% (в том числе Восточной Галиции — на 76,2%, Западной — на 67,7 и Буковины — на 79,2%). Поэтому в целом по стране доля украинцев увеличилась. Во-вторых, в Галиции и на Буковине в эти годы резко усилились полонизация и румынизация украинцев, особенно в этнически смешанных местностях. И наконец, уровень естественного прироста населения оказался наиболее высоким у проживающих в этом районе евреев и молдаван, а у поляков немногим меньше, чем у украинцев. Все это и привело к тому, что хотя по Австро-Венгрии в целом в анализируемое время доля украинцев несколько увеличилась, в трех регионах, где была сосредоточена основная часть украинцев, она уменьшилась.

\* \* \*

За исследуемые два столетия украинцы интенсивно заселяли новые земли, что привело к значительному расширению украинской этнической территории. В трех основных регионах первоначального сосредоточения украинского этноса (Левобережная и Правобережная Украина и Восточная Галиция) в 1719 г. жило 86,6% украинцев, в 1795 г. — 74,8, в 1858 г. — 65,9, в 1897 г. — 62,9 и в 1917 г. — 59,2%. В то же время в Новороссии и на Кавказе в 1719 г. насчитывалось лишь 0,1% всех украинцев, а в 1917 г. — 24,4%.

В начале XVIII в. в России украинцы были расселены преимущественно на территории Левобережной Украины и Центрально-Земледель-

<sup>20</sup> *Wojnarowsky T. Das Schicksal des ukrainischen Volkes unter polnischen Herrschaft. Wien, 1921, S. 20.*



**Размещение украинского населения по крупным регионам  
(в % ко всем украинцам России и Австро-Венгрии)**

Регионы	Годы								
	1719	1782	1795	1815	1834	1850	1858	1897	1917
<b>Европейская Россия</b>	77,5	79,3	77,8	79,2	80,8	79,1	80,6	79,2	77,6
Центрально-Земледель- ческий	4,6	6,5	6,7	6,9	7,1	7,0	7,3	5,6	5,6
Нижнее Поволжье	—	0,5	0,7	0,7	0,9	0,8	1,2	1,5	1,6
Белоруссия и Литва	3,2	2,5	2,2	1,7	2,0	1,9	1,7	1,4	0,5
Левобережная Украина	30,6	34,5	29,9	29,5	29,5	27,8	27,5	23,3	23,2
Правобережная Украина	37,2	30,0	28,8	27,4	27,6	26,7	25,8	28,1	26,6
Новороссия	0,1	3,8	8,1	11,9	11,9	13,2	14,1	17,7	18,7
Царство Польское	1,8	1,5	1,4	1,7	1,7	1,6	2,8	1,3	1,3
Другие регионы	...*	...	...	...	0,1	0,1	0,2	0,3	0,1
<b>Казахстан и Средняя Азия</b>	—	—	—	—	—	—	—	0,4	2,3
<b>Сибирь и Дальний Восток</b>	—	—	—	—	...	—	...	0,9	2,6
<b>Кавказ</b>	—	—	0,4	1,0	0,9	2,0	2,6	5,0	5,7
<b>Российская импе- рия</b>	77,5	79,3	78,2	80,2	81,7	81,1	83,2	85,5	88,2
Восточная Галиция	18,8	14,9	16,1	13,9	13,3	14,2	12,6	11,5	9,4
Западная Галиция	0,8	0,8	0,7	0,7	0,7	0,6	0,4	0,3	0,2
Буковина	0,5	1,0	1,2	1,1	1,0	1,1	1,2	1,1	0,9
Закарпатье	2,4	4,0	3,8	4,1	3,3	3,0	2,6	1,6	1,3
<b>Австро-Венгрия</b>	22,5	20,7	21,8	19,8	18,3	18,9	16,8	14,5	11,8
<b>По обоим государ- ствам</b>	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

\* Менее 0,05%.

ческого района (большая часть их — 64,7% — находилась тогда за пределами России: на Правобережной Украине, в Галиции, на Буковине, на землях будущего Царства Польского и в Закарпатье). В 1719 г. из 2025,8 тыс. украинцев Российской империи 1755,4 тыс. размещалось на Левобережной Украине (в Малороссии, или будущих Полтавской и Черниговской губерниях, и на Слободской Украине), а 262,2 тыс. — в Центрально-Земледельческом районе (в основном в будущих Воронежской и Курской губерниях).

В 20—70-х годах XVIII в. происходит массовое заселение украинцами Новороссии, Нижнего Поволжья и южной части Центрально-Земледельческого района (Воронежская губерния)<sup>21</sup>.

В Новороссии доля украинцев с 1719 до 1782 г. увеличилась с 1,6 до 38,8%. Они стали абсолютно преобладать в Екатеринославской и Херсонской губерниях и составили почти 1/4 жителей Бессарабии и Земли Войска Донского. В Нижнем Поволжье в 1719 г. украинцев не было совсем, а в 1782 г. они составили 4,4% населения района (в том числе в Саратовской губернии — 6,8 и Астраханской — 1,4%). Резко увеличилось за это время число украинцев в Воронежской губернии, куда вошел интенсивно заселяемый Острогожский Слободской полк.

На Левобережной Украине процент украинцев в эти годы несколько понизился (с 95,9 до 92,7%), главным образом в связи с тем, что именно этот район давал подавляющую часть мигрантов. Сюда же (в основном на земли будущей Черниговской губернии) прибывали переселенцы из Белоруссии и Центрально-Земледельческого района: белорусы и русские-раскольники.

<sup>21</sup> Кабузан В. М. Заселение Новороссии (Екатеринославской и Херсонской губерний) в XVIII — первой половине XIX века (1719—1858 гг.). М.: Наука, 1976 (в работе приводятся данные и о всех других заселяемых районах страны).

В 80—90-е годы XVIII в. (между IV и V ревизиями) продолжается интенсивное заселение украинцами Новороссии, Нижнего Поволжья и Центрально-Земледельческого района. В Новороссии доля украинцев повышается до 52,5%, хотя абсолютно они по-прежнему преобладали лишь в Херсонской и Екатеринославской губерниях. В Нижнем Поволжье удельный вес украинцев вырос с 4,4 до 5,3%, причем особенно заметное увеличение наблюдается в Астраханской губернии (с 1,4 до 3,6%). В Центрально-Земледельческом районе доля украинцев выросла с 10,8 до 11,6%.

В конце XVIII в. появляется новый район, куда в больших количествах начинают переселяться украинцы,— Северный Кавказ. Здесь в 1792 г. создается Земля Войска Черноморского, где размещаются бывшие запорожские казаки и другие украинские мигранты с Левобережной Украины и Новороссии. Одновременно украинское население Слободской Украины приступает к освоению Ставрополя.

В первой половине XIX в. (между V и X ревизиями — 1795—1858 гг.) новых районов украинской миграции не возникает. Как и ранее, украинцы продолжают заселять Новороссию, Центрально-Земледельческий район, Нижнее Поволжье и Северный Кавказ.

Наиболее заметно в эти годы выросла доля украинского этнического компонента на Северном Кавказе: с 2,4 до 18,6% (в Ставропольской губернии с 3,3 до 17,8%). В Новороссии доля украинцев повышалась до 20-х годов XIX в. (по VII ревизии 1815 г. она составила 54,7%), а к X ревизии (1858 г.) понизилась до 45,9 в связи с усилившимися ассимиляционными процессами и заселением края другими народами.

Во второй половине XIX в. усиливаются темпы переселенческого движения украинцев на Северный Кавказ и начинается освоение Сибири, Дальнего Востока, Казахстана и Средней Азии.

На Северном Кавказе доля украинцев с 1858 по 1897 г. возросла почти в два раза (с 18,6 до 33,6%), а в Закавказье достигла 0,6%.

В Сибири, на Дальнем Востоке, в Казахстане и Средней Азии к началу 60-х годов XIX в. украинцев практически не было, а по переписи 1897 г. в Сибири и на Дальнем Востоке их оказалось 223,9 тыс. человек, или 3,9%, в Казахстане и Средней Азии — 101,6 тыс., или 1,3% всего населения. Особенно заметной доля украинцев была в Приморской (19,3%) и Амурской (17,5%) областях Дальнего Востока, куда они стали переселяться с 80-х годов XIX в. (в основном из Полтавской, Черниговской и Киевской губерний).

В конце XIX — начале XX в. (1897—1917 гг.) украинское население Левобережной Украины, Новороссии, а также Правобережной Украины (в основном Киевской губернии) принимает активное участие в заселении Сибири, Дальнего Востока и Казахстана. В Сибири и на Дальнем Востоке доля украинцев в эти годы более чем удвоилась (с 3,9 до 8,4%). Если в 1897 г. здесь жило 223,9 тыс. украинцев, то в 1917 г. — 899,3 тыс. Почти половина их разместились на Дальнем Востоке (удельный вес украинцев вырос с 5,9 до 21,7%). В Приморской и Амурской областях они к 1917 г. стали наряду с русскими основным этническим компонентом (украинцы составляли соответственно 48,2 и 43,2% всего населения).

В Казахстане и Средней Азии доля украинцев увеличилась с 1,3 до 7,1%. Размещались они в основном в Казахстане (в 1897 г. — 1,9, в 1917 г. — 10,5%), причем подавляющее большинство в Акмолинской (1897 г. — 7,5; 1917 г. — 29,5% всего населения области) и Тургайской (в 1897 г. — 1,0, а в 1917 г. — 21,6%) областях.

В Закавказье удельный вес украинцев повысился с 0,6 до 0,8%, при этом в Черноморской губернии они составили 16,1% населения.

Таким образом, за исследуемое двухсотлетие украинское население с Левобережной Украины и смежных частей Центрально-Земледельче-

ского района (Воронежской и Курской губерний) распространилось во многие районы Российской империи: Новороссию, Нижнее Поволжье, Сибирь, Дальний Восток, Кавказ и Казахстан. На большей части Новороссии (в Екатеринославской, Херсонской, в материковой части Таврической, в южной части Бессарабской губернии и северной части Донской области) украинский этнический компонент стал преобладающим, и эта территория ныне является частью Советской Украины. Украинцы стали численно преобладать и в ряде мест Северного Кавказа (в Кубанской области, части Ставропольской губернии), Дальнего Востока (в Приморской и части Амурской области) и Казахстана (в некоторых районах Акмолинской и Тургайской областей). Однако, оказавшись в отрыве от основной территории расселения украинского этноса, они постепенно, уже преимущественно после Октябрьской революции, смешались с другими народами (в основном с русскими). Если в начале XX в. здесь численно преобладали украинцы, то сейчас их доля значительно уменьшилась.

\* \* \*

Не имея своей государственности, украинское население еще задолго до XVIII в. участвует в процессах естественной ассимиляции (в XVII в. украинский этнос абсолютно преобладал на всей территории Буковины и занимал гораздо большую территорию в Закарпатье и Галиции<sup>22</sup>). В 30-е годы XIX — начале XX в. этот процесс усиливается, особенно на западных границах украинской этнической территории.

В России в течение второй половины XIX в. (1859—1897 гг.), когда особенно активизировались ассимиляционные процессы, было ассимилировано более 2 млн. украинцев (1,5 млн. обрусели, 0,6 млн. полонизованы и 0,1 млн. перешли на белорусский язык). Именно поэтому в 1859—1896 гг. понизилась доля украинцев на Левобережной и Правобережной Украине, в Новороссии, в Царстве Польском, в Белоруссии (Гродненская губерния), в Нижнем Поволжье и в Центрально-Земледельческом районе.

Однако к утрате украинской этнической территории это привело только в Царстве Польском (в Люблинской губернии доля украинцев понизилась с 35,3 до 16,9%, а в Седлецкой — с 43,0 до 14,0%) и в Гродненской губернии Белоруссии (украинское население почти исчезло в Бельском, Кобринском и Пружанском уездах). В остальных районах старого освоения и в Новороссии доля украинцев также постепенно понижалась, но численное преобладание украинского этноса сохранялось.

Совершенно иная тенденция прослеживается на украинской этнической территории, вошедшей в состав Австро-Венгерской монархии. Удельный вес украинцев здесь повсеместно и постоянно снижался. В Галиции шел процесс полонизации, в Закарпатских комитатах — мадьяризации и ословачивания, а на Буковине — румынизации. К началу XIX в. украинцы составляли 46,2% общего числа жителей Галиции и Буковины, в 1817 г. — 45,8, в 1830-е годы — 45,0, в 1857 г. — 44,8, в 1900 г. — 42,3 и в 1910 г. — 41,7%. В Западной Галиции доля украинцев с начала XVIII в. по 1910 г. снизилась с 5,2 до 3,2%<sup>23</sup>, а в Восточной — с 79,2 до 61,7%<sup>24</sup>. На Буковине только в течение XIX — начала XX в. (с 1795 по 1910 г.) она упала с 73,7 до 38,1%. В Закарпатье в конце XVIII в. украинцы составляли 27% общего числа жителей, а в 1910 г. — около 15,7%. Только

<sup>22</sup> *Исаевич Я. Д.* Джерела про західні межі української етнічної території в період феодалізму. — Український історичний журнал, 1968, № 12, с. 78—84.

<sup>23</sup> В Западной Галиции в Ясельском округе к началу XIX в. украинцы составляли более 20% общего числа жителей, а в 1910 г. — только 13,7%.

<sup>24</sup> В Восточной Галиции к концу рассматриваемого периода во Львовском округе (в основном за счет г. Львова) и в отдельных районах Перемышльского и Санокского округов преобладало польское население.

в 50—90-х годах XIX в. в Австро-Венгрии было ассимилировано не менее 400 тыс. украинцев. По существу к началу XX в. исчезает украинское население на Венгерской равнине и в части Восточной Словакии<sup>25</sup>.

В 80-х годах XIX — начале XX в. часть украинцев эмигрировали в Америку (в США, Канаду, Аргентину). В настоящее время в Америке проживает около 1,25 млн. украинцев, предки которых приехали сюда из Австро-Венгрии и России (в Канаде — 580 тыс., в США — 500 тыс., в Аргентине — 100 тыс., в Бразилии — 50 тыс., в Парагвае — 10 тыс., в Уругвае — 5 тыс. человек и т. д.)<sup>26</sup>.

Из России отток украинцев в Америку не был значительным. С 1890 по 1913 г. туда эмигрировало лишь 165 тыс. украинцев, в основном из Люблинской, Седлецкой и Волынской губерний. В гораздо больших количествах украинцы переселялись в Америку из Австро-Венгрии. Из Закарпатья туда в 1870—1913 гг. эмигрировало свыше 120 тыс. человек, с Буковины с 1891 по 1910 г. — 50 тыс., а из Галиции только в 1901—1909 гг. — более 115 тыс. человек. Характерно, однако, что большая часть эмигрантов и их потомков до настоящего времени осознают свою принадлежность к украинскому этносу.

\* \* \*

В целом украинское население устойчиво сохраняло занимаемые им земли, лишившись лишь отдельных окраинных территорий в Закарпатье, Галиции, на Буковине, в Царстве Польском и в Белоруссии. Более того, благодаря миграционным процессам в XVIII — начале XX в. украинцы заселили и освоили большие пустующие пространства на Северном Кавказе, в Новороссии, на Дальнем Востоке, в Казахстане и в Сибири. Этническая территория украинцев значительно расширилась на юге и востоке и несколько сократилась на западе и юго-западе.

#### THE NUMERICAL STRENGTH AND GEOGRAPHICAL DISTRIBUTION OF THE UKRAINIAN ETHNOS IN THE 18th TO EARLY 20th CENTURIES

The paper offers an estimate of the numerical strength and the geographical distribution of the Ukrainians in the Russian Empire and the Austro-Hungarian Monarchy from the beginning of the 18th century and up to the Great October Socialist Revolution; the estimates are based upon archive materials and population census data. Factors influencing changes in numbers and type of distribution are elicited: natural increase differentials as between different regions and different peoples; assimilation and migration processes (including emigration).

In order to determine the proportion of Ukrainians in various areas the total population numbers have been computed for broad regions of Russia and Austria-Hungary.

The main conclusion of the paper is that in Russia the Ukrainians grew in numbers more rapidly than other peoples, and their proportion correspondingly increased; this was due to their higher natural increase. In Austria-Hungary, on the contrary, the numbers of the Ukrainians were greatly influenced by assimilation processes, and this led finally to a lower proportion of them in the population. During the 200 years under review the Ukrainians not only preserved their ethnic territory (its slight curtailment in the west was more than compensated for by its expansion in the south-east) but formed compact population clusters in many regions of Russia, including the Caucasus, the Volga Basin, Kazakhstan, Siberia, and the Far East.

<sup>25</sup> В Закарпатье практически исчезло украинское население в комитатах Шариш, Ципс, Земплин, Абауй, Торна. В конце XVIII в. на этих землях проживало более 200 тыс., а во всем Закарпатье — около 400 тыс. украинцев, ныне же, по данным чехословацкой статистики, осталось не более 51 тыс. (Думнич Ю. В. Указ. раб., с. 87, 88; Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. М.: Наука, 1981, с. 342).

<sup>26</sup> Брук С. И. Указ. раб., с. 690, 704, 718, 749, 780, 802, 815. Небольшая часть этих украинцев переселилась после окончания второй мировой войны.

**М. М. Громыко**

**ОБЫЧАЙ ПОМОЧЕЙ У РУССКИХ  
КРЕСТЬЯН В XIX в.  
(К ПРОБЛЕМЕ КОМПЛЕКСНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ  
ТРУДОВЫХ ТРАДИЦИЙ)\***

**ВИДЫ ПОМОЧЕЙ**

Чаще всего помочи применялись для жатвы и особенно для завершения ее. Последние были настолько распространены и закрепились в крестьянском сознании как самостоятельное явление, что получили многочисленные специальные названия: *дожинки (дожины), выжинки, отжинки, борода, бородные, каша, саломата*. Помочи при завершении уборки хлеба органично срослись с обрядами и празднествами, посвященными окончанию жатвы вообще. Этим усиливалось их своеобразие, четкая регламентация некоторых элементов обычая, генетически ритуальная окраска отдельных действий. Самое название борода применительно к этому виду помочей возникло в связи с одним из обрядов на последней полосе (он назывался *завить бороду*), также как *каша, саломата* — в связи с ритуальными блюдами.

В Пинежском уезде «такие более или менее веселые бородные» устраивал «почти каждый домохозяин в общине»<sup>1</sup>. В деревне становилось известно, что у такого-то «сегодня бороду завивают (дожинают), бородное будет (угощение)»<sup>2</sup>. Если предполагалось пригласить много участников (в Архангельском, уезде, например, богатый крестьянин созывал 30 человек), то дочь или сын хозяина накануне обходили их дома, и стуча палкой в окно, говорили: «завтра на бороду к такому-то»<sup>3</sup>. Приглашались преимущественно девушки — родственницы или близкие знакомые. Ходили они охотно, иногда даже без приглашения<sup>4</sup>. В некоторых случаях зажиточные крестьяне, собиравшие много народа на дожинки, приглашали не только девушек и женщин, но и парней<sup>5</sup>. Помочанки приходили со своими серпами; работу начинали утром и продолжали до тех пор, пока не выжинали весь хлеб, оставшийся у данного хозяина в поле. Наблюдатели неоднократно отмечали веселое, приподнятое настроение на дожинках — песни, шутки, шалости<sup>6</sup>.

\* Продолжение статьи; первую часть см. в № 4.

<sup>1</sup> ЦГИА, ф. 91, оп. 2, д. 779, л. 321 (Никитинская вол.).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, л. 443.

<sup>4</sup> Там же, л. 295 об. (Холмогорский у., Ломоносовская вол.).

<sup>5</sup> Сельская поземельная община в Архангельской губернии. Вып. 3. Архангельск, 1886, с. 40 (Мезенский у., Лешуконская вол.).

<sup>6</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 1020, л. 17 (Карачевский у. Орловской губ.). Н. Пузырев, наблюдавший помочи по завершению жатвы в Барнаульском округе, выразил впечатление от их атмосферы так: «На вид, по крайней мере, кажется, что для них это время не страдное, а отрадное». — Этнографическое обозрение. М., 1892, № 2—3, с. 235.

Кульминационный момент дожинок — уборка последних колосьев, которым крестьяне придавали особое значение. Д. К. Зеленин посвятил специальную статью обряду завязывания последних колосьев в поле у восточных славян. В последние годы интересные наблюдения по этому обряду (в аспекте изучения применяемых в нем словесных формул) сделаны О. А. Терновской<sup>7</sup>. Это избавляет нас от необходимости всесторонне рассматривать обряд, органично сросшийся с дожинальными помочами. Ограничимся несколькими наблюдениями, вытекающими из сопоставления описаний разных уездов 14 губерний, представляющих север, центр, юг Европейской России и Сибирь<sup>8</sup>.

В тех описаниях дожинок у русских, где обряд *завивания бороды* обрисован относительно подробно, выступает единая центральная часть его: несколько колосьев оставляют на последней полосе поля несжатыми; их связывают и обращают колосками к земле. Это образование и есть борода (бородка). (Его не следует путать со сжатым последним снопом; *завивание* — щетение бороды, которое в литературе иногда называют обрядом последнего снопа, не исключало *обрядовых процедур* с последним сжатым снопом.)

Стоячий пучок колосьев — бороду — обвязывали травой<sup>9</sup>, соломой<sup>10</sup> или просто завязывали самые колосья<sup>11</sup>. У основания несжатых колосьев пололи траву и укладывали хлеб и соль<sup>12</sup>. Пригнутые к земле колоски, по некоторым описаниям, еще и присыпали землей. В Приангарье этот пригнутый к земле пучок хлеба на последней полосе завязывали «головкой», которую покрывали сверху снопиком. А. А. Макаренко подчеркивает, что к «миколиной бородке» относились как к предмету священному<sup>13</sup>.

В одном из костромских описаний отмечено завивание несжатых колосков бороды «по солнышку», рукой, скрытой под опущенным рукавом<sup>14</sup>. Едва ли не самое подробное из описаний «заплетания» бороды (на дожинках овса), сделанное Г. Н. Потаниным по рассказам местных информаторов (Никольский у., Вологодской губ.), включает еще «сруб» из колосков как элемент бороды: один колосок оставляли стоячим, а четы-

<sup>7</sup> Зеленин Д. К. «Спасова борода», східно-слов'янський хліборобський обряд живинарський.— Етнографічний вісник. Кн. 8. Київ, 1929, с. 115—134; Терновская О. А. Словесные формулы в урожайной обрядности восточных славян.— Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974, с. 137, 143; *ее же*. К статье Д. К. Зеленина «Східно-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі».— Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л.: Наука, 1979, с. 121—122.

<sup>8</sup> Архангельская, Вологодская, Владимирская, Ярославская, Смоленская, Костромская, Московская, Тульская, Калужская, Рязанская, Воронежская, Тобольская, Енисейская, Иркутская.— Архив Ин-та этнографии (далее АИЭ), ф. Общества любителей естествознания, археологии, этнографии (далее ОЛЕАЭ), оп. 1, д. 125, 142, 145, 150, 151, 159, 270; ЦГИА, ф. 91, ВЭО, оп. 2, д. 779 и др.; Архив Географического о-ва (далее Архив ГО), ф. XV, оп. 4, д. 28 и др.; Государственный музей этнографии (далее ГМЭ), ф. 7, оп. 1, д. 491, л. 10 и др.

<sup>9</sup> Зобнин Ф. Из года в год. Живая старина. Вып. 1. СПб., 1894, с. 54. «Самые последние колосья этого поля не жнут, а перевязывают их травой и оставляют в таком виде Миколу на бородку, дабы святой Угодник и на будущий год не оставил послать урожай...»

<sup>10</sup> АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, д. 355, л. 44 об. (Рыбинский у. Ярославской губ.).

<sup>11</sup> Иванецкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии.— Известия Императорского общества любителей естествознания, археологии, этнографии (далее ИОЛЕАЭ). Т. XIX, вып. 1. М., 1890, с. 33.

<sup>12</sup> АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 145, л. 24 об. (Смоленская губ.); д. 125, л. 3 (Перемышльский у., Калужской губ.); д. 151, л. 71 (Рязанский у.); Зернова А. Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае.— Сов. этнография, 1932, № 3, с. 33.

<sup>13</sup> Макаренко А. А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. СПб., 1913, с. 80, 110.

<sup>14</sup> Завойко Г. К. В Костромских лесах по Ветлуге-реке.— Тр. Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. VIII. Кострома, 1917, с. 17.

ре клали вокруг него в форме венца избы; затем накладывали следующие «венцы», следя при этом, чтобы колосок одного растения приходился сверху стебля другого. Оставшиеся в середине «венца» стоячие колосья тоже загибали вниз, а сверху на них надевали *хлобучек*<sup>15</sup>.

Наконец, следует отметить процедуру с серпами, связанную с бородой. Так, в Рыбинском уезде, «когда в поле рожь выжата, то напоследок, на полосе оставляют несколько (...) колосьев несжатыми. Колосья эти связывают соломой же, и в связанный на корню снопик несжатых колосьев каждая женщина втыкает свой серп и (...) начинают после этого молиться Богу, обращаясь в молитве на восход солнца...»<sup>16</sup>. Это втыкание серпов в более позднее, но очень внимательно собранном дмитровском материале А. Б. Зерновой, выглядит как продергивание серпов под дугой, образуемой бороною (стоячие колосья завязаны и пригнуты к земле в форме дуги)<sup>17</sup>.

Обряд завивания бороды проводился, как правило, в молчании<sup>18</sup>. Затем следовал низкий поклон завивавшего и обращение его к Христу (чаще всего) или к одному из наиболее чтимых угодников (к Илье — чаще других, Николе или Егорию)<sup>19</sup>.

Обобщая сказанное, выделим следующие элементы обряда завивания бороды на последней полосе дожинок: 1. Оставление компактной группы несжатых колосьев (окружающий их хлеб выжигается). 2. Укладка «сруба» из колосьев. 3. Завязывание стоячего пучка. 4. Пригибание его колосьями к земле и образование дуги. 5. Присыпание опущенных к земле колосков землею. 6. Покрытие завязанного пучка снопиком (хлобучком). 7. Полка травы у основания стоячего пучка. 8. Хлеб-соль. 9. Втыкание или продергивание серпов. 10. Поклон и обращение к Христу или святому.

Выделение по материалам описаний таких элементов дает возможность для обоснованного сопоставления вариантов обряда у русских и сравнения с аналогичными обрядами других этносов. Однако задача осложняется характером источников: отсутствие одного или нескольких элементов часто определяется неполнотой информации у автора описания. На данном этапе исследований мы вынуждены ограничиться выделением элементов (без установления их последовательности и взаимозаменяемости в локальных вариантах).

Основа обряда, уходящая корнями в глубокую древность<sup>20</sup>, ужива-

<sup>15</sup> Потанин Г. Н. Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьмы. — Живая старина. Вып. 2. СПб., 1899, с. 202.

<sup>16</sup> АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 355, л. 44 об.

<sup>17</sup> Зернова А. Б. Указ. раб., с. 33. Там же описан обычай «женитьбы серпа» в северо-западной части Дмитровского края, связанный с последними колосьями последней полосы яровых, но выходящий за пределы рассматриваемого нами обряда завивания бороды.

<sup>18</sup> Потанин Г. Н. Указ. раб., с. 202; Иваницкий Н. А., Указ. раб., с. 33.

<sup>19</sup> АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 125, л. 3; д. 142, л. 7; д. 145, л. 24 об.; д. 159, л. 11; д. 150, л. 23 об. (60); д. 151, л. 71; д. 270, л. 5; Зобнин Ф. Указ. раб., с. 56; Селиванов А. И. Этнографические очерки Воронежской губернии. — Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия Воронежа. Т. 2. Воронеж, 1886, с. 104; Иваницкий Н. А. Указ. раб., с. 33; Макаренко А. А. Указ. раб., с. 80, 110; Потанин Г. А. Указ. раб., с. 202—203; Завойко Г. К. Указ. раб., с. 17; Петрушевич А. С. Общероссийский дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятий, примет и гаданий. Львов, 1886, с. 62, и др. В Переславль-Залесском уезде по обследованию 20-х годов XX в. представлены были при завивании бороды обращения и к Христу, и к Егорию или Николе. Завершался здесь дожин молитвой: «Слава тебе, Господи, что помог сжать, помоги, Господи, снопы собрать». — Смирнов М. И. Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. — Тр. Переславль-Залесского историко-художественного и краеведческого музея. Вып. 1. Переславль-Залесский, 1927, с. 54. По-видимому, назначение обращения зависело и от того, какую именно культуру дожинали; на дожинках овса обращались к святому Илье, как покровителю скота.

<sup>20</sup> О генетической связи обрядов на последней полосе с древним аграрным культом см. Зеленин Д. К. Указ. раб.; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 64—67. Связь обряда завивания бороды с древним жертвенно-погребальным ритуалом пред-

лась с христианскими представлениями. Цель обряда — получить хороший урожай на следующий год — четко осознавалась крестьянами; процедура не становилась игровой. Характерно в этом отношении описание из Воронежской губернии: «При жатве хлеба, чтобы на будущий год был урожай его, в поле оставляют несколько колосьев, которые связывают вместе, около них кладут хлеб-соль с приговором: это тебе, Илья, на бороду»<sup>21</sup>.

Хлеб, сжинаемый в последний сноп, на севере оставляли сначала на полосе кружком, затем жали его все вместе. Здесь местами (Кадниковский и Вологодский уезды) и окончание жатвы называли *кружок*. Кроме того, в Дмитровском уезде зафиксирован обычай — класть в последний сноп (еще не увязанный, но уже сжатый), расстеленный на полосе, серпы, сложенные кружком (лезвия двух серпов соединяются в круг); с серпами сноп и связывали<sup>22</sup>. Последний сноп уносили в дом, держа его на голове. В доме его ставили под образа (в некоторых местах — под определенную икону, например Флора и Лавра), потом в Покровскую субботу «закармливали» им скот<sup>23</sup>.

Описание гаданья на последнем снопе сохранилось в фонде Вольного экономического общества, по материалам Архангельского уезда (Кохотская община Кохотской волости)<sup>24</sup>. В этом описании речь идет именно о помочах, называемых здесь *бородой*: после завивания бороды девушки поочередно становятся на последний сноп и бросают назад через голову серп: если он воткнется в землю носком, то бросившая его умрет в том же году, если носком кверху — выйдет замуж, а плашмя — в ее жизни не произойдет никакой перемены. Исполнив этот обычай, девушки идут с песнями к хозяину бороды, где их угощают обедом<sup>25</sup>.

В другом описании (Пинежский уезд) сноп фигурирует за ужином помочан в доме хозяина — лежит на столе «для добра»<sup>26</sup>. По расположению брошенных через голову серпов предсказывались и менее значительные события — например, кто из участниц будет жать совместно на будущий год<sup>27</sup>. В Обоянском уезде (Курской губ.) жницы перебрасывали серпы через голову уже на пути домой, на краю пашни, «чтобы был хороший урожай»<sup>28</sup>.

Во многих описаниях отмечено перекатывание жниц по последней полосе перед уходом с поля. На этом обряде мы не останавливаемся, отсылая читателя к работам Д. К. Зеленина и О. А. Терновской<sup>29</sup>.

---

ставляется нам недоказанной. — *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978, с. 106—109. Четко проходит через обряд идея оплодотворяющего погружения зерен в землю. Она прослеживается, в частности, в одном из архаичных вариантов обряда, зафиксированном на Волыни: на последней полосе оставляли пучок несжатого жита; вечером бабы связывали его, загибали колосья к земле, украшали бороду цветами и лентами; затем заставляли парубков разрыхлить серпами землю у основания пучка, засеять зернами из бороды и заволочить пальцами. — *Rokosowska Z.* Przyczyniek do etnografii ludu ruskiego na Wolyniu. — *Zbiór wiadomości do antropologii* Krajowej. T. XI. Krakow, 1887, с. 184—185.

<sup>21</sup> Селиванов А. И. Указ. раб., с. 104.

<sup>22</sup> Материалы по этнографии..., с. 255; *Иваницкий Н. А.* Указ. раб., с. 32; *Зернова А. Б.* Указ. раб., с. 34—35.

<sup>23</sup> АИЭ, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 270, л. 5; д. 355; л. 45; *Иваницкий Н. А.* Указ. раб., с. 33; *Словарь местных речений*, с. 255; *Зернова А. Б.* Указ. раб., с. 34; *Потанин Г. Н.* Указ. раб., с. 203.

<sup>24</sup> ЦГИА, ф. 91, оп. 2, д. 779, л. 443 (рукопись датирована июнем 1880 г. Информатор — К. Косарев).

<sup>25</sup> Там же, л. 443—443 об.

<sup>26</sup> Материалы по этнографии..., с. 134.

<sup>27</sup> *Макаренко А. А.* Указ. раб., с. 110.

<sup>28</sup> *Машкин.* Быт крестьян Курской губернии Обоянского у. Этнографической сборник, вып. V. СПб., 1862, с. 83.

<sup>29</sup> *Зеленин Д. К.* Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі. — *Етнографічний вісник*. Кн. 5. Київ, 1927, с. 1—10; *Терновская О. А.* К статье Д. К. Зеленина..., с. 112—123.



В целом можно выделить четыре полевых обряда на дожинках: 1. Завивание бороды. 2. Выжин и завязка последнего снопа. 3. Гадание с серпами. 4. Перекатывание по ниве.

По описанию П. А. Иванова (его материалы были отмечены издателем ИОЛЕАЭ как лучшие), самый последний акт перед уходом с поля выглядел так: «...на полях кричат все в голос: „слава Богу, слава Богу, обжался (такой-то, хозяин)“ и затем с песнями и серпами отправляются в хозяйский дом»<sup>30</sup>. Уход с поля с песнями — неперенная черта дожинок во всех описаниях помочей. В доме хозяина поля к этому времени было уже приготовлено угощение для помочан. Во многих местностях в состав угощения обязательно должна была входить каша. У части русских на севере сами дожинки поэтому назывались *кашею*, а участницы их — *кашницами*<sup>31</sup>. Там, где специально приготовленное блюдо называлось *саломатою*, отжинки называли *саломатою*<sup>32</sup>.

Обязательная подача каши на дожинках (в некоторых местах этот обычай сохранился до конца XIX в.) свидетельствует, что генетически это блюдо имело культовое значение в помочах. Глубокая связь многих календарных и семейных обрядов с зерном, которое крестьянское сознание наделяло магической силой, проявлялась, в частности, в обязательном употреблении каши из зерен (кутьи, саломаты) на крестинах (в некоторых местах крестины, где повивальная бабка обходит гостей с кашей, так и назывались — кашей); на *бабьих кашах* (26 декабря — праздник повивальных бабок и рожениц); наутро после свадьбы и на обеде у молодых (эти два момента свадебной обрядности в средневековой Руси назывались кашами); на похоронах и поминках; в Родительский день на Фоминой неделе; на девичьих складчинах на Иванов день; при умиловлении домового.

Помочанок угощали также шаньгами, пирогами, говядиной, рыбой, орехами, чаем, конфетами<sup>33</sup>. У богатых крестьян выставляли на дожинках до 15 «пересмен»: говядина пареная, вареная, жареная; рыба пареная, вареная, жареная и т. д.<sup>34</sup> Водкой и пивом угощали как на мужских, так и на женских помочах<sup>35</sup>.

В некоторых местах после окончания жатвы угощали дважды. В хозяйском доме в день каши топили печи и пекли множество шанег. «По приходе кашниц горячие, с огня (...) шаньги кладутся на огромных блюдах на столе и выставляется водка, которую, обыкновенно, подносят». После этого кашницы бродили по улицам с песнями или катались на лошадях, а затем возвращались в дом хозяина и ужинали. Главными блюдами за ужином в этом варианте были каша и снова шаньги (Пинежский у.)<sup>36</sup>. В соседнем Холмогорском уезде (Ломоносовская вол., Куростровская община) по окончании жатвы женщин угощали «закусками, орехами, конфетами и другими сладостями», а за ужином — «также излишне приготовленными против мужчин кушаньями: из крупчатки, говядины, различной рыбы и пр.»<sup>37</sup> Жница — участница помочей могла пригласить на ужин мужа или кого-либо другого из родных или знакомых, не участвовавших в дожинках<sup>38</sup>. Таких гостей называли *захребетниками*. Если помочанка не хотела пить водку или пиво, она подавала свой стакан за-

<sup>30</sup> Материалы по этнографии..., ч. I, с. 133. Пинежский у., 1864—1869 гг.

<sup>31</sup> ЦГИА, ф. 91, оп. 2, д. 779, л. 321—321 об.; *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956, т. II, с. 100; Материалы по этнографии..., ч. I, с. 134.

<sup>32</sup> *Виноградов Г. С.* Материалы для народного календаря русского старожилического населения Сибири. Восточная Сибирь. Тулуновская волость Нижнеудинский уезд., Иркутская губ., Иркутск, 1918, с. 27.

<sup>33</sup> ЦГИА, ф. 92, оп. 1, д. 779, л. 295 об., 424.

<sup>34</sup> Там же, л. 443 об.

<sup>35</sup> Там же, л. 295—295 об., 321 об., 443 об.; ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 1020, л. 17.

<sup>36</sup> Материалы по этнографии..., ч. I, с. 133—134.

<sup>37</sup> ЦГИА, ф. 91, оп. 1, д. 779, л. 295—295 об.

<sup>38</sup> Там же, л. 321 об.

хребетнику. Иногда водку выливали в свою бутылку — *отлевыши* — и уносили домой. Это делали чаще женщины<sup>39</sup>.

В некоторых деревнях Орловского уезда (Орловской губ.) помочанки после первого угощения ходили по деревне с песнями и плясками, в которых величали хозяина и хозяйку. При этом самая молодая и красивая девушка несла ржаной сноп, украшенный разноцветными лентами и венками. Две другие девушки поддерживали ее под руки. Остальные били в заслонки, в косы, в *позвонки* (колокольчики — М. Г.) гремели трещетками. Обойдя всю деревню, возвращались к хозяевам, где их снова угощали<sup>40</sup>.

Существенным элементом развлекательной части дожинок было катанье на лошадях вечером по селенью. В ряде мест хозяин обязательно должен был предоставить своих лошадей для катания девушек и женщин. Если ужин был поздний, то катались всю ночь до утра, всегда с песнями и шумом<sup>41</sup>. Иногда вместо катанья несколько раз проходили толпою с песнями через все селение<sup>42</sup>.

В конце прошлого века Вл. Охримович обратил внимание на сходство украинских свадебных и «обжинковых» песен, проследив аналогии в их куплетном построении и содержании и выделив те обжинковые песни, которые являются вариантами свадебных<sup>43</sup>. Это наблюдение подтверждает и дополняет отмеченную нами перекличку некоторых элементов помочей и свадебного обряда (катанье на лошадях, каша).

В районах, где льноводство было одной из ведущих отраслей сельского хозяйства, помочи широко использовались, когда приходила пора мять и трепать лен и коноплю. Это были преимущественно женские поочередные помочи. Хозяйственная целесообразность коллективной аккордной работы в этом виде труда определялась тем, что высушенный в овине лен снова набирался влаги, если не был обработан в короткий срок.

Одно из наиболее четких и подробных описаний помочи, которую созывали, чтобы мять лен, относится к Можайскому уезду Московской губернии<sup>44</sup>. Этот вид помочи приходился на осень. Толоку (здесь применялся этот вариант названия) собирали поочередно; начинали обычно с крайнего двора деревни. Участвовали в ней девушки и молодые женщины, а иногда и холостые парни. По наблюдению информатора, «девушки и бабы уважают этот обычай и всегда с нетерпением его дожидаются»<sup>45</sup>. На толоку льна приходили в овин со своими мялками. Их устанавливали большим кругом, оставляя в середине место, куда бросали измятый лен. Работали при свете фонаря или сальной свечки всю ночь, до рассвета. Примечательно, что на толоке сложились определенные нормы выработки: каждая участница должна была измять за ночь так называемую «сотню» (сто снопов). Считалось, что «хорошая здоровая баба может легко выполнить в одну ночь эту работу и времени останется еще несколько свободного». На толоке всю ночь пели песни, а нередко и плясали. На следующий день хозяин кормил обедом всех участников<sup>46</sup>. По Орловской губ. (Талызинская вол.) описаны помочи по мятью конопли, охватывающие поочередно отдельные группы семей. В одной риге собирались мять пеньку или замашки (вид конопли) по три человека от каж-

<sup>39</sup> Пузырев Н. Указ. раб., с. 235—236.

<sup>40</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 1137, л. 7—8.

<sup>41</sup> ЦГИА, ф. 91, оп. 2, д. 779, л. 443 об.; Макаренко А. Ульбинская община.— Материалы по этнографии..., с. 134.

<sup>42</sup> ЦГИА, ф. 91, оп. 2, д. 779, л. 321 об.

<sup>43</sup> Охримович Вл. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории развития семьи.— Этнографическое обозрение, 1892, № 4, с. 29—31.

<sup>44</sup> ЦГИА, ф. 91, оп. 2, д. 776, л. 20—22.

<sup>45</sup> Там же, л. 20.

<sup>46</sup> Там же, д. 776, л. 20—21.

дой из объединявшихся семей, всего человек двенадцать. Угощения в этом случае не выставлялось никакого, каждый обедал у себя дома. Такой же порядок помочей бытовал здесь и при молотьбе<sup>47</sup>. В Болховском уезде этой же губернии (Знаменская вол.) толока для молотьбы организовывалась отдельными хозяевами, с подачей раннего завтрака помощникам<sup>48</sup>.

Массовостью и определенным своеобразием были отмечены помочи по вывозке навоза на поле, оставленное под пар. Одно из наиболее подробных описаний этого вида помочей относится к Псковской губернии (1879 г.). Речь в нем идет о деревне Борок (Берёзовская вол., Порховский уезд) и некоторых других прилежащих к ней селениях, заселенных бывшими крепостными крестьянами, состоявшими на выкупе с 1864 г. (временнообязанные в момент записи). «Вывозка навоза производится часто толокой, которая состоит в том, что все или часть однообщественников соглашаются вывозить позем (навоз) сообща. Сначала все однообщественники собираются у одного хозяина и вывозят его навоз, затем переходят к следующему и т. д.»<sup>49</sup> Это тот же тип помочей (I), что и при обработке льна, который мы рассмотрели выше: целая система последовательно, в определенной очередности совершаемых толок, охватывающих всю общину или значительную часть ее по одному и тому же виду работ.

На толоку по вывозке навоза собирались на Псковщине с женами и детьми; детвора допускалась уже с 6—7 лет. Каждый хозяин являлся со своей лошадей и специальной одноконной телегой. Труд распределяли по полу и возрасту: мужчины группами в 5—6 человек грузили большие пласты, сообща поднимая их двузубыми вилами; дети — *повозники*, сидя верхом на лошади доставляли груз в поле; там женщины вилами сваливали навоз с телег небольшими порциями, равномерно распределяя по участку.

«В полдень оживленная работа прерывается,— все собираются в избу к тому хозяину, чей в данное время возят навоз, и приступают к угощению, которое выставлено хозяином»<sup>50</sup>. Подавали пироги, блины, щи с говядиной или сметками и квас. Затем следовал часовой отдых и снова принимались за работу, пока ее не заканчивали. В описании отмечается приподнятое настроение помочан — смех, шутки, остроты. «Хотя толокою производится работа тяжелая и не особенно приятная, но между тем толока — чистый праздник для всех участников, в особенности для ребят и молодежи»<sup>51</sup>.

В некоторых районах праздничная обстановка подчеркивалась тем, что лошадей «убирали в самую лучшую сбрую» и одевали на них ошейники с бубенцами. Парни и девушки, правившие лошадьми, устраивали состязания в скорости, когда возвращались с поля порожняком; «так что это время,— по замечанию информатора,— напоминает масленицу»<sup>52</sup>. Помочи по удобрению полей в некоторых местах имели особое название — *назьмы* или *назьмы*<sup>53</sup>. Об увеселениях помочан при вывозке навоза говорили — «в назьмы играть»<sup>54</sup>. Во многих волостях Московской губ. помочи по вывозке навоза на поля («навозница») выливались в своего рода женский праздник. Одни и те же помочанки для участия в этой помочи объезжали на своих лошадях родственниц в разных деревнях. Работа сопровождалась песнями и плясками и заканчивалась

<sup>47</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 1177, л. 12.

<sup>48</sup> Там же, д. 928, л. 16.

<sup>49</sup> Сборник материалов..., с. 315.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 113, л. 3.

<sup>53</sup> Даль В. И. Указ. раб., т. II, с. 415 (отнесено к Вятской губ.).

<sup>54</sup> Петрушевич А. С. Указ. раб., с. 54.

обильным угощением. Особое значение придавалось последнему возу: «На воз садятся поперх навоза бабы, одетые мужиками, с усами, подри-сованными углем, или физиономией, намазанной сажей; лошадь украша-ют лоскутками, пучечками соломы; едут с песнями, с гармоникой»<sup>55</sup>.

Сходной была обстановка при перевозке помощью бревен на строи-тельство дома. Участвовала в ней нередко вся община и даже несколько сельских общин. Являлись помочане со своими собственными лошадьми, веревками, топорами. В лес тянулась длинная вереница дровней—20, 30 и более. Сообща рубили лес и грузили на дровни; в 2—4 заезда «на деревенской улице воздвигались целые горы бревен, привезенных по-мощью». После этого хозяин угощал помочан<sup>56</sup>.

Особый вид помочей, имевший и свое название, составляли *вздымки* или *сдымки* (*здымки*) — ответственная стадия в строительстве избы, когда сруб поднимают на фундамент. Сруб хозяин обычно рубил сам или нанимал работников, а для подъема сруба созывал помощь. Помочане разбирали готовый сруб, перекладывали его на фундамент и конопатили. Хозяин выставлял им угощение — *обложейное*<sup>57</sup>. В Кесломской общине Мезенского уезда на сдымки приглашали только друзей и родственников, в Верхнеберезницкой общине — друзей, родственников и близких знакомых<sup>58</sup>.

Самый ответственный и завершающий момент работ на этих помо-чах — подъем матицы на черепной венец. Поднятую матицу *обсевали*: хозяин варил кашу, кутал горшок в полушубок и подвешивал к матице. *Севец* шел по последнему венцу, рассеивая зерно и хмель с пожеланьями хозяевам, затем заходил на матицу и рубил веревку. После этого помо-чане садились есть кашу и пили за здоровье хозяина *матицное*<sup>59</sup>. Обряд обсеваания матицы перекликается с аналогичным моментом свадебного обряда (обсыпание зерном и хмелем жениха и невесты).

В других вариантах обряда тоже встречаются элементы, присущие некоторым семейным обрядам: в Новгородской губернии матицу втяги-вали вместе с привязанными к ней веревками хлебом и пирогом, завер-нутыми в вывернутую наизнанку шубу (шерстью наружу). Когда матица была поднята, двое мужчин одновременно разрубали веревки; хлеб, пирог и шуба падали на пол. Если хлеб упал верхней коркой кверху, то счита-лось, что в семье будут рождаться мальчики; если вниз, — девочки. Пос-ле этого хозяева угощали помочан пивом и вином; затем начинали на-катывать потолок<sup>60</sup>. Гаданье это восходит, по-видимому, к древним представлениям о матице как связующем и центральном элементе дома, оказывающем таинственное воздействие на жизнь семьи. Не случайно сваха, войдя в избу и помолившись, садилась на лавку непременно под матицей («если под матицу не сядешь, так и в семье связи и ладу не бу-дет») <sup>61</sup>. В матицу стрелял дружка в ходе свадебного обряда. В Вологод-ской губернии (Кадниковский уезд), к поднимаемой матице привязыва-ли лукошко с вином и пирогами и сразу же садились пить это вино и

<sup>55</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 633, л. 30.

<sup>56</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 399, л. 17. Яренский уезд; *Куликовский Г. И.* Олонецкие по-мочи.— Олонецкий сборник. Вып. 3. Петрозаводск, 1894, с. 394; *Ремезов.* Крестьянские поземельные товарищества в Уфимской губернии.— Северный вестник, № 9. (Област-ной отдел). СПб., 1888, с. 128—137; Годичное заседание..., с. 40 (Тульский уезд, Архан-гельская волость, Федяшевская община).

<sup>57</sup> *Куликовский Г. И.* Указ. раб., с. 394.

<sup>58</sup> Сельская поземельная община в Архангельской губернии. Вып. 2, 1884, с. 18; Вып. 3, 1886, с. 40.

<sup>59</sup> *Даль В. И.* Указ. раб., с. 307 (без указания местности).

<sup>60</sup> *Синозерский М.* Домашний быт крестьян Левочской волости Боровичского уезда Новгородской губернии.— Живая Старина, Вып. IV. СПб., 1899, с. 40.

<sup>61</sup> АГО, р. 57, оп. 1, д. 3, л. 12; д. 2, л. 11 об.; д. 9, с. 13; *Гуляев С. И.* Этнографи-ческие очерки Южной Сибири.— Библиотека для чтения. Т. 90. СПб., 1848, с. 2; *Кри-вошапкин М. Ф.* Указ раб., с. 53.

есть пироги, «чтобы хозяевам в новом доме было что есть и пить»<sup>62</sup>. В Воронежской губернии под матицу клали с одного конца деньги, а с другого — шерсть: чтобы деньги не переводились и дом был теплым<sup>63</sup>. По-видимому, с традиционными представлениями о матице и обрядами при ее подъеме и было связано то, что на вздымки приглашали лишь родственников и друзей.

Более многочисленными были помочи по строительству глинобитной печи — *печебитье*. На них приглашали преимущественно холостых парней и девиц. Заходя в каждую избу, а также при встрече на улице, хозяин говорил: «Прошу, пожалуй на печебитье!» Молодые помочане привозили глину, затем мяли ее, укладывали и утрамбовывали — били досками, молотами, утапывали ногами. Делали это в определенном ритме, который задавался песнями. Когда печь была готова, начиналась пляска. Хозяин угощал парней водкой, а девушек — пряниками; это угощение называлось *печное*<sup>64</sup>. Печебитье — молодежные помочи, на которых коллективный труд сочетался с молодежной вечеринкой. Но они проводились сравнительно редко — только при строительстве новой избы, не были связаны с определенным сроком, да и распространение имели ограниченное (только там, где бытовали глинобитные печи).

Другие молодежные помочи — *капустки*, *супрядки*, *копотихи* — распространены были очень широко, практически по всей территории расселения русских, созывались в определенный период года и по существу являлись одной из форм вечеров или посиделок. Как правило, они организовывались по первому типу помочей, но иногда — по второму или третьему.

Капустками<sup>65</sup> открывался сезон осенних вечеров (беседок) молодежи. Сбор капустки завершал уборочные работы, и тут же начинались помочи для заготовки квашеной капусты на зиму. Сроки проведения капусток определялись, с одной стороны, окончанием страды, с другой — началом сезона свадеб. Во многих описаниях капустки прямо связываются с брачными планами родителей и самой молодежи<sup>66</sup>.

Приглашенные девушки — *капустницы* — приходили со своими тятками. Парни являлись незванными и развлекали помочанок шутками, прибаутками и игрой на гармошке или других музыкальных инструментах. В больших селах на капустки собиралось до 200 человек. Обычно к 7—8 часам вечера капуста была «изрублена, искрошена, нашинкована», а нередко и спущена в кадках в погреб. Помочами в один день обрабатывали до 5000 кочанов. Срок работы — один день — был постоянным; число капустниц соответственно зависело от запасов данного хозяина. После окончания работы хозяева приглашали всю молодежь в избу на ужин, за которым следовали песни, игры и пляски, продолжавшиеся до утра. На капустных вечерках пели обычно игровые, а также величальные песни, аналогичные песням, исполнявшимся на свадебных вечерках<sup>67</sup>.

В разных районах характер капусток и место их в общественной жизни осенней деревни были различны в зависимости от удельного веса этой культуры в хозяйстве, урожая ее в данном году, структуры и масштаба других занятий и развлечений, проходивших в это время. Бывали чисто

<sup>62</sup> АГО, Вологодская губерния, д. 15, л. 64—65.

<sup>63</sup> Селиванов А. И. Указ. раб., с. 102.

<sup>64</sup> Куликовский Г. И. Указ. раб., с. 395; ЦГИА, ф. 91, оп. 2, д. 774, л. 47 (Новгородская губ., Устюжнинский у.).

<sup>65</sup> Другие названия: *капустка*, *капустница*, *капустянка*.

<sup>66</sup> АГО, р. 61, оп. 1, д. 24, л. 9 (Тарский округ, 50-е годы); Можаровский А. Ф. Свадебные песни Казанской губ. — Этнографическое обозрение, 1907, № 1—2, с. 72.

<sup>67</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 643, л. 3. Нижегородская губ., Васильсурский у.; АГО, р. 61, оп. 1, д. 24, л. 9; Можаровский А. Ф. Указ. раб., с. 72—73; Записки Географического общества по отделению этнографии. Т. 4. 1871, с. 244—245 (Лужский у. Петербургской губ.); Пермская губ., с. 539—540; Макаренко А. А. Сибирский народный календарь, с. 109, 111.

женские капустки и довольно малолюдные<sup>68</sup>. Кроме того, различия вносились за счет уровня обеспеченности хозяев. Даже набор музыкальных инструментов на капустных вечерках менялся в связи с этим<sup>69</sup>. Но сущность обычая, как одного из видов помочей, сохранялась во всех вариантах<sup>70</sup>.

На *супрядки* для работы приглашались женщины и девушки, но присутствовать на них могли и мужчины. Осенью, когда было готово сырье для пряжи — шерсть, лен или конопля, хозяйка рассылала его с кем-нибудь небольшими порциями знакомым женщинам и девушкам. Обычно супрядки затевали женщины, в семье которых не хватало рабочих рук для прядения. Между рассылкой сырья и назначением дня супрядок проходил срок, нужный для приготовления пряжи и ниток. О предстоящей супрядке хозяйка извещала накануне или утром; к вечеру все *супрядницы* (в Новгородской и Псковской губ. — *супряжинки*) в лучших своих нарядах приходили с готовой пряжей и нитками, а хозяйка устраивала угощение, сопровождавшееся пением и плясками. В районах с развитым скотоводством число помочанок на супрядках доходило до пятидесяти<sup>71</sup>. Около супряжницы мог угощаться захребетник<sup>72</sup>. В некоторых местах Заонежья супрядки практиковались только для изготовления пряжи для рыболовных сетей<sup>73</sup>. Организовывались супрядки и по первому типу помочей, т. е. не по инициативе отдельных хозяек, а поочередно у всех или у многих односельчанок. Так, в Костромской губернии супрядки для прядения льна начинались с осени и продолжались до Рождества, переходя из избы в избы<sup>74</sup>.

Название супрядки применялось и к таким вечеркам, где просто сходились девушки с работой (без приглашения хозяйки, каждая со своей собственной работой)<sup>75</sup>. Такие супрядки не являются помочами и не рассматриваются в данной работе. Название *копотиха*, как и супрядки, применялось как для одного из видов домашних помочей, так и для таких вечеров, на которые каждая девушка приходила со своей собственной работой. На копотиху созывали девушек для пряжи льна<sup>76</sup>.

Для всей рассмотренной группы помочей, являвшихся одновременно одним из видов осенне-зимних вечеров (капустки, супрядки, копотиха), характерна работа в доме, без выездов в поле, лес и пр.

Отметим, что такой вариант супрядок, при котором каждая помочанка самостоятельно обрабатывала лен, пеньку, пачеси или изгреби, а вместе они лишь сдавали работу владелице сырья (некоторые из супрядниц предлагали выделку своего собственного сырья), ужинали и веселились, вообще стоит особняком среди всех видов помочей, так как в нем отсутствует собственно коллективная работа — основной признак

<sup>68</sup> Гуляев С. И. Указ. раб., с. 62.

<sup>69</sup> В Пермском, например, округе у зажиточных крестьян на «капустках» плясали под звуки скрипок и бубна, а у небогатых — балалаек и гармошек. См.: АГО, р. 61, оп. I, д. 24, л. 9.

<sup>70</sup> Даже в промышленных центрах, имевших тесную связь с сельской округой, «капустки», как и некоторые другие виды помочей, бытовали на рубеже XIX—XX вв. Крупнянская В. Ю., Полищук Н. С. Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конец XIX — начало XX в.) М.: Наука, 1971, с. 157.

<sup>71</sup> АГО, р. 29, д. 57, л. 1—44 (Шадринский у. Пермской губ.); Государственный Архив Алтайского края, ф. 163, оп. 1, д. 214, л. 89—95; Гуляев С. И. Указ. раб., с. 62; Пузырев Н. Указ. раб., с. 237; Крылов И. О сельской поземельной общине деревни Пахново Псковской губернии, Псковского уезда, Славковской волости. Статистические очерки. Вып. 2, Псков, 1883, с. 9—11.

<sup>72</sup> Пермская губ., с. 539.

<sup>73</sup> Куликовский Г. И. Указ. раб., с. 396.

<sup>74</sup> Материалы для географии и статистики России. Костромская губерния. СПб., 1861, с. 516; Русское богатство, 1879, № 1, с. 67.

<sup>75</sup> Материалы по этнографии..., с. 146.

<sup>76</sup> Сборник материалов..., с. 24. Пермская губ., с. 539; Даль В. И. Указ. раб., т. II, с. 159 (Копотиха — помочи проводилась в доме хозяйки; копотиха во втором смысле собиралась обычно в бане); Виноградов Г. С. Указ. раб., с. 28—29.

обычая помочей. Есть основания полагать, что девушки и женщины, взявшие от какой-то односельчанки работу, выполняли ее не только (или не столько?) у себя дома, но на общих вечерках (копотихах, супрядках), устраиваемых в бане или наемной избе, т. е. все-таки сообща. Иначе говоря, на супрядки и копотиху, во втором смысле этого термина, приходили не только со своей собственной, но и взятой в порядке помочи работой.

Специальные названия, свидетельствующие о широте распространения и устойчивости традиции, бытовали еще для целого ряда помочей: *полотушки* (толока для очистки поля или огорода от сорняков); *сеновницы* (помочь для покоса и для гребли сена); *дровяницы* (помочь для рубки дров) <sup>77</sup>.

#### ЭТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И НОРМЫ, СВЯЗАННЫЕ С ОБЯЗАТЕЛЬНОСТЬЮ УЧАСТИЯ В ПОМОЧАХ

Целый комплекс этических представлений и норм сложился в крестьянской среде вокруг участия в помочах. Сообщения информаторов и описания этнографов и других наблюдателей-современников дают неоднозначный ответ на вопрос об обязательности участия. Различия могут быть отмечены как по районам, так и по типам помочей.

«Безусловно обязательною для себя крестьяне помочь не считают, но нравственная обязательность помочи так глубоко ими создается, что отказа в помочи почти не бывает» (Рязанская губ., Мураевенская вол., 1877 г.) <sup>78</sup>. По наблюдениям в Пустынской общине этой же губернии, отмечалось, что «отношение мира к членам, подвергшимся несчастью, выражается главным образом в помочи...» <sup>79</sup>

Представление о нравственной обязательности участия в помочи было особенно выражено, когда речь шла о благотворительной помощи общины одному из ее членов, нуждающемуся в поддержке. Информатор Тенишевского бюро из Фетиньинской волости (Вологодский уезд, Вологодская губ., 1898), сетовавший на влияние имущественного положения на взаимоотношения и, в частности, на то, что «хорошие остатки старины — помочи — начинают мало по малу принимать совершенно другой вид» (он указывает при этом на обязательность дорогого угощения, так что «иной раз помочь станет дороже найма»), четко отграничивает от этих явлений бескорыстную помощь пострадавшим. «Когда же какого-либо крестьянина постигает несчастье, например, выгорит у него дом, то крестьяне из сострадания к нему помогают в свободное от своих работ время, возят ему задаром дрова, с катица — бревна на новый дом и др., преимущественно, в воскресенье» <sup>80</sup>.

В Новгородской губернии помочь погорельцу — «обыкновенное явление». Здесь «не найдется ни одного, просящего милостыню», так как «даже погорельцы не ходят за подавaniem, а ждут и уверены, что каждый сам придет к ним с помощью по силе и возможности» (Тесовский уезд, 1878 г.) <sup>81</sup>. В Крестецком уезде этой же губернии (Заозерская волость, 1879 г.) «в случае постигшего домохозяина несчастья, напр. пожара, мир дает бесплатно лес для постройки; *если кто заболел, то мир бесплатно исправляет его хозяйственные работы: убирает хлеб, сено и т. п.* (курсив мой. — М. Г.); на работу должны идти все; не желающего может принудить староста» <sup>82</sup>. В Псковской губернии (Борокская общи-

<sup>77</sup> Петрушевич А. С. Указ. раб., с. 67.

<sup>78</sup> Сборник материалов..., с. 129.

<sup>79</sup> Там же, с. 168.

<sup>80</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 117, л. 4—5.

<sup>81</sup> И. Х. Указ. раб., с. 68.

<sup>82</sup> Сборник материалов..., с. 291.

на, 1879) мир помогал пострадавшему крестьянину (пожар, неурожай, падеж скотины) работами — вывозкой леса, постройкой избы и т. п.<sup>83</sup>

«Обработать поле и убрать его у одинокого больного, а также привезти лес на постройку, мир считает нравственной обязанностью; в тех редких случаях, когда кто-нибудь из однодеревенцов, под предлогом недостатка лошадей, отказывается участвовать в помощи, мир не приступает ни к каким карательным мерам; но общественное мнение осуждает его, „а идти против мира редко кто решается“» (Тульская губ., Старухинская община)<sup>84</sup>.

По данным Калужской губ. (Медынский у., 1879 г.), наблюдатель также подчеркивает особое отношение к мирской помощи (тип II — по нашей типологии), противопоставляя ее помощи по приглашению зажиточных крестьян: «Помочь в ходу и имеет смысл между крестьянами общины, например, в том случае, когда один из членов последней строится, то для скорой и экономной перевозки лесных и других громоздких материалов приглашается на помощь *мир, который никогда не отказывается от этого* (курсив мой.— М. Г.). Мирская помощь собирается преимущественно в праздники. Это взаимное вспоможение особенно важно для погорельцев, когда необходимо до наступления холодов выстроить жилище для себя и помещение для скота»<sup>85</sup>.

Обязательная и повсеместная помощь общины при постройках после пожаров отмечена и для Московской губернии. Столь же не переменным считалось здесь и участие в помощи в пользу вдов и сирот, занимающихся хлебопашеством. Отказ вдове в лошади, если она не имела своей, считался «делом безбожным»<sup>86</sup>. Иногда сиротам мир обрабатывал участок в течение ряда лет<sup>87</sup>. Помощи общины в пользу вдов и сирот описаны также по Тверской, Владимирской, Псковской губерниям<sup>88</sup>.

В Юрьевском уезде Владимирской губернии отмечены случаи устройства миром помочей для запашки полей двух семей, пожелавших обрабатывать землю (семена для них были собраны общиной по лукошку со двора), и случай обработки миром земли крестьянки, в семье которой было двое убогих<sup>89</sup>.

Итак, совершенно безвозмездные (т. е. без не переменного угощения) помочи общины отдельному члену ее при особенно неблагоприятных для него обстоятельствах (пожар, болезнь, вдовство, сиротство, падеж лошади) были по крестьянским этическим нормам и самыми обязательными. Община, по крестьянским представлениям, просто не могла отказать в этом случае (либо сама проявляла инициативу в организации такой помощи).

Отдельный член мира подчинялся общему решению: по внутреннему побуждению и в силу сложившихся взглядов; либо считаясь с общественным мнением и не решаясь противопоставить себя ему; либо принуждаемый старостой (последнее упоминается лишь в одном описании). Система нравственных ценностей, которая стояла за этими нормами, для рассматриваемого времени была глубоко традиционной.

Вопрос об участии в помощи, затеваемой отдельным хозяином в качестве рядового, обычного (без исключительных причин и обстоятельств) способа решения срочных хозяйственных задач и сопровождавшейся угощением, каждый крестьянин решал для себя и своей семьи сам. Но при этом он, как правило, руководствовался сложившимися нормами поведения.

<sup>83</sup> Там же, с. 323.

<sup>84</sup> Там же, с. 201.

<sup>85</sup> Каневский Н. Из Медынского уезда.— Тр. ИВЭО, Т. III., вып. 2 (октябрь). СПб., 1879, с. 139.

<sup>86</sup> Сборник статистич. свед..., с. 267—270.

<sup>87</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 633, л. 27.

<sup>88</sup> Сборник материалов..., с. 252, 381; И. Х. Указ. раб., с. 68.

<sup>89</sup> Пригавин В. С. Указ. раб., с. 125.



В Казанской губернии участники помочи «работают скорее из-за чести, чтобы помочь человеку», а угощение принимают как выражение благодарности — «не домой же ходить есть с даровой чужой работы» (Лаишевский уезд, 80-е годы)<sup>90</sup>. Для одних помочан вступали в силу представления о необходимости взаимной поддержки родственников, для других — соседей. «Крестьяне между собою связаны не только общественным пользованием, но и родственными узами: не только ближние, но и дальние родственники интересуются судьбою семьи, и каждый родич готов помочь другому в затруднительную минуту. Это доказывается делаемыми часто помочами, т. е. всякий в чем-нибудь нуждающийся приглашает всех родственников, шабров (соседей), и они ему помогают (Самарская губ., Бугурусланский уезд, Сосновская волость, 1864 г.)<sup>91</sup>.

В Псковской губернии (1879 г.) степень обязательности помочей в этом случае определена наблюдателем так: «Если не придешь помочь бедняку, так станут корить, попрекать, а здесь же (если приглашает зажиточный крестьянин. — М. Г.), кто хочет, тот и идет, разумеется, имея в виду, что если он теперь не пойдет, то, пожалуй, когда ему понадобится, так и к нему никто не пойдет»<sup>92</sup>.

В Симбирском уезде считалось, что «крестьянин, идя на помочь к своему соседу, делает ему этим одолжение; в благодарность (...) хозяин, делающий помочь, угощает своих соседей — помочан обедом и водкою (...), не считает после этого себя обязанным им. Если же крестьянин, делающий помочь, не угощает помочан, тогда обязан (...) являться по первому приглашению на помочь к соседям, которые были у него на помочи; в этом случае помочь уже считается обязательною»<sup>93</sup>. Представление об обязательности помочей касалось тех работ, в которых все члены общины или значительная часть их поочередно помогали одному хозяину (хозяйке), т. е. в помочах типа I. При этом кормили «чем бог послал» во время работы (без большого угощения обедом и вином), что не снимало обязательности участия хозяев в других помочах. Обязательными (взимными) были отработки помочей в молотье — *отмолачивать*, в мятье конопли — *отминать пеньку* (Болховский у. Орловской губ.), в вывозке навоза — *отваживать* (Московская губ.)<sup>94</sup>.

В других районах отмечено устойчивое представление о невозможности отказаться от приглашения и на индивидуально организуемые помочи (тип III), если крестьянин сам пользовался или предполагает когда-то пользоваться помочами, независимо от того, выставляется ли угощение. Так, в Томской губернии (Барнаульский округ, Тальменская волость, 80-е годы) отмечено: «Если кто устраивает помочь, то и он сам, или другой член его семьи, обязан быть на помочи у тех лиц, которые были у него на помочи; только уважительные причины могут избавить от этой обязанности, иначе к нему не будут ходить на помочь, потому что он „не отхаживает помочи“ — „Нам не вино дорого, а работники“, — говорят крестьяне»<sup>95</sup>.

Как видно из этого сообщения, здесь бытовало понятие «отхаживать помочи» и степень обязательности участия была очень высока в помочах типа III. Сказывалась острая потребность в рабочих руках в Сибири. В Тобольской губернии (80-е годы) также всякий, пользовавшийся услугами односельчан, считал своей обязанностью являться на помочи к другим<sup>96</sup>.

<sup>90</sup> Тихонов В. П. Указ. раб., с. 25.

<sup>91</sup> Автор этого сообщения — государственный крестьянин Дерюжев Иван. Описание села Сосновки см.: Памятная книжка Самарской губ., с. 123.

<sup>92</sup> Сборник материалов..., с. 323.

<sup>93</sup> Там же, с. 368.

<sup>94</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. I, д. 1177, л. 12; д. 633, л. 30.

<sup>95</sup> Пузырев Н. Указ. раб., с. 236.

<sup>96</sup> Материалы для изучения экономического быта..., с. 166; Капустин С. Я. Очерки порядков поземельной общины в Тобольской губернии. — Литературный сборник. СПб.: изд. редакции Восточного обозрения, 1885, с. 110.

Обязанность всякого, пользовавшегося помощью, откликнуться на аналогичное приглашение соседей, отмечена и для Мезенского уезда Архангельской губернии (Юромская и Лешуконская вол., конец 70-х — начало 80-х годов)<sup>97</sup>. Примечательно, что для одной и той же (Лешуконской) волости зафиксировано разное отношение к обязательности «отработки» помочей: «Пользовавшийся помочами обязан помогать соседу» (Смоленская, Селищенская и Лешуконская общины); «считается необязательным отрабатывать тем, кто был на помочах», т. е. хозяин не обязан идти на помощь к тем, кто у него работал (Кайнасская община)<sup>98</sup>.

Об устойчивости, давности и широком распространении первого из этих принципов свидетельствует и пословица: «Кто на помощь звал, тот и сам иди»<sup>99</sup>.

Имущественная и социальная дифференциация общины оказывала определенное влияние на этические оценки, связанные с индивидуально организуемыми помочами. Но действовал этот фактор не в одном направлении. Если помочи типа III организовывал бедняк, то мнение общины решительно осуждало отказавшегося принять участие. С другой стороны, крестьяне, заинтересованные в поддержке (займе, например) зажиточного односельчанина, не могли отказаться от его приглашения на помощь уже в силу некоторой экономической зависимости. Такая эволюция помочей типа III описана наблюдателем — местным жителем Сарапульского уезда Вятской губернии: он выделяет среди помочан должников хозяина, которые в течение зимы занимали у него продукты или деньги, теперь же отрабатывают их на помочи<sup>100</sup>.

Выделяя общее для всех районов, легко заметить, что, по крестьянским представлениям, помочи типа II были безоговорочно обязательны для всех. Этические нормы исходили в этом случае из нравственных принципов помощи пострадавшему и бедствующему. Помочи типа I обязательны лишь для тех, кто ожидал для себя аналогичной помощи. Оценки поведения опирались в этом случае в основном на принцип общинной, соседской взаимопомощи. В помочах типа III открывался наибольший простор для влияния многих факторов на решение об участии, хотя два названных нравственных принципа действовали и в этом случае, но не безусловно, нередко усиливаясь или ослабляясь соображениями хозяйственной целесообразности, взаимной или односторонней выгоды. Во всех трех типах обычая может быть отмечена роль общественного мнения в реализации сложившихся этических норм.

Помочи — обычай сложный не только по структуре, но и по многослойности живших в нем разновременных социально-этических образований.

В рассматриваемый период одновременный охват совместной работой почти всей сельской общины бытует в помочах I и II типов (поочередная помощь всех вместе каждому в отдельных неосновных видах сельскохозяйственных работ; помощь всех одному по решению схода при чрезвычайных неблагоприятных обстоятельствах, в том числе и в основных видах работ). Широкое распространение имеют помочи III типа, организуемые по инициативе отдельного крестьянина для срочных работ.

Социальная дифференциация деревни оказывала влияние на взаимоотношения общинников в вопросах, связанных с помочами, на масштабы работ, на характер праздничного угощения. Однако применение наемного труда не вытеснило обычай помочей.

<sup>97</sup> Сельская поземельная община в Архангельской губернии, по описаниям, представленным в Статистический Комитет. Вып. 2. Архангельск, 1884, с. 13; Вып. 3, с. 40.

<sup>98</sup> ЦГИА, ф. 91, оп. 2, д. 779, л. 343 об., 356.

<sup>99</sup> Даль В. И. Указ. раб., т. III. М., 1956, с. 274.

<sup>100</sup> Тихонов В. П. Указ. раб., с. 26—27.

Отдельные виды помочей органично срослись с обрядами завершения тех или иных работ, включили в свою структуру ритуальные элементы. В целом для помочей характерно сочетание коллективной работы и праздника, переплетение, взаимное проникновение трудовых и праздничных элементов.

Нравственные принципы помощи бедствующему и соседской взаимопомощи и соответствующие этические нормы, сформировавшиеся вокруг обычая, регулировались общественным мнением. Существенную хозяйственную и нравственную роль играли помочи как одна из форм коллективных работ, где вырабатывались, закреплялись и передавались в межпоколенной трансляции производственные приемы и навыки, происходил обмен эмпирическими знаниями и наблюдениями.

Состязания в труде, выделение наиболее умелых, формирование репутаций в трудовом их аспекте (в частности, репутации невесты) и роль помочей как одной из форм общения — эти вопросы нуждаются в дальнейшем исследовании.

### THE «POMOCHI» CUSTOM AMONG 19th CENTURY RUSSIAN PEASANTS. (TO THE INTEGRATED STUDY OF WORK TRADITIONS)

The custom of *pomochi* is not only complex in structure but also comprises survivals of various socioeconomic forms stemming from different periods.

The author distinguishes three types of *pomochi*: 1) the aid of all community members to each one in turn in certain secondary branches of agricultural work; 2) the aid of all to some one community member (in cases of extremely unfavourable circumstances) in all activities, including basic types of agricultural work; this is done in accordance with a decision of the *skhod* (general gathering of the villagers); 3) aid in particularly pressing work organized on the initiative of an individual peasant.

In the period under review the relations between community members in questions involved with the *pomochi*, the volume of work done, the kind of festival refreshments — came under the influence of social differentiation in the rural community. However, the introduction of hired labour did not lead to the elimination of this custom.

The various types of *pomochi* have merged with the rituals marking the conclusion of each particular type of work; they have integrated ritual elements into their structure. *Pomochi* as a whole characteristically combine collective work with festivity; the work becomes interwoven with the festive elements, they interpenetrate.

The ethical principles of helping the unfortunate and of mutual aid among neighbours, and the corresponding ethical norms that have grown around this custom, were regulated by public opinion. The *pomochi* played an important economic and ethical role as a form of collective labour where working methods and habits were developed, consolidated and transmitted from generation to generation, where empirical knowledge and information resulting from observation was interchanged.

Competition in work, the singling out of the most skilful, the development of a «work reputation» (in particular, the reputation of a prospective bride), the role of *pomochi* as a type of communication, all these questions require further study.

**Ю. В. Кнорозов**

## **ПРОТОИНДИЙСКИЕ НАДПИСИ**

**(К проблемам дешифровки)**

Термин «дешифровка» понимается различно и требует уточнения. Под дешифровкой в узком смысле следует понимать установление чтения знаков забытого письма. Однако чтение отнюдь не означает понимания, так как язык текста мог полностью исчезнуть (как, например, шумерский или этрусский) или же сохраниться в виде языков-потомков (часто не прямых, отличающихся по грамматике и лексике). Таким образом, наряду с дешифровкой письма необходимо изучение языка неизвестных текстов. Наконец, если достаточно известны и чтение знаков, и язык, надо дать чтение, перевод и интерпретацию каждого конкретного текста, что, собственно, относится уже к области филологии, но нередко называется «дешифровкой текста». Фразеология древних, давно забытых текстов часто непонятна, в связи с чем необходимо широкое привлечение сведений по истории культуры.

Все сказанное в полной мере относится к протоиндийским надписям. К настоящему времени их известно около 3 тыс. Более половины надписей обнаружено на «Холме смерти» (Мохенджо-Даро); немало протоиндийских печатей найдено в южной Туркмении, на территории древних Элама и Шумера.

К моменту открытия первых из этих памятников протоиндийской письменности она была полностью забыта. Не был известен ее язык, не было вообще никаких сведений об исчезнувшей цивилизации протоиндийских городов. К тому же найдены были лишь очень короткие мини-надписи, сделанные без словоразделов.

В 1964 г. группа советских ученых начала планомерное исследование протоиндийских текстов, продолжающееся и сейчас. В работе участвовали специалисты из различных учреждений (Институт этнографии АН СССР, Всесоюзный институт научной и технической информации АН СССР, Ленинградский государственный университет, Институт востоковедения АН СССР) \*. Ближайшей целью работы было получение данных о письме и языке на основе самих текстов. Как явствует из дальнейшего, протоиндийский (хараппский) язык определен как относящийся к дравидской семье языков.

---

\* Основные этапы работы последовательно освещались в специальных выпусках. См.: Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М., 1965 и серию сборников Proto-Indica (М.: Наука, 1968; 1970; 1972, ч. I и II; 1975). В настоящей статье обобщены результаты работы, которую вели сотрудники группы этнической семиотики Ин-та этнографии АН СССР Ю. В. Кнорозов, Б. Я. Волчок, М. Ф. Альбедиль. Подробнее см. очередной сборник Proto-Indica (в печати).

Одновременно изучались сопровождающие надписи изображения, а также объекты, на которых сделаны надписи.

Было установлено, что протоиндийцы писали справа налево (в результате наблюдений за переносом знаков одной и той же надписи во вторую строку на разных печатях и т. д.). Одновременно к аналогичным выводам пришел выдающийся индийский ученый Б. Б. Лал<sup>1</sup>.

Сплошной текст надписей (без словоразделов) был разбит на блоки, соответствующие словам и устойчивым сочетаниям слов (типа «жар-птица» и т. п.), на основе сопоставления надписей разного состава, регистрации повторяющихся групп знаков и других приемов с использованием вычислительной техники. До сих пор исследователи разбивкой текста на блоки не занимались, считая ее само собой разумеющейся, что вызывало дополнительные ошибки. Все изданные указатели приводят полностью надписи (содержащие обычно два предложения), в которых встречается данный знак. При этом различаются инициальное положение знака в начале надписи, финальное — в конце ее и медиальное — для всех других случаев, независимо от длины надписи. Ни к каким выводам эти данные, естественно, не привели.

В результате расчленения сплошного текста в нем были выделены основные блоки, в ряде случаев составляющие всю надпись и сохраняющиеся при ее расширении. К основным блокам присоединяются различные дополнительные инициальные и финальные блоки. Каждая группа блоков имеет свои характеристики. Многие блоки образуют только одну группу.

В состав блока входят постоянные знаки, без которых блок не встречается, переменные, чередующиеся в пределах одного блока, и полуперемежные, сохраняющиеся в блоке при чередовании переменных знаков. Выделение этих классов знаков велось на основе позиционной статистики — определялась позиция знака в блоке и учитывалась его абсолютная и относительная (исключая случаи повторения блока) частота в данной позиции. Позиционная статистика была необходима в первую очередь для определения грамматических показателей. Так, например, в русском тексте буква *а* является показателем женского рода или родительного падежа не во всех случаях, а только в определенной позиции — в конце слова.

Изучение состава блоков позволило дать общую характеристику как письма, так и языка.

Устойчивая часть блока в большинстве случаев передается одним знаком, следовательно, в письме, во всяком случае в блоках надписей, широко использовалась морфемная запись. Тип письма определяется длиной блока. По общей закономерности, чем больше знаков в письме, тем короче цепочка знаков, передающая слово, и наоборот. При переходе на фонемную запись в письме количество знаков резко сокращается (как в современном алфавите), а в слове возрастает. О типе письма можно судить и по количеству знаков в письме, если в имеющихся текстах представлено большинство знаков. При чисто морфемной записи в письме должно было бы быть приблизительно 1600 знаков (предельное количество одновременно употребляемых морфем в языках). Однако в иероглифических системах письма знаков гораздо меньше (обычно около 300 одновременно) за счет использования омонимов и звукового написания. При изучении письма майя мною было предложено определять тип письма по кривой убывания новых знаков, что удобно для коротких текстов с неполным набором знаков. Естественно, в письме с малым числом знаков большинство их появится уже в первых десятках знаков сплошного

---

<sup>1</sup> Lal B. B. The Direction of Writing in the Harappan Script.— *Antiquity*, 1966, v. 40, № 4.

1	人	12	86
2	人	13	人 6
3	人	14	人 人
4	人 人	15	人 人
5	人 人 人	16	(人)
6	人 人 人	17	人)
7	人 人 人 人	18	人(
8	人	19	人(
9	人	20	人 人 人
10	人	21	人
11	人	22	人 人

Таблица 1. Словообразующие суффиксы

текста. По всем этим критериям протоиндийское письмо было иероглифическим.

Переменные знаки располагались в конце блоков цепочкой в строгой иерархической последовательности, подразделяясь на три позиционные группы. Следовательно, в языке были лишь постфиксы и совершенно отсутствовали префиксы. По этому признаку протоиндийский язык можно отнести только к одной языковой семье в Индии и соседних странах — дравидской. Это подтверждалось и другими особенностями языка. Многие постоянные знаки блоков могли употребляться в позиции инициальных полупеременных в других блоках, т. е. существительное перед другим существительным приобретало функции прилагательного без прибавления морфологических показателей. Числительные и прилагательные стояли перед существительным. Полупеременные знаки, стоящие между постоянными и переменными, соответствуют словообразующим суффиксам. Переменные первой позиционной группы, которые могут соединяться по два и при этом меняться местами, передают показатель множественного числа. Переменные второй позиционной группы, идущие после показателей множественного числа, соответствуют показателям косвенного падежа, а единственный знак третьей позиционной группы (всегда в сочетании с показателем косвенного падежа) — показатель дательного падежа (этот же знак служит одним из показателей множественного числа).

На основе позиционных характеристик и перекрестных чтений можно выделить полупеременные знаки, стоящие после корневых перед переменными и передающие словообразующие суффиксы *-ān*, *-at[ty]ān*, *-ir*, *-oli*, *-kar*, *-sa*, *-mi*, а также местоимение 3-го лица множественного числа там 'они' (означающее обычно множественное уважительное) и псевдоартикл *or* — 'один' (по смыслу в контексте часто можно перевести 'наш'). Некоторые словообразующие суффиксы не утратили первоначальный знаменательный смысл, например, *ān* означает 'мужчина', *ir* — 'быть', 'бытие', 'наличие', а составной суффикс *-at[ty]-ān* является субстантивированной конструкцией родительного падежа (см. табл. 1).

1. *ir-ān* — 'господин'
2. *kur-ān* — 'юноша'
3. *per-ān* — 'господин'
4. *vet-ān* — 'охотник'
5. *kur-at[ty]-ān* — 'тот, кто от юного бога'
6. *min-at[ty]-ān* — 'тот, кто от речной звезды'
7. *aru amma-at[ty]-ān* — 'тот, кто от речной госпожи'
8. *nin* — *ir* — 'разлив'
9. *pai-ir* — 'разлив'
10. *mut-ir* — 'превосходящий'
11. *sat-oli* — 'разрушитель'
12. *mur-oli* — 'юноша'
13. *var-oli* — 'разливающий реки'
14. *at-kar* — 'разрушитель'
15. *kol-kar* — 'властитель'
16. *mi-sa er* — 'сияющая семерка'
17. *vel-sa* — 'царь'
18. *at-mi* — 'разрушитель'
19. *kor-mi* — 'победитель'
20. *man tam-at[ty]* — 'самого (букв. 'самых') царя'
21. *or kul-ān* — 'наш (букв. 'один') юноша'
22. *or val-in* — 'нашей (букв. 'одной') акулы'.

Переменные первой позиционной группы передают показатели множественного числа, в надписях — часто множественного уважительного (которые приходится переводить дополнительным прилагательным), и всегда стоят между основой и падежными показателями. Три показателя множественного числа *-al*, *-or*, *-ka* могут соединяться, образуя плеонастические формы, и при этом меняться местами (что встречается только в этой позиционной группе). Показатель *-or* передается тем же знаком, что цифра 1 и псевдоартикл.

Три (включая нулевой) переменных знака второй позиционной группы *-*, *-at[ty]* (*-ar*), *-in* всегда стоят после показателей множественного числа (если они есть) и передают показатели косвенного (родительного) падежа. В третью позиционную группу входит один знак *-ka*, передающий показатель дательного падежа, всегда в сочетании с предшествующим показателем косвенного падежа. Этот же знак употребляется как один из показателей множественного числа. В дравидских языках дательный падеж может употребляться для выражения принадлежности.

В некоторых случаях показатели косвенного падежа чередовались как в единственном, так и во множественном числе. В табл. 2 приведены примеры склонения имен существительных с тремя показателями косвенного (родительного) падежа.

1. 4588	𑀅𑀲𑀭𑀮	21. 2917	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭
2. 5506	𑀅𑀲	22. 2848	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭
3. 2662	𑀅𑀲𑀭𑀮	23. 1550	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭
4. 4340	𑀅𑀲𑀭𑀮	24. 2560	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭
5. 5271	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭	25. 8201	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭
6. 1449	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭	26. 4823	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭
7. 2033	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭	27. 3145	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭𑀭𑀮𑀭
8. 2846	𑀅𑀲	28. 4824	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭
9. 2147	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭	29. 2007	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭𑀭𑀮𑀭
10. 2648	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭	30. 6213	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭
11. 2585	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭	31. 4880	𑀅𑀲
12. 5477	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭	32. 1554	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭
13. 2430	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭	33. 2373	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭
14. 4325	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭𑀭	34. 4853	𑀅𑀲
15. 8209	𑀅𑀲	35. 4604	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭𑀭𑀮𑀭
16. 1195	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭	36. 4659	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭
17. 4405	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭𑀭𑀮𑀭	37. 1534	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭
18. 1042	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭𑀭	38. 4471	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭
19. 4874	𑀅𑀲	39. 2519	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭𑀭𑀮𑀭
20. 1233	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭	40. 2099	𑀅𑀲𑀭𑀮𑀭𑀭𑀮𑀭

Таблица 2. Примеры склонения

### С нулевым показателем

1. *ān-ka mu vel* — '[богу]-воину третья жертва'; 4588<sup>2</sup>
2. *ān-or* — 'почитаемый [бог]-воин'; 5506
3. *ān-or-al-at[ty]-ka* — 'почитаемому [богу]-воину [принадлежащее]'; 2662
4. *ker mu vel* — '[для] разрушителя [муссона] третья жертва'; 4340
5. *ker-ka nal vel* — 'разрушителю четвертая жертва'; 5271
6. *ker-or nal val* — 'почитаемого разрушителя, четвертого повелителя [власть]'; 1449

<sup>2</sup> Индексы даны по работе: *Mahadevan I. The Indus Script. — Memoirs of the Archaeological Survey of India. New Delhi, 1977.*



7. *вел-ка-ор кава* — 'почитаемого носителя трезубца власть'; 2033
8. *па-ка пог[ту]* — 'день змей'; 2846
9. *му-мут вен[ту]палли* — 'первого владыки храм'; 2147
10. *нал вен[ту]палли* — 'четвертого владыки храм'; 2648
11. *нал мин палли* — 'прекрасной звезды храм'; 2585
12. *нал-мин-ка* — 'прекрасной звезде [жертва]'; 5477
13. *мин-ор-ат[ту]-ан палли* — 'того, кто от почитаемой звезды храм'; 2430
14. *пер амма-ат[ту]-ан-ка* — 'тому, кто от великой госпожи [жертва]'; 4325.

### С показателем - ат[ту]

15. *сир* — '[бог]-буйвол'; 8209
16. *сир-ат[ту]гаи* — '[бога]-буйвола величие'; 1195
17. *сир-ат[ту]-ка му вел* — '[богу]-буйволу третья жертва'; 4405
18. *сир-ал-ат[ту]* — 'почитаемого [бога]-буйвола [власть]'; 7042
19. *сат* — 'разрушитель [муссон]'; 4874
20. *сат-ал-ат[ту]* — 'почитаемого разрушителя [власть]'; 1233, 5069
21. *сир амма-ат[ту]пол[ту]* — 'госпожи-буйволицы день'; 2917
22. *ке амма-ат[ту]-ка* — 'красной госпоже [жертва]'; 2848
23. *ке ман-ат[ту]палли* — 'красного царя храм'; 1550
24. *мару вен[ту]-ат[ту]палли* — 'второго владыки храм'; 2660
25. *мару вен[ту]-ат[ту]-ка* — 'второму владыке [жертва]'; 8201
26. *пай ко* — 'царь разлива'; 4823, 4846
27. *пай ко-ал-ат[ту]* — 'почитаемого царя разлива [власть]'; 3154
28. *еру ко* — 'высший царь'; 4824
29. *еру ер-ал-ат[ту]* — 'почитаемой высокой семерки [власть]'; 2007, 2063
30. *ор оли-ка-ат[ту]* — 'нашего почитаемого светила [власть]'; 6213.

### С показателем - ин

31. *мин* — 'звезда'; 4880
32. *мин-ин палли* — 'храм звезды'; 1554
33. *пер мин-ин палли* — 'храм великой звезды'; 2373
34. *сару мин* — 'шесть звезд (Плеяды)'; 4853
35. *сару мин-ин-ка му вел* — 'шести звездам третья жертва'; 4604
36. *вал-ин-ка* — 'акуле [жертва]'; 4659
37. *ке мин-ор-ин палли* — 'почитаемой красной звезды храм'; 1534
38. *ке мин-ор-ин-ка* — 'почитаемой красной звезде [жертва]'; 4471
39. *мин-ал-ат[ту]ка* — 'почитаемой звезды покровительство'; 2519
40. *сару мин-ал-ат[ту]* — 'почитаемых шести звезд [власть]'; 2099.

Протоиндийская цивилизация, распространенная на огромной территории, выходящей далеко за пределы долины Инда, и связанная торговыми отношениями с различными племенами субконтинента, оказала сильное влияние на последующую культуру Индии и ее религиозные системы, в частности в области календаря.

Даты встречаются прежде всего в связи с жертвами богам в определенных дни. Жертвенные надписи делались на самых ранних из известных тонких каменных пластинок, которые в дальнейшем сменились обожженными глиняными пластинками с оттисками специальных штампов. Такие пластинки, видимо, раздавались жрецами посетителям



зебу и скорпиона. Последний встречается и на храмовых пластинках, изготовленных для праздника конца года.

Жертвенные надписи в полной форме оканчиваются блоком, в который входит знак *вѐл* — ‘жертва’ с предшествующей нумерацией от 1 до 4 (цифра 1 часто не пишется). Цифры, очевидно, передают порядковые числительные, так как некоторые надписи с блоком жертвы сделаны на сосудах до обжига. Цифры 1 и 2, вероятно, читались *мут* — ‘первый’ и *мару* — ‘второй’. Блок жертвы одновременно является датировкой.

После жертвенных надписей часто встречаются один, два или три маленьких кружка, сопровождающих набор четырех нумерованных блоков жертвы. Очевидно, кружки символизируют три больших 4-месячных сезона (хорошо известных в позднейшей индийской традиции), а нумерованные блоки жертвы обозначают четыре месяца в каждом из них. Среди других символов после жертвенных надписей нередко встречается рыба и гавиал. Рыба комбинируется только с двумя кружками и, очевидно, символизирует второй большой сезон, связанный с весенним разливом. Гавиал комбинируется только с тремя кружками и символизирует третий большой сезон, период муссона, несущего ливни и новый разлив рек. Большинство жертвенных надписей относится к этому сезону. Первый сезон, обозначенный одним кружком, начинался после сезона дождей. К нему относится очень мало жертвенных надписей.

Знак жертвы в обычном упрощенном виде изображает архаический круглодонный сосуд. Иногда знак написан в полном варианте и изображает стоящего на одном колене адоранта с сосудом в поднятой правой руке, как в сценах жертвоприношений. В левой руке бывает трещотка для имитации грома при магических обрядах. При жертвоприношении планете Юпитер употребляется также знак, изображающий танцующего адоранта с сосудом в руке (см. табл. 3, 1—5).

1. *ке ман-ат[ту]-ка вѐл вѐт* — ‘красному царю, [первая] жертва в засуху’; 5473, 5481
2. *мин амма-ат[ту]-ан-ка мару* — ‘тому, кто от сияющей госпожи, вторая [жертва]’; 4442
3. *кол ми ор пол[ту]вѐнту-ат[ту]ару амма вѐл па-ка полту кул* — ‘Владыка — небесная единица [созвездие ночи], [для] владычицы дня, госпожи реки [первая] жертва; день змей в бурю’. Изображена змея у дерева; 4846
4. *сир вел мал-ат[ту]ка-ка II вѐл* — ‘[для] буйвола, тигра-бойца и вороны, вторая жертва’; 4372
5. *пер мин-ин кутту* — ‘[для] великой звезды танец’; 4412, 4453.

Нумерованный месяц большого сезона, видимо, соответствовал синодическому месяцу, кончавшемуся в полнолуние. В дравидских языках полнолуние означает также календарный месяц (там. *нела*, *мати*). Счет велся по концу месяца. Ежегодный праздник осеннего равноденствия (соответствующий Новому году) отмечался в конце IV месяца III сезона. Поэтому с зодиакальным созвездием Скорпиона связан бой быков, символизирующий грозу.

Символом трехсезонного года были три сплетенных тигра. Видимо, по очень древнему обычаю конец каждого месяца отмечался жертвоприношением. Согласно позднейшей индийской традиции, обязательные жертвы приносились в конце полумесяца — в новолуние и полнолуние, а потому нумерованные ежемесячные жертвоприношения употреблялись для обозначения месяцев в больших сезонах. Жертва божеству приноси-

лась в один из дней месяца, обозначенного нумерованным жертвоприношением, но не обязательно в полнолуние. Жертвенные надписи без имен богов, очевидно, относятся к обязательным жертвоприношениям в полнолуние. Возможно, круглая форма храмовых пластинок связана с полнолунием. Некоторые пластинки имеют форму серпа луны и, очевидно, связаны с жертвоприношением в новолуние (см. табл. 3, 6—7).

6. III *вёл* — 'третья жертва', второй большой сезон (два кружка); 4401, круглая тонкая пластинка
7. *сир-ат[гу]-ка III вёл* — 'буйволу [в новолуние], третья жертва'; 4387, оттиск в форме серпа луны.

В ряде жертвенных надписей перед нумерованным месяцем стоят блоки, которые передают древнейшие названия естественных «месяцев» (микросезонов), употреблявшиеся до и после появления астрономических календарей. Микросезоны имеют неопределенную продолжительность, соответствующую реальным явлениям. Некоторые микросезоны охватывают два соседних нумерованных месяца. Во втором и третьем сезонах три соседних микросезона объединялись под общим названием.

Незадолго до исчезновения тонких пластинок в связи с переходом на обожженные глиняные пластинки с оттисками штампов была проведена реформа календаря, вызванная политическими причинами (продление власти царя и кодификация сословий).

Начало года было перенесено на день летнего солнцестояния, хотя остался и прежний праздник окончания года в конце третьего большого сезона. На первый месяц этого же сезона приходится много праздников, в том числе связанных с царем.

Праздник Нового года отмечался принесением в жертву буйвола и обрядами, вызывающими дождь. Согласно позднейшей индийской традиции, в дни солнцестояния приносили в жертву животное. Дело было, однако, не в жертве, а в отправлении буйвола в качестве посла к богам, чтобы ходатайствовать о хорошем годе. Посольские функции жертвы отчетливо видны в позднейшем обряде жертвоприношения коня.

Деление на полугодия теперь проходило по солнцестояниям. Был введен 6-сезонный год, очевидно, на основе древнего деления года на естественные микросезоны. Новые 60-дневные сезоны нумеровались от 1 до 3 в обоих полугодиях (цифра 1 может пропускаться). Блок сезона иногда стоит перед нумерованным месяцем по аналогии с блоками микросезонов. В дальнейшем блок сезона всегда стоит в начале надписи, в группе инициальных блоков.

Символами шести сезонов были пять домашних животных (из них два достоверно не опознаются) и тигр, защитник людей. Кроме того, было еще шесть растительных символов.

Новые шесть сезонов не соответствовали парам соседних месяцев больших 120-дневных сезонов. Новый 60-дневный сезон охватывал один нумерованный месяц, часть предыдущего и часть следующего. Счет велся не по концу, как в большом сезоне, а по началу. Новый год приходился на начало первого 60-дневного сезона.

Традиционное деление года на шесть сезонов соответственно природно-климатическим явлениям сохраняется в Пенджабе (где находятся развалины Хараппы) до настоящего времени. Ниже приводятся современные названия сезонов, восходящие к санскритским (европейские месяцы указаны приблизительно). Соотношение месяцев 3-сезонного и 6-сезонного года указано в табл. 4.

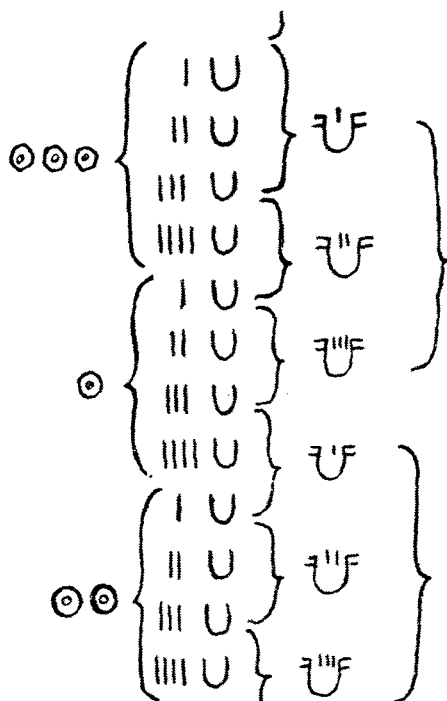


Таблица 4. Сезонный календарь

Первый полугод

Июль — август, *Варша* — 'дождь'.

Тур. Дожди, разлив рек, всходы осеннего урожая.

Сентябрь — октябрь, *Шарад* — 'созревание' (осень).

Умеренное тепло. Вызревают плоды и злаки.

Ноябрь — декабрь, *Хеманга* — 'холод'.

Холодные ночи. Сбор осеннего урожая.

Второй полугод

Январь — февраль, *Шишира* — 'зима'.

Тигр. Зимние дожди, росы и туманы.

Март — апрель, *Васанта* — 'весна'.

Тур короткорогий. Разлив рек. Прохладно. Сбор весеннего урожая.

Май — июнь, *Гришма* — 'время пота' (лето).

Бык. Жара, полевые бури, мгла. Голодает скот.

Одновременно с введением шести сезонов в жертвенных надписях появляются (довольно редко) названия дней. Они присоединяются к блоку 60-дневного сезона или сопровождаются особыми маркирующими блоками. Во всех случаях названия дней входят и инициальную группу блоков.

Для обозначения дней в Индии (как у многих других народов) употреблялись названия малых созвездий или звезд, через которые проходит луна (дом луны, по-санскритски *накшатра*) за 27 (три 9-дневные недели) или 28 (четыре 7-дневные недели) ночей. Фактическая продолжительность звездного (сидерического) месяца  $27 \frac{1}{3}$  суток. Чтобы дать названия домам луны на каждую ночь, пришлось разделить

1. "	21. 4573	070	41. 2434	Q
2. Q"	22. 3093	WDX	42. 2171	Y
3. Q"	23. 4238	XQ	43. 1155	Г
4. \I	24. 8046	XQ	44. 4350	6
5. ' ,	25. 7021	Q	45. 7252	QIQ
6. 'I	26. 1107	Q	46. 1055	AI
7. Q'	27. 1122	Q	47. 1186	6
8. QQ'	28. 1182	Q	48. 2427	QI
9. XQ'	29. 4037	QW	49. 8039	XX
10. XQ'	30. 3234	QW	50. 4114	Q
11. Q	31. 4107	QX	51. 2406	QY
12. Q"	32. 4132	U	52. 2016	QY
13. QX"	33. 4453	QXQ	53. 1172	Q
14. Q	34. 1237	QXQ	54. 2599	QY
15. Q" QY	35. 6115	Q	55. 1222	Q
16. Q" QY QY	36. 1558	QY	56. 2120	Q
17. Q" QY QY	37. 1067	QY	57. 4620	Q
18. 4604	38. 9852	Q	58. 2455	Q
19. 1008	39. 4229	Q	59. 2386	QY
20. 4349	40. 2283	Q	60. 2432	QY
			61. 1555	QY
			62. 2475	QY

Таблица 5. Дома луны

на части давно известные большие созвездия. О лунных домах знали задолго до появления солнечного календаря, необходимого земледельцам. В дальнейшем лунные дома жрецы связали с различными атрибутами и божествами, которые используются в надписях для обозначения дней (табл. 5).

Малые созвездия имели несколько общих названий (маркирующие блоки). Они часто употреблялись без всяких пояснений, обозначая, видимо, дом луны в первый день года (табл. 5, 1—14).

1. *ир* — 'место [луны]'
2. *мук ир* — 'главное место [луны]'
3. *панту ир* — 'годовое место [луны]'

1. "	21. 4573 0-0	41. 2434 0
2. 0"	22. 3093 0-0	42. 2171 0-0
3. 0"	23. 4238 0-0	43. 1155 0
4. 0/	24. 8046 0-0	44. 4350 0
5. ' 2	25. 7021 0	45. 7202 0-0
6. ' 1	26. 1107 0	46. 1055 0
7. 6'	27. 1122 0	47. 1186 0
8. 0'	28. 1182 0	48. 2427 0
9. 0' 0'	29. 4037 0	49. 8039 0-0
10. 0'	30. 3234 0-0	50. 4114 0
11. 0	31. 4107 0-0	51. 2406 0-0
12. 0"	32. 4132 0	52. 2016 0-0
13. 0-0"	33. 4463 0-0	53. 1172 0
14. 0	34. 1237 0-0	54. 2599 0-0
15. 0" 0 0	35. 6115 0	55. 1222 0
16. 0" 0 0 0 0	36. 1558 0-0	56. 2120 0-0
17. 0" 0 0 0 0 0	37. 1067 0-0	57. 4620 0-0
18. 4604 0-0	38. 9852 0-0	58. 2455 0-0
19. 1008 0-0	39. 4229 0-0	59. 2386 0-0
20. 4349 0-0	40. 2283 0-0	60. 2432 0-0
		61. 1555 0-0
		62. 2475 0-0

Таблица 5. Дома луны

на части давно известные большие созвездия. О лунных домах знали задолго до появления солнечного календаря, необходимого земледельцам. В дальнейшем лунные дома жрецы связали с различными атрибутами и божествами, которые используются в надписях для обозначения дней (табл. 5).

Малые созвездия имели несколько общих названий (маркирующие блоки). Они часто употреблялись без всяких пояснений, обозначая, видимо, дом луны в первый день года (табл. 5, 1—14).

1. *ир* — 'место [луны]'
2. *мук ир* — 'главное место [луны]'
3. *панту ир* — 'годовое место [луны]'

4. *ир-ор* — 'почитаемое место [луны]'
5. *ор* — 'единица', созвездие
6. *ми ор* — 'небесная единица'
7. *оли ми ор* — 'сияющая небесная единица'
8. *панту ми ор* — 'годовая небесная единица'
9. *кат ми ор* — 'божественная небесная единица'
10. *кол ми ор* — 'захваченная [луной] небесная единица'
11. *ул* — 'стоянка [луны]'
12. *ул ир* — 'место стоянки [луны]'
13. *ул мин ир* — 'место звезды — стоянки [луны]'
14. *ита* — 'место [луны]'

Маркирующие блоки без пояснений встречаются как в надписях на печатях (табл. 5, 15—17), так и в жертвенных надписях.

15. *мук ир* (символы года) — 'главное место [луны]' в такой-то год; 4443
16. *мук ир, ор мотту ка III вёл* — 'главное место [луны]; [для] нашего козла-покровителя, третья жертва'. Изображен приход бога-козла к богине;
17. *панту ир, кер II вёл* (символы года) — 'годовое место [луны]; для мусона, вторая жертва' в такой-то год; 4665 круглый оттиск

Блоки созвездий (домов луны) встречаются в разных вариантах<sup>3</sup> (см. табл. 5, 18—62)<sup>4</sup>.

- (1) 18. *сāру мин* — 'шесть звезд', Плеяды; 4604
19. *ала* — 'курица'; 1008
20. *мур-оли* — 'бог Муруган'; 4349
- (2) 21. *тёр* — 'колесница'; 4573
22. *кор* — 'верша'; 3093
23. *укку мин* — 'звезда разлива', Альдебаран; 4238
24. *укку ат мин* — 'созвездие разлива', Телец (Зебу); 8043
- (3) 25. *мати* — 'луна' 7021 п, и/б. Ср. там. *мати* — 'луна'; третий дом луны
- (4) 26. *сир* — 'буйвол'; 1107
- (5) 27. *палли* — 'дом'; 1122. Ср. скр. *гриха* 'дом', пятый дом луны
- (6) 28. *ванту* — 'пчела'; 1182
- (7) 29. *вёл пā* — 'белая змея'; 4037
30. *вай па* — 'раздувшая капюшон кобра'; 3234
- (8) 31. *вет* — 'охотник'; 4107
32. *вёл* — 'жертва'; 4132, 4147
33. *вал вёл ат мин* — 'большой жертвы созвездие'; 4463
34. *кал кул мин* — 'канал — 'созвездие'; 1237
- (9) 35. *ампу* — 'стрела'; 6115
- (10) 36. *кат-ан* — 'бог солнца'; 1553
37. *кат мā* — 'сияющий черный', Сатурн; 1067
38. *мā* — 'Антилопа'; 9852
39. *нал мāри* — 'хороший дождь'; 4229
40. *кат* — 'веретено'; 2283, 2701
- (11) 41. *мин* — 'звезда'; 2434
- (12) 42. *ир кава(нука?)* — 'Ярмо'; 2171

<sup>3</sup> Номера домов луны отмечены цифрами, взятыми в скобки.

<sup>4</sup> Протоиндийские названия домов луны имеют параллели в традиционных тамильских и санскритских списках (сокращенно: там. и скр.).



- (13) 43. *сат* — ‘разрушающий’ (муссон); 1155  
 44. *кул* — ‘буря’; 4350  
 (14) 45. *вай-ор мин* — ‘Почитаемые ворота — звезда’; 7282  
 (15) 46. *оли-ор* — ‘почитаемая река’; 1066  
 (16) 47. *оли* — ‘свет’; 1186  
 (17) 48. *сил-ор* — ‘почитаемый лук’; 2427  
 (18) 49. *пуна* — ‘Море’; 8039  
 (19) 50. *ан* — ‘Слон’; 4114  
 (21) 51. *мут коти* — ‘Первый флаг’; 2406  
 52. *оли ка-ка* — ‘Блισταющая ворона’; 2016  
 53. *коти* — ‘Дятел’; 1172.  
 (22) 54. *вар-оли* — ‘Разливающий [реки]’; 2599. Ср. Варуна (бог — покровитель дома луны)  
 (23) 55. *кар* — ‘Дождь’; 1222  
 (24) 56. *мул* — ‘Барабан’; 2120, 2473  
 57. *ман* — ‘Царь’; 4620, 7028  
 (25) 58. *тогги* — ‘Хлев’; 2455  
 (26) 59. *кава* — ‘Близнецы’; 2386  
 60. *ор ал, ал* — ‘Олень’; 2432, 6221  
 (27) 61. *танту вен[ту]* — ‘Страж-бог’; 1555. Ср. Яма (бог-покровитель дома луны)  
 62. *полан* — ‘бог солнца’; 2475.

Жертвенные надписи с датами дают представление о праздниках и днях жертвоприношений в течение года (надписи приведены в табл. 3, 8—44).

I большой сезон (октябрь — январь)

II месяц, *сил мук* — ‘начало холода’

8. *кали мал канта сил мук II вел* — ‘для героя, владельца стада в начало холода, вторая жертва’; 4589, 5490, тонкие пластинки

III месяц, *кал кат* — ‘хорошее время’

9. *танту нал мару-ка нал кат III вел* — ‘стражу, благому герою в хорошее время, третья жертва’; 1527, 2604, круглые оттиски  
 10. *мин пас-ат[ту]-ка нал кат* — блистающему юноше в хорошее время [жертва]’; 4415, тонкая пластинка в форме листа лотоса

IV месяц, *сукка кат* — ‘время капель росы’

11. *ен ир-ат[ту]-ка сукка кат* — ‘восьми высшим богам во время капель жертва’; 4481, тонкая пластинка

II большой сезон (февраль — май), *вет* — ‘жара’, ‘засуха’, *мин* — ‘рыба’

I месяц, *мук ир, мут* — ‘облака, туман (мгла)’, *вет* — ‘жара’, ‘засуха’

12. *мал сил, мук ир, мут* — ‘[для] вождя-лучника во время облаков, в туман [жертва]’; 4488; тонкая пластинка  
 13. *мал сил-ка* — ‘вождю-лучнику [жертва]’; 4421, 4422, 4423, тонкие пластинки в форме зайца (символ месяца)  
 14. *ке ман-ат[ту]-ка, вет вел* — ‘красному царю, в засуху, [первая] жертва’; 4487, 5481, тонкие пластинки

II месяц, *пер вай ир, мут* — ‘большой подъем [воды в реке], мгла’

15. *кат ми ор, ке ман ат[ту], пер вай ир, мут* — ‘божественная небесная единица (дом луны), для красного царя жертва, [когда] большой подъем [воды], в мглу’, второй большой сезон (два кружка); 4584, тонкая пластинка

16. *канта сил-ат[ту]-ка II вел* — ‘герою-стрелку, вторая жертва’; изображе-

- ние рыбы (символ сезона); 4642, 4645, тонкие пластинки
17. *т̄онру пай ир* — 'в помогающий разлив жертва', изображение рыбы (символ сезона); 4437, тонкая пластинка
- III месяц, *куту сил мут* — 'редкие грозы, мгла'; *мук ул кат* — 'время стоячих облаков'; *нин-ир* — 'разлив'
18. *пер мин-ин, куту сил, мут* — 'для великой звезды, когда редкие грозы, в мглу жертва'; 5320, оттиск
19. *т̄ер ир ор, ко ир ман-ат[ту]-ка, куту сил, мут* — 'колесница — высшая единица [дом луны], красному высшему царю [жертва], [когда] редкие грозы в мглу, второй большой сезон (два кружка); 4573, тонкая пластинка
20. *сир-ат[ту]-ка, мук ул кат III в̄ел* — '[богу]-буйволу во время стоячих облаков, третья жертва'; 4586, тонкая пластинка
21. *ке ир ман-ат[ту]нин-ир III в̄ел* — 'для красного царя, в разлив, третья жертва'; 4585, тонкая пластинка
- IV месяц, *мук ул кат* — 'время стоячих облаков'
22. *ке ал-ат[ту]мук ул кат IV в̄ел* — 'для почитаемого красного бога во время стоячих облаков, четвертая жертва'; 4485, тонкая пластинка
23. *ке ман кат-ат[ту]IV в̄ел* — '[для] красного царя-бога четвертая жертва', изображение рыбы; 4576, тонкая пластинка
24. *в̄ал-ин IV в̄ел* — '[для] акулы, четвертая жертва'; 4428, тонкая пластинка в виде рыбы
25. *IV в̄ел ир-ан-ка* — 'четвертая жертва господину', изображение жертвоприношения дереву и другие сцены; 2815, 3224, 3230, оттиски
- III большой сезон (июнь — сентябрь), *ми сур* — 'небесный вихрь'
- I месяц, *в̄ет кул* — 'сухие листья'; 3234
26. *кол ми ор, пол[ту]в̄енту-ат[ту]̄ару амма в̄ел п̄а-ка п̄ол[ту]кул* — 'Владыка — небесная единица (дом луны), [для] владычицы дня, госпожи реки первая жертва, день змей в бурю'; изображена змея на платформе под деревом; 2846, оттиск
27. *коту м̄ари, елу-ор-ат[ту]сай* — 'муссонный дождь, [жертва для] хозяина небесных высот; изображены три богини на корточках с поднятыми руками (обряд вызывания дождя); три рыбы, гавиал и черепаха; 2842, 2843, оттиски
28. *кул-ат[ту]* — '[для] [бога]-юноши [жертва]'; изображено убийство буйвола у дерева и три богини, а также другие сцены; 2819, оттиск
29. *ор сул-ал-ат[ту]* — 'нашего почитаемого скитальца [тигра] [день]'; изображен тигр у дерева, гавиал, обряд у дерева; 2805, оттиск
- II месяц, *куту в̄ай мал, кул* — 'возрастающая ярость гроз, буря (ураган); *мут, кул* — 'гавиал, буря'; *мул* — 'гром'; *в̄ен[ту]* — 'маргоза'
30. *ор п̄олту ор ат[ту], ми-са ел-ат[ту] куту в̄ай мал, кул II в̄ел* — 'наше солнце [дом луны], первый [60-дневный] сезон, [для] сияющей семерки, когда возрастает ярость гроз в ураган, вторая жертва'; 4446, тонкая пластинка; 4344, оттиск
31. *пан̄ту ир, кер вен[ту] II в̄ел* — 'годовое место [луны], [для] муссона, [когда оживает] маргоза, вторая жертва'; 5303, оттиск
32. *сат-ат[ту]-ка, мут, кул* — 'разрушителю [муссону], [когда оживляются] гавиалы в ураган жертва'; изображение гавиала; 4337, 5305, оттиски

III месяц, *куту вай мал*, *кул* — 'возрастающая ярость гроз, буря',  
*мотту мук*, *кул* — 'стремительные облака, буря'; *пай ир* — 'разлив'

33. *ор пол[ту]ор ат[ту]*, *ми-са ел-ат[ту]куту вай мал*, *кул III вел* — 'наше солнце (дом луны), первый [60-дневный] сезон, [для] сияющей семерки, когда возрастает ярость гроз, в ураган, третья жертва'; 4344, 5254, оттиски
34. *сару мин-ин-ка*, *мотту мук*, *кул III вел* — 'шести звездам (Плеядам), когда стремительные облака, в ураган, третья жертва'; 4356, оттиск
35. *му ма тади-ка мотту мук*, *кул III вел* — 'изначальной молнии тучи, когда стремительные облака, в ураган, третья жертва'; 4717, оттиск
36. *нал вал-ка* — 'благой акуле [жертва]', третий большой сезон (три кружка); 4466, тонкая пластинка
37. *сир-ат[ту]-ка пай ир* — 'буйволу в разлив [жертва]', третий большой сезон (три кружка); 4541, тонкая пластинка
38. *панту ир*, *кер III вел* — 'годовое место [луны], [для] муссона, третья жертва', изображение гавиала (символ сезона); 4340, оттиск
39. *мук ир*, *ор мотту ка III вел* — 'главное место [луны]; [для] нашего козла-покровителя, третья жертва'; изображение прихода бога-козла к богине; 4316, оттиск

IV месяц, *мару мотту мук-ор* — 'яростные стремительные облака'

40. *ма тади ка-ат[ту]-ка*, *мору мотту мук-ор* — 'молнии тучи, покровителю, когда яростные стремительные облака, [жертва]'; 4447, 4478, 4480, тонкие пластинки
41. *ке ман-ат[ту]-ка IV вел* — 'красному царю, четвертая жертва', третий большой сезон (три кружка); 4582, 4587 (тонкие пластинки)
42. *кер-ка IV вел* — 'муссону, четвертая жертва'; 5271 оттиск
43. *мук ир... ат[ту]-ан палли* — 'главное место [луны], ...храм'; изображены три сплетенных тигра; 1380, штамп
44. *му мин-ат[ту]...*; — 'трех звезд (созвездия Ориона)...'; изображен бой быков, рога которых одновременно являются усиками скорпиона, и другие животные; 1376, штамп

В III тыс. до н. э. в долине Инда имелись экономические предпосылки для возникновения классового общества. Основу хозяйства составляло земледелие на орошаемых берегах рек. Торговля приняла широкие размеры. В религии появился культ великих богов, сменивших прежних духов-хозяев. Возникающее государство нуждалось в сильной власти, которая могла бы обеспечить повиновение общинников (очевидно, уже обложенных данью), защиту от нападений соседних племен, возможность покорения новых данников, безопасность торговли и т. д.

В борьбе за власть принимали участие первоначально примерно равные по силе роды. В связи с тем, что главы сильнейших родов были в принципе согласны с необходимостью введения сильной центральной власти, но никто не желал уступить первенство другому, естественным и широко распространенным при формировании государств выходом из положения было введение сменного правления.

Сама по себе смена власти не была новшеством. У многих племен встречается поочередное правление вождей двух фратрий, сменяющееся по сезонам. Но власть вождя не шла ни в какое сравнение с властью царя, срок правления которого первоначально, видимо, ограничивался годом. Однако каждый претендент стремился узурпировать власть, для чего требовались, помимо политических интриг и военной силы, также определенные теоретические основания. Главным аргументом в пользу продления власти царя был тезис о том, что «год богов» больше, чем год людей, а раз царь правит не сам по себе, а в качестве наместника




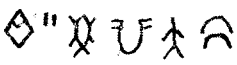
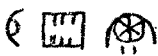


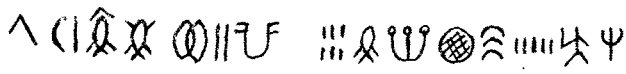
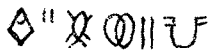
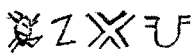
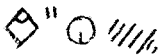
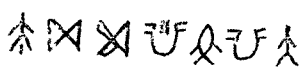

1. 8301 
2. 4821 
3. X, XXIV, 37 
4. 8302 
5. 4901 
6. 2926 
7. 4804 
8. 6306 
9. 1629 
10. 1619 
11. 2865 
12. 2420 
13. 2222 

Таблица 6. Смена власти

великого небесного бога, то и срок власти у царя должен быть такой же, как у правящего бога,—«большой год».

У жрецов, занимавшихся разработкой солнечного земледельческого календаря, накопилось к этому времени достаточно астрономических наблюдений за движением звезд, солнца, луны и планет, чтобы обосновать небесными знамениями необходимость «большого года» для царя.

5-летний цикл. Одним из вариантов «большого года» было 5-летие, основанное на лунно-солнечном согласовании.

Само по себе употребление 5-летнего цикла свидетельствует о том, что продолжительность солнечного года была определена в 360 дней, синодического лунного месяца — в 29,5 дня, 12-месячного лунного года — в 354 дня. При этом за 5 лет разница между лунным и солнечным календарями составит приблизительно синодический месяц (30 дней), т. е. повторится та же фаза луны, что и 5 лет назад. Неточность солнечного календаря, видимо, корректировалась визуальными наблюдениями. Синодические месяцы в 29 и 30 дней, вероятно, чередовались, как и в позднейшей Индии.

Первоначально 5-летним циклом ограничивалась власть царя. В дальнейшем 5-летия сохранялись в составе 60-летнего цикла. 12 сменяющих друг друга богов 5-летий связывались жрецами в порядке миро-

вой гармонии с 12 месяцами, зодиакальными созвездиями, зверями, драгоценными камнями и т. п.

Начало каждого 5-летия отмечалось празднеством в честь принимающего власть бога, которого олицетворял священный сосуд. Приносилась кровавая жертва, видимо заменившая убийство царя по истечении срока правления. В храмах хранилось 12 топоров, для каждого бога особый.

В надписях на священных сосудах и топорах есть имена богов-правителей 5-летья и числа, кратные пяти. Некоторые надписи состоят только из числа, а имя бога подразумевается (табл. 6, 1—4).

1. *мук[ир]*, *тол мук ала*, V — 'главное [место] [луны]; сияющего главы власть; пятый [год]'; 8301, лезвие топора
2. X — 'десятый [год]'; 4821, оттиск штампа (как на обожествленных сосудах) у венчика сосуда
3. X — 'десятый [год]'; X, CXXIV, 37, топор
4. *мук ир*, *ке-ат[ту]-ан*, XX — 'главное место [луны]; [правит] тот, кто от красного бога; 20-й [год]'; 8302, узкое и длинное лезвие топора.

12-летний цикл. Другим вариантом «большого года», получившим в дальнейшем широкое распространение, было 12-летие, основанное на согласовании движения Солнца и планеты Юпитер. 12 солнечных лет приблизительно равны 11 синодическим периодам Юпитера. 12-летний цикл оказался особенно удобным, потому что получилась полная аналогия с годом — каждому из 12 месяцев года соответствовал 1 год из 12 лет цикла, которые в позднейшей традиции так и назывались «большими месяцами».

Первоначально 12-летним циклом ограничивалась власть царя. В дальнейшем 12-летия, как и 5-летия, вошли в состав 60-летнего цикла. Пять сменяющих друг друга богов 12-летья связывались в жреческих учениях с годами 5-летнего цикла, а также с пятью стихиями, планетами, металлами, цветами и т. д.

Приход к власти очередного бога 12-летия отмечался праздником с кровавым жертвоприношением, вероятно заменившим убийство царя, как и в 5-летнем цикле. В храмах хранились олицетворявшие богов сосуды, а также посвященные каждому богу особо жертвенные колья и топоры. Участники праздника получали храмовые пластинки с оттисками изображений богов.

В надписях на священных сосудах, кольях и топорах есть имена богов — правителей 12-летья и числа, кратные 12—1. Первый год, видимо, был нулевым (текущим), а считались истекшие года (как в нашем счете часов). Некоторые надписи состоят только из числа (табл. 6, 5—8).

5. *оли ман XII панту* — 'светлого царя 12-летие'; 4901, лезвие топора; 4902, длинное и узкое лезвие топора
6. XI — 'одиннадцатый [год]'; 2926, наконечник колья
7. XXIII — '23-й [год]'; 2804, сосуд
8. *кот ми ор*; *мин ке мут ир-ат[ту]* VI *мин пар мати XXXV кат венту* — 'ливень [знамение звезды Аль-Сарфа в созвездии Льва] — небесная единица [дом Солнца]; сияющего красного первого высшего [бога], когда около шести звезд [созвездия Плеяд] полная луна, [в] 35-й [год] встречающий царь'; 6306, лезвие топора.

Начало 12-летнего цикла приурочено к празднику нового 6-сезонного года в летнее солнцестояние, когда Солнце входило в созвездие Льва (III тыс. до н. э.).

Ливень соответствует одному из названий 12/14 накшатры, там. *мāри* — 'дождь'. Сияющий красный, видимо, бог планеты Марс, там.

*семмйн* — ‘красная звезда’. Аналогичное имя имеет сидящий на троне (царствующий) бог, окруженный адорантами и кобрами (табл. 6, 9—11).

9. *мук ир, ке мут ир-ат[ту]* — ‘главное место [луны]; красного первого высшего [власть]’; 1629, 2863, дублетные оттиски; сцена: в середине бог, сидящий на низком троне, слева адорант с поднятым сосудом, справа адорант с поднятой перед лицом рукой (приветственный жест, употребляемый и теперь); оба адоранта, как всегда, стоят на одном колене; за каждым адорантом стоит на хвосте кобра.
10. *ма тади кат-ат[ту]* — ‘бога молнии тучи [день]’; 1619, оттиск; сцена: сидящий на троне бог и адорант на одном колене с поднятым сосудом
11. *мук ир; пол[ту]вён[ту]*... — ‘главное место [луны]; царь времени’..., 2865, оттиск; сцена: бог на троне.

Изображение сидящих на троне пяти богов 12-летья, от имени которых правил земной царь, встречаются на печатях, вероятно царских. Такие изображения богов — покровителей царя пропагандировали божественный характер его власти и одновременно датировали печать определенным 12-летьем (табл. 6, 12—13).

12. *ан-ор кол укку II ат[ту]; мин-ат[ту]-ан* — ‘почитаемого [бога]-воина власть [в] текущий второй [60-летний] цикл; того, кто от звезды [имя царя?] [правление]’; 2420 большая печать, сцена: четырехликий (видны три лица) бог на троне, по сторонам в два ряда звери, идущие влево — носорог, слон, буйвол и тигр, простирающий лапы к богу; у подножия трона две оглядывающиеся антилопы. Видимо, изображен главный из пяти — бог-буйвол, манифестацией которого была планета Юпитер. *пер мин* — ‘великая звезда или просто мин — ‘звезда’. *Мин-ат[ту]-ан* — ‘тот, кто от звезды’ — имя бога-козла, которое в данном случае носил царь.
13. *котми ор; мин-ор ару-ат[ту]* — ‘божественная небесная единица; почтаемой небесной реки [бога] [правление]’; 2222 п, сцена: бог на троне.

К настоящему времени стало возможным подготовить глоссарий протоиндийского (хараппского) языка, который в краткой форме представлен в табл. 7 и на с. 66—71. Глоссарию необходимо предпослать ряд общих замечаний.

В протоиндийской системе письма часто встречаются комбинации знаков. Многие из них не могут быть расчленены, например, *вёт* — ‘стрелок’. Вписанный знак может читаться и первым, и вторым. Нередки и циркумграфы. Новые знаки иногда образуются путем удвоения и утроения, например *ка́ли* — ‘стадо’, *кава* — ‘близнецы’, *кату* — ‘лес’. Употребляется также лексическое удвоение.

Удвоение корней (в основном в значении распределительности или интенсификации) часто встречается в дравидских языках, например: там. *куту-куту* — ‘гром’, *аттанту* — ‘каждый год’, *маннар-маннавар* — ‘царь царей’.

В протоиндийском письме (как и в других иероглифических системах) употребляются фонетические комплементы и детерминативы, например: *ика-ка\**, *кул\*-кул*, *сат\*-сат*, *сукка-ка\**, *му\*-мут*.

В протоиндийском письме применялись также диакритические знаки, изменяющие значение слов, имеющих одинаковое чтение, например: *мин* — ‘звезда’, *мин* (с диакритическим знаком) — ‘сияющий’.

Изображаемый знаком объект в ряде случаев можно определить путем сопоставления с другими знаками, а также с рисунками на печатях и оттисках (например, грива зебу, сосуд) и с археологическими объектами (например, дощечка для письма).

1	18	35	52	69	86	103
2	19	36	53	70	87	104
3	20	37	54	71	88	105
4	21	38	55	72	89	106
5	22	39	56	73	90	107
6	23	40	57	74	91	108
7	24	41	58	75	92	109
8	25	42	59	76	93	110
9	26	43	60	77	94	111
10	27	44	61	78	95	112
11	28	45	62	79	96	113
12	29	46	63	80	97	114
13	30	47	64	81	98	115
14	31	48	65	82	99	116
15	32	49	66	83	100	117
16	33	50	67	84	101	118
17	34	51	68	85	102	119

Таблица

120	137	154	171	188	205	222	239
121	138	155	172	189	206	223	240
122	139	156	173	190	207	224	241
123	140	157	174	191	208	225	242
124	141	158	175	192	209	226	243
125	142	159	176	193	210	227	244
126	143	160	177	194	211	228	245
127	144	161	178	195	212	229	
128	145	162	179	196	213	230	
129	146	163	180	197	214	231	
130	147	164	181	198	215	232	
131	148	165	182	199	216	233	
132	149	166	183	200	217	234	
133	150	167	184	201	218	235	
134	151	168	185	202	219	236	
135	152	169	186	203	220	237	
136	153	170	187	204	221	238	



Нет сомнений в том, что протоиндийское и шумерское письмо произошли из различных пиктографических источников. Так многочисленные протоиндийские линейные изображения людей и животных не имеют аналогий в шумерском письме, в то время как многочисленные «лицевые» (изображающие голову) шумерские знаки не имеют аналогий в протоиндийском. Однако, как отмечали многие исследователи протоиндийского письма, существует ряд знаков, аналогичных шумерским.

Помимо знаков, сходство которых объясняется конвергентностью (рыба, сосуд, вода, арфа и т. д.), имеется ряд специфических шумерских знаков, аналогичных протоиндийским (серебро, медь, кожа, хижина, десять, великий и др.).

Вопрос о происхождении этих знаков все еще открыт. Если предки дравидов продвигались в Индию по долинам Тигра и Ефрата, а затем по побережью Персидского залива, то шумеры, которые появились в нижней Месопотамии позже, должны были вступить в контакт с древними дравидами в очень раннее время.

В процессе установления тождества протоиндийских знаков и конкретных дравидских морфем мы рассматриваем позиционную характеристику знака как основной источник для выявления семантики знаков на основе самих текстов. Определение изображенного предмета играло только вспомогательную роль. В протоиндийском письме (как и в других иероглифических системах) широко применялись омонимы.

Определенные протоиндийские знаки сопоставлялись с различными дравидскими морфемами, по возможности наиболее архаическими, а также заимствованными из дравидских языков в пракрите и санскрите.

После такого отбора и последующего использования перекрестных чтений (где они были возможны) определенная дравидская морфема принималась как чтение протоиндийского знака. Следует иметь в виду, что знак может передавать только одну морфему.

#### КРАТКИЙ ГЛОССАРИЙ В ПОРЯДКЕ Д \*

а ā и ñ у ū е ē о ō к/г с ñ т/д  
т/д н н п/б м й р р л р(л) л в

1 233. ат морф. ряд, груды, горная цепь, ср. Д69\*, 70, 74

2 233, 234 ат ом. морф. разрушать, губить, побеждать, ср. Д67

3 342 ат[ту], ат[ту], ар[ту] морф. пипал, ср. Д123. Изображение разветвления пипала, см. 6121, сцены 2430, 2820 и др.

4 342 ат[ту] морф. пипал, название микросезона, 4349

5 342 ат[ту], ар, ар, морф. период, сезон, цикл, ср. Д185, 26 2, 274, 275, 347

6 342 ат[ту], -ар суф. род. пад.

7 342—1 -ат[ту]—ан словообразующий суф.

8 180 аң морф. борода, грива, ср. Д97. Изображение гривы зебу

9 180 аң ом. морф. покровительство, помощь, опора, ср. Д103

10 1 аң морф. мужчина, муж, воин (в соответствии с племенной традицией одно и то же), слуга, ср. Д342

11 1 -ан словообразующий суф.

12 294, 295 аң морф. слон, ср. Д4235. Изображение бивней слона

13 294, 295 аң ом. морф. помощь, опора, ср. Д350

14 373/2 аңу морф. каменный нож, острие, стрела, стрелок, ср. Д150

15 8 ама морф. женщина, мать, госпожа, ср. Д154. Изображение женской фигуры с поднятыми руками (ритуальный жест) и большими грудями, ср. ама женская грудь, Д152

16 294/2, 295/2 ару морф. река, ср. Д4233

\* Burrow T., Emeneau M. B. Dravidian Etymological Dictionary (D). Oxford, 1961.

- 17 375/2 *али* морф. диск (оружие), правление, власть, правящий, царь, ср. ТЛ *али* (царская власть), символ которой диск, правление, власть, ср. Д340
- 18 347, 358 *ал* морф. олень (накшатра), ср. Д403 *та, ир—алаи, ка., ер-але;* ср. Д697, 777; Изображение рогов оленя
- 19 347, 358 —*ал* ом. суф. мн. ч., в надписях обычно уважительного
- 20 349 —*ал—ор* плеонастический суф. уважительного мн. ч.
- 21 76 *ала* морф. курица, назв. созвездия, ср. ТЛ
- 22 76 *ала* ом. морф. власть, сила, ср. Д248
- 23 38 *ика—ка\** морф. идти, вести, проводник, вождь, ср. Д352, 397. Изображение идущего человека. Знак 176 *ка* — звуковое подтверждение
- 24 209 *ита* морф. хижина, место, удобный случай, накшатра, ср. Д368
- 25 211 *ин, иң* морф. дротик, стрела, метать, ср. Д691
- 26 211 *ин* ом. морф. приятный, ср. Д451
- 27 211 *ин* ом. суф. род. (косв.) пад.
- 28 87, 100 *ир* морф. два, ср. Д401
- 29 87, 99, 100 *ир* ом. морф. оставаться, место, стоянка, накшатра, ср. Д407
- 30 87 *ир* ом. морф. запасы, товар, ср. Д407; см. 1082, 2045
- 31 87 *ир, ир* ом. морф. быть, бытие, наличие, правление, ср. Д407, 446, 448
- 32 87 *ир, ир* ом. морф. существо, существующий, господин, высший, ср. Д407, 448; см. 3505
- 33 229 *укку* морф. бедра, ср. Д481
- 34 229 *укку* ом. морф. разливаться, ср. Д480
- 35 402 *ул* морф. скребок, ср. Д601
- 36 402 *ул* ом. морф. место, стоянка, дом, накшатра, ср. Д599, 600
- 37 114, 119 *ен* морф. восемь, восьмой, ср. Д670
- 37а *ен* ом. морф. почитаемый, ср. Д
- 38 51/6 *ел* морф. мышь, символ года, ср. Д710; см. 1400
- 39 204 *елу* морф. тяжелая гиря, ср. Д776 и знак 16
- 40 204, 206 *елу* ом. морф. возвышенный, превосходный, высший, ср. Д723
- 41 110, 112 *ел* морф. семь, седьмой, ср. Д772
- 42 98 *ор* морф. один, первый
- 43 86, 97 *ор* морф. единственный, единица, единство
- 44 86, 97 *ор* ом. морф. власть
- 45 86, 98 *ор* морф. один, псевдоартикль
- 46 86, 98 *ор* суф. мн. ч.
- 47 210 *оли* морф. шкура, кожа, ср. Д841; ср. шум. *куш* кожа
- 48 210 *оли* ом. морф. река
- 49 293 *оли* морф. небесное светило, светлый, блестящий, великолепный, ср. Д854
- 50 293 *оли* словообразующий суф.
- 51 12 *ка* морф. носильщик, ср. Д1193
- 52 12 *ка* ом. морф. покровитель, хранитель, покровительство, ср. Д1192
- 53 176 *ка* морф. лес, лесной, ср. Д1194
- 54 176 — *ка* ом. суф. мн. ч.
- 55 176 — *ка* ом. суф. дат. пад.
- 56 176 *ка* фон. знак
- 57 176—176 — *ка — ка* фон. ворона, ср. Д1197; накшатра, одна из 7 богинь
- 58 149 *кат* морф. перекресток, ср. Д929
- 59 149 *кат* ом. морф. бог, ср. Д929
- 60 149 *кат* ом. морф. период, время, ср. Д929
- 61 18 *кат* морф. приближаться, встречать, ср. Д1009. Изображение человека с приветственным жестом
- 62 398 *кат* морф. веретено, ср. Д1003
- 63 398 *кат* ом. морф. соединять, соединенный, ср. Д1009
- 64 398 *кат* ом. морф. захватывать, держать
- 65 245—245 *канта* морф. носорог, перен. смельчак, герой, скр. *ганда* — носорог, перен. воин; ТЛ *канта — мирукам (мригам)* носорог, ср. Д986. Изображение пятен на шкуре носорога, см. 1346, 4316
- 66 254 *кар* морф. плуг, ср. Д1084
- 67 254 *кар* ом. морф. черный, темнота, дождь, ср. Д1073
- 68 254 *кар* ом. словообразующий суф.
- 69 49 *кал* морф. нога, ср. Д1238
- 70 49 *кал* ом. морф. ветер, ср. Д1240
- 71 186 *кал* морф. канал, орошение, ср. Д1239
- 72 48—48 *кали* морф. стадо ср. Д1243
- 73 155 *калу* морф. орел, ср. Д1147
- 74 1—1 *кава* морф. близнецы, ср. Д1113
- 75 161 *кава* морф. вилы, ср. Д1113
- 76 161 *кава* ом. морф. власть, ср. Д1114
- 77 134 *кути* морф. шалаш, дом, жилище, ср. Д1379

- 78 177 *куту* морф. трешотка, перен. гром, ср. Д1382
- 79 84 *кур* морф. нога быка, ср. Д1527
- 80 84 *кур* ом. морф. вождь, воин, ср. Д1530, 1541
- 81 326 *кул* морф. нежный лист, росток, ср. Д1787. Изображение листа пипала
- 82 326 *кул* ом. морф. юный, юноша, ср. Д1787; эпитет бога Сканды
- 83 340 *кул* морф. каша, пркр. *кура* вареный рис, ср. Д1592
- 84 340 *кул* ом. морф. буря, ураган, ср. Д1510
- 85 125 *кул* морф. коныто, ср. Д1519
- 86 125 *кул* ом. морф. скопление, ср. Д1595
- 87 125 ом. морф. глава, вождь, ср. ТЛ
- 88 67 *ке* морф. рыба — усац, карп, ср. Д1050, 1620
- 89 67 *ке* ом. морф. красный, ср. Д1607
- 90 40 *кер(сер)* морф. пленник, раб, ср. Д1648. Изображение человека с колodкой на ноге
- 91 40 *кер(сер)* ом. морф. разрушитель, муссон, ср. Д1649, 1650
- 92 230 *ко* морф. гора, ср. Д1811
- 93 230 *ко* ом. морф. царь, бог, ср. Д1810
- 94 129 *кот* морф. мотыга, ср. Д1720
- 95 129 *кот* ом. морф. ливень, ср. Д1713; см. 2861, 2866
- 96 256 *кот* морф. флаг, ср. Д1704
- 97 256 *кот* ом. морф. давать, щедрый, ср. Д1708
- 98 78 *коти* морф. дятел (букв. хохолок), назв. созвездия, ср. Д1704
- 99 201 *коту* морф. дворец
- 100 201 *коту* ом. морф. западный ветер, муссон, ср. Д1827
- 101 215 *кор* морф. верша, накшатра, ср. Д649, 1847
- 102 215 *кор* ом. морф. победа, сила, ср. Д1803
- 103 74 *кола* морф. летучая рыба, ср. Д1856
- 104 74 *кола* ом. морф. красота, украшение, ср. Д1855
- 105 216 *кол* морф. хватать, держать, владеющий, владение, ср. Д1788. Изображение охватывающих рук с плечами
- 106 299 *са* словообразующий суф.
- 107 299 *са* фон. знак
- 108 127 *сат* морф. цеп, молотить, разрушать, муссон, ср. Д1916
- 109 303 (-299—287) *са—ми* фон. проходить, подчинять, губить, ср. Д226
- 110 106 *сай* морф. пять, пятый, ср. Д2318
- 111 96, 106 *сай* ом. морф. делать, хозяин, ср. Д1628, 1683
- 112 108 *сару* морф. шесть, шестой, ср. Д2051
- 113 108 *сару* ом. морф. достойный, превосходный, ср. Д2037
- 114 41 *сал, сел* морф. бегун, начальник, распорядитель, ср. Д2286
- 115 83 *сик* морф. летучая мышь, ср. Д2146, 2144
- 116 83 *сик* ом. морф. давать, дающий, ср. Д355, 2138
- 117 173 *синту* морф. финиковая пальма, пркр. *синди*; ср. Д459
- 118 173 *синту* ом. морф. нести, производить, ноша, груз, ср. Д473
- 119 48 *сир* морф. буйвол, пркр. *сихири* махиши, ср. Д699, 777, 2104. Изображение буйвола (поднятая голова, положение хвоста)
- 120 307 *сил* морф. лук ср. Д2119
- 121 307 *сил* ом. морф. холод, ср. Д2124
- 122 141 *сукка* морф. звезда, ср. Д2175
- 123 141 *сукка* ом. морф. капля, ср. Д2175
- 124 319 *сур* морф. ракушка, ср. Д2211
- 125 319 *сур* ом. морф. вихрь, ср. Д2209, 2211, 2223, 2238
- 126 323 *сул* морф. лист, ср. Д2223
- 127 323 *сул* ом. морф. бродить, странствовать, блуждать, ср. Д2223
- 128 323 *сул* ом. морф. поворот, сезон, время, ср. Д2258; см. этот знак на шее тура в группе штандарт-тур
- 129 53 *нанту* морф. краб, ср. Д2362 там. *нанту*, ка. *еги*, кол. *енде*
- 130 53 *нанту* ом. морф. править, правитель, ср. Д341 та. *ал* править, *антар* правитель, хозяин
- 131 50 *най*, морф. собака, ср. Д2377, 3022
- 132 137 *так* морф. прибор для добывания огня трением, ср. Д2434
- 133 137 *так* ом. морф. удобное время, благоприятный сезон, ср. Д2435
- 134 138 *так* ом. морф. достойный, благородный, сила, ср. Д2435
- 135 130 *тади, сети* морф. молния, скр. *тадит*; ср. Д2271
- 136 17 *танту, данду* морф. хранитель, букв. палка, посох, жезл, ср. Д2484;

- ср. скр. *да́нда* жезл, символ власти; *да́нда* — *дхара* несущий жезл, эпитет бога Ямы
- 137 258 *там, тамбу, кемпу* морф. медь, пркр. тамба, ср. Д2282; ср. шум. *уру-ду* медь
- 138 258 *там* ом. морф. великий, превосходный, высший, ср. Д2265
- 139 58 *там* морф. черепаха, ср. Д4232
- 140 58 *там* ом. местонимение *сами*, уважительное мн. ч., ср. Д2842
- 141 158 *тен, тен* морф. кокосовая пальма, ср. Д2806
- 142 158, 159 *тен* морф. юг, юго-западный муссон, ср. Д2839
- 143 327 *тенку* морф. деодар, гималайский кедр
- 144 327 *тенку* ом. морф. наполняющий, обильный, ср. Д2843
- 145 409 *тер* морф. колесница, повозка, колесничий, ср. Д2847
- 146 51/5 *тел* морф. скорпион, ср. Д2855
- 147 51/5 *тел* ом. морф. мореплаватель, ср. Д2852; см. 9845
- 148 191 *тотти* морф. кормушка, перен. хлев, загон, ср. Д2868. Изображение кормушки, см. сцены 1318, 1344 и др.
- 149 194 *тонру* морф. появление, ср. Д2942. Изображение фигуры в воротах.
- 150 194 *тонру* ом. морф. помощь, помогающий, ср. Д2710, 2989
- 151 116, 120 *тол* морф. девять, девятый, ср. Д2910
- 152 117 *тол* ом. морф. сияющий, блестящий, ср. Д2763
- 153 104, 105 *нал* морф. четыре, четвертый, ср. Д3024
- 154 95, 104 *нал* ом. морф. хороший, благой, прекрасный, ср. Д2986
- 155 304 *нин* морф. хлеб, ср. Д3039
- 156 304 *нин* ом. морф. разлив, ср. Д3054
- 157 321 *нука?* морф. ярмо, перен. власть, сила, ср. Д3061
- 158 241, 378 *па* морф. половина, ср. Д3154, 3247, 3355
- 159 241, 378 *па* ом. морф. змея, ср. Д3361; см. Ч, XLVIII, 5
- 160 341 *пас* морф. кожаный мешок, ср. Д3644
- 161 341 *пас* ом. морф. молодой, юноша, ср. Д3161, 3248
- 162 178 *пат* морф. борона, ср. Д3183
- 163 178 *пат* ом. морф. создавать, творение, творец, ср. Д3191
- 164 391 *панту* морф. год, годово́й праздник, ср. Д3221, 4230. Символ 6-сезонного года, см. 1383, 2641 шестилучевые фигуры; см. этот знак на шее тура в группе штандарт-тур
- 165 312 *пант, пан, пат* морф. десять, ср. Д3236; ср. шум. 10
- 166 253 *пай* морф. парус, ср. Д3384. Изображение мачты с парусом, иногда со шкотами
- 167 253 *пай* ом. морф. разливаться, разли́в, ср. Д3362
- 168 367 *пар* морф. хлопчатник, ср. Д3280
- 169 367 *пар* ом. морф. простираться, быть полным, ср. Д3255
- 170 310 *пари* морф. очищение, ср. Д3268
- 171 310 *пари* ом. морф. истреблять, ср. Д3267
- 172 56 *пар* морф. смотреть, перен. охранять, охрана, ср. Д3366. Изображение глаз с ресницами
- 173 242 *палли* морф. дом, храм, скр. *палли*; ср. Д3309
- 174 217 *пуна* морф. объятия, борьба, соединение, перен. море — река Инд, ср. Д3423 ма. *пунари* море, океан, скр. *сам—удра*
- 175 298 *пул, хули* морф. тигр, созвездие Льва, ср. Д3532. Изображение полос на боку тигра, см. 2518 и др.
- 176 171 *пер* морф. великий, ср. Д3613; ср. шум. — *гал* великий
- 177 301 *пер* морф. нести, рождать, новорожденный, молодой месяц, ср. Д3622. Изображение молодого месяца
- 178 197/0 *пори* морф. печать, штамп, ср. Д3728; ср. шум. *кисиб* печать; см. 2518
- 179 261, 373 *пол, пол[ту]* морф. солнце, перен. день, время, ср. Д3724
- 180 51 *ма* морф. антилопа, ср. Д3917
- 181 51 *ма* ом. морф. черный, перен. туча, ср. Д3918
- 182 51 *ма* ом. морф. великий, ср. Д3923
- 183 380 *мати* морф. луна, полная луна, ср. Д3839
- 184 245 *ман* морф. земля, ср. Д3817. Изображение поля, разделенного на участки
- 185 245 *ман* ом. морф. уважаемый, почитаемый, достоинство, устроитель, владелец, ср. Д3818, 3825
- 186 245 *ман* ом. морф. светить, сиять, ср. Д3818

- 187 54 *манту* морф. жук, ср. Д4283
- 188 54 *манту* ом. морф. пламя, гнев, гневный, ср. Д2829
- 189 244 *ман* морф. здание, ср. Д3911
- 190 244 *ман* ом. морф. глава, вождь, царь, ср. Д8909
- 191 199/0 *манру* морф. двор, площадка, двор собраний, ср. Д3913
- 192 237 *мар* морф. дерево, ср. Д3856
- 193 280, 277 *ма̄ри* морф. туча, ливень, дождь, ср. Д3948
- 194 252, 249 *мару* морф. запись, ср. Д3904. Изображение дощечки для письма
- 195 252, 249 *мару* ом. морф. второй, следующий, ср. Д3903
- 196 252, 249 *мару* ом. морф. храбрый, воин, герой, титул бога; ср. Д3900
- 197 193, 192 *мал* морф. гора, поросшая лесом, ср. Д3882
- 198 193, 192 *мал* ом. морф. яростный, боец, борец, скр. *малла*; ср. Д3871, 3881
- 199 379 *ма̄л* морф. стручок, фасоль, горох, ср. Д3955; ср. шум. *гүг* фасоль, горох
- 200 379 *ма̄л* ом. морф. сила, главный, основной, ср. Д3870
- 201 287 *ми* морф. небо, небесный, перен. превосходство, ср. Д3966
- 202 287 *ми* ом. морф. словообразующий суф.
- 203 59 *мин* морф. рыба, назв. сезона; ср. Д3999
- 204 59 *мин* ом. морф. звезда, ср. Д3994
- 205 59, 65 *мин* ом. морф. светить, сиять, ср. Д3994
- 206 415 *мили* морф. веревка
- 207 415 *мили* ом. морф. вождь, царь, ср. Д3990
- 208 102 *му* морф. три, третий, ср. Д4147
- 209 102, 89 *му* ом. морф. древний, изначальный, первоначальный, главный, верховный, ср. Д4149
- 210 267 *мук* морф. туча, облако, ср. Д4006
- 211 267 *мук* ом. морф. начало, глава, главенство, ср. Д4003
- 212 284 *мут* морф. облачное небо, туман, мгла, ср. Д4131
- 213 403 *мут* морф. раковина, пркр. *мутта* жемчуг, ср. Д4062
- 214 403 *мут* ом. морф. первый, перен. верховный, главный, основной, царь, бог, ср. Д4053
- 215 403 *мут* ом. морф. крокодил, назв. сезона; ср. Д4055
- 216 205 *мур, мар* морф. рог, ср. Д3864. Изображение рога носорога
- 217 205 *мур, мар* ом. морф. нежный, молодой, прекрасный, эпитет бога; ср. Д4081; ср. Муруган, одно из имен бога Сканды
- 218 214 *мул* морф. гром, перен. барабан, ср. Д4076, 4092.
- 219 154, 396 *мул* морф. игла, ср. Д4098
- 220 154, 396 *мул* ом. морф. губящий, ср. Д4099
- 221 336 *мотту* морф. мешать, взбивать
- 222 336 *мотту* ом. морф. поражающий, разящий, стремительный, перен. козел, ср. Д4102
- 223 336 *мотту* ом. морф. весь, полный, ср. Д4203
- 224 311 *йал* морф. арфа, ст. Д312, 328
- 225 57 *ванту* морф. пчела
- 226 197, 198 *вай* морф. ворота, ср. Д4386
- 227 197, 198 *вай* ом. морф. вздуться, увеличиваться, рост, ср. Д4383
- 228 197, 198 *вай* ом. морф. подходить, соответствовать, превосходить, превосходство, ср. Д4384
- 229 182 *вар* морф. гребень, ср. Д4388
- 230 182 *вар* ом. морф. разлив, ср. Д4334, 4387
- 231 169 *вал* морф. хвост, ср. Д4394
- 232 169 *вал* ом. морф. сила, власть, сильный, могучий, великий, ср. Д4317
- 233 72 *вал* морф. акула, ср. Д4408
- 234 *в ал* ом. морф. блеск, величие, великолепие, ср. Д4406
- 235 28 *вет* морф. лучник, охотник, ср. Д4547
- 236 28 *вет* ом. морф. сухой, засуха, жара, назв. сезона; ср. Д4540
- 237 162, 167 *вен, венту* морф. маргоза, ним, ср. Д4541
- 238 162, 167 *вен, венту* ом. морф. царь, бог, владыка, владычество, ср. Д3635, 4549, 4550
- 239 212 *вел* морф. трезубец, перен. носитель трезубца, ср. Д4555
- 240 190 *вели* морф. ограда, перен. защита, охрана, ср. 4556
- 241 135, 136 *вел* морф. серебро, перен. белый, звезда, планета Венера, ср. Д4524; ср. шум. *ку* серебро
- 242 135, 136 *вел* ом. морф. побеждать, побеждающий, перен. тигр, ср. Д4522

243 45, 328 *вѣл* морф. жертвоприношение, ср. Д4561. Изображение адоранта на одном колене с архаическим круглодонным сосудом в руке, в упрощенном варианте — одного сосуда, см. сцену 2815

244 328 *вѣл* ом. морф. глава, герой, правитель, царь, бог, ср. Д4561, 4562

245 218 *вѣл* ом. морф. (в узком смысле) свадебное жертвоприношение, свадьба, бог свадеб, ср. Д4561, ТЛ *вѣл* бог Кама, Сканда. Знак *вѣл* вписан в знак 217 *пуна* объятия, соединение, употребленный как детерминатив

Восстановление протодравидских слов — самостоятельная область исследования, которой занимаются многие специалисты.

Таблица 7 не приводит алломорфов с чередованием гласных и согласных в пределах морфемы, обусловленных различиями диалектов и морфологии современных дравидских языков. Возможно, что различные диалекты существовали уже в протоиндийском языке.

Многие смешанные и глагольные протоиндийские корни соответствуют субстантивированным причастиям, как и в дравидских языках.

В надписях часто применяется сдваивание различных корней с одинаковым значением, например: *мут венту* — букв. 'царь-царь'; ср. там *карияма́л* — букв. 'черный-черный' и т. д.

Следует отметить, что статистическое распределение протоиндийских слов аналогично распределению в дравидских словарях.

#### PROTO-INDIAN INSCRIPTIONS (TO THE PROBLEM OF THEIR DECIPHERMENT)

The paper briefly reviews the results of the author's studies of Proto-Indian texts carried on for many years. The morpheme-syllabic character of the script has been established; the language of the text has been determined and has been classed with the Dravidian Family; the main grammatical characteristics have been briefly described and a formal linguistic analysis of Proto-Indian texts carried out based upon their comparison (as to morphology and syntax) with Dravidian languages; texts have been grouped according to type of inscription.

The decipherment of Proto-Indian texts has considerably expanded our ideas on various aspects of the culture of India's earliest civilization. Among other things, the paper includes new data on the Proto-Indian calendar and chronology.

The appropriate sections of the paper are illustrated by special tables showing the reading of Proto-Indian texts: «word-forming suffixes», «declension models», «sacrificial inscriptions», «seasonal calendar», «moon houses», «change of power».

The paper carries a small glossary of the Harappa language.

**М. В. Станюкович**

## **ЭПОС И ОБРЯД У ГОРНЫХ НАРОДОВ ФИЛИППИН**

Эпическое творчество филиппинских народов привлекло внимание ученых сравнительно недавно. Основателем его изучения был Г. О. Бейер (1883—1967 гг.), чрезвычайно много сделавший для исследования филиппинской культуры. По предположениям Бейера, эпос следовало искать в первую очередь у народов, наименее затронутых испанским влиянием, а именно у горцев-язычников и у мусульман юга архипелага; у равнинных же христианизированных народов эпические произведения могли сохраниться в лучшем случае в виде осколков, фрагментов. Дальнейшие исследования подтвердили правоту Бейера. Одно за другим были обнаружены эпические произведения и целые эпические циклы, до сих пор широко бытующие у филиппинских моро (мусульман) и у горных племен. Живая эпическая традиция этих народов дает основание ожидать, что будут открыты и другие образцы филиппинской эпики.

Однако уже тот материал, которым наука располагает в настоящее время, достаточно велик и разнообразен, чтобы составить предварительное представление об эпической традиции филиппинцев, ее основных сюжетах, о той роли, которую она играла, а в ряде районов и поныне играет в повседневной жизни народов.

Наибольший интерес представляет эпос горцев архипелага. Равнинные народы под влиянием испанской культуры и в особенности христианства утратили живую эпическую традицию; у моро она сохранилась, но подверглась интенсивному влиянию ислама. Общность религии и некоторые особенности исторического развития южных районов архипелага способствовали многовековым связям моро с другими мусульманскими народами, в первую очередь с населением Индонезии и Малайи. Богатая эпическая традиция этих народов, в свою очередь несущая отпечаток индийской культуры, не могла не оказать существенного воздействия на фольклор их филиппинских единоверцев.

Безусловно, и в эпических произведениях язычников-горцев обнаруживаются следы влияния других народов, однако эти влияния здесь были гораздо слабее.

В литературе уже отмечалось, что в культуре, и в частности в фольклоре, разбросанных по разным островам горных племен существует много сходных черт. Можно полностью согласиться с выводом Б. Б. Парникеля о том, что общность культуры этих «разобщенных резерватов» свидетельствует о «культурной общности населения Филиппин в период, предшествовавший колонизации»<sup>1</sup>. Именно изучение

<sup>1</sup> Парникель Б. Б. Предисловие к кн.: Сказки и мифы народов Филиппин. М., Наука, 1975, с. 9.

этих народов является основным ключом к пониманию древнефилиппинской культуры и исконных черт культуры современных равнинных и южных исламизированных народов архипелага. Как известно, горные народы — потомки так называемых протомалайцев, т. е. первой волны заселения архипелага древними южномонголоидами, которая датируется приблизительно концом III — началом II тыс. до н. э.<sup>2</sup> К. Ю. Мешков придает большое значение этой миграции, считая, что именно она «предопределила дальнейшее этническое развитие»<sup>3</sup>.

Поскольку в нашей стране филиппинские эпические произведения, равно как и посвященные им исследования, еще не публиковались, представляется целесообразным, прежде чем обращаться к анализу обрядовых связей филиппинской эпики, осветить круг источников, а также остановиться на содержании рассматриваемых произведений.

В нашем распоряжении имеются публикации текстов эпических произведений горцев трех основных районов архипелага: ифугао и калинга, живущих на севере острова Лусон, сулод острова Панай, входящего в группу Висайских островов, а также илианонов и багобо острова Минданао. Возможно, за последние годы были опубликованы и эпосы других горных народов Филиппин<sup>4</sup>, однако для нас они остались недоступными.

Несколько слов об истории фиксации рассматриваемых эпосов. В литературе мы находим упоминания о двух эпических традициях ифугао. Произведения, относящиеся к первой из них, обозначаются местным термином *худхуд*, ко второй — местным названием *алим*. Согласно Е. А. Мануэлю<sup>5</sup>, впервые текст худхуда был записан в 1902 г. Впоследствии худхуды фиксировались неоднократно, существуют и многочисленные магнитофонные записи. Все они учтены (на 1968 г.) в прекрасной библиографии Х. С. Конклина<sup>6</sup>. Большая часть этих записей до сих пор не опубликована и хранится в архивах Филиппин и США. Если не считать небольших отрывочных публикаций, худхуды известны нам по изданиям католического священника Фрэнсиса Ламбрехта, который всю свою долгую жизнь проработал среди ифугао, сочетая деятельность миссионера и этнографа. Наряду с Р. Ф. Бартоном Ламбрехт был лучшим знатоком культуры этого народа. Его деятельность не ограничивалась публикацией фольклорных текстов, в том числе и худхудов, которым он посвятил ряд исследований<sup>7</sup>. Ему принадлежат также работы по материальной культуре (жилищу, ткачеству) ифугао, их социальным и семейным отношениям, обычному праву, религии, обширная серия работ по обрядам.

<sup>2</sup> Левтонова Ю. О. История Филиппин. Краткий очерк. М.: Наука, 1979, с. 10.

<sup>3</sup> Мешков К. Ю. Основные этапы этнической истории Филиппин: Автореф. дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. М., 1969, с. 9.

<sup>4</sup> В обзорной работе А. Мануэля (1963 г.) упоминается ряд эпосов, к тому времени уже записанных, но не изданных. Среди них эпосы Биндиан и Кабунийан ибалоев, Бийбийан букиднонов, Улод матигсулуг, Самбала тахавауа, Гуман субанунов. *Manuel E. A. A Survey of Philippine Folk Epics.*— *Asian Folklore Studies*. Tokyo, 1963, v. 22, p. 67—68.

<sup>5</sup> *Manuel E. A. Op. cit.*, p. 19.

<sup>6</sup> *Conklin H. C. Ifugao Bibliography. Bibliography Series № 11.*— *South East Asia Studies*, Yale University, 1968.

<sup>7</sup> См. работы Фр. Ламбрехта: *The Ifugao Sagas of Hudhud.*— *Little Apostle of the Mountain Province, Baguio*, Dec. 1930, v. 7, № 7; Apr. 1932, v. 8, № 11; *The Saga of Aginanga.*— *Ibidem*, 1932—1934; *The Saga of Guminigin and Bugan, His Sister.*— *Ibidem*, 1934; *Ancestors' Knowledge among the Ifugaos and its Importance in the Religious and Social Life of the Tribe.*— *University of Manila Journal of East Asiatic Studies*. Manila, 1954, v. 3, № 4; *Ifugao Epic Story: Hudhud of Aliguyun at Hananga.*— *Ibidem*, 1957, v. 6, № 3—4; *Ifugao Ballads.*— *Ibidem*, 1958, v. 7, № 2; *Ifugao Epic Story.*— *Folklore Studies*, Tokyo, 1960, v. 19; *Ifugao Hudhud Literature.*— *Saint Louis Quarterly, Baguio*, 1965, v. 3, № 2—4; *The Hudhud of Dinulawan and Bugan at Gonhadan.*— *Ibidem*, 1967, v. 5, № 3—4.



Тексты алимов ифугао не опубликованы, хотя, согласно свидетельствам Мануэля и Конклина<sup>8</sup>, они частично записаны и переведены на английский язык. Краткие упоминания об этом эпосе содержатся в работах Бартона, Ламбрехта и Мануэля.

В числе ритуальных текстов ифугао — *абуваб*, опубликованных Бартоном, есть два крупных поэтических текста<sup>9</sup>, жанровая принадлежность которых, на наш взгляд, может быть определена как мифологический эпос.

Тексты *уллалимов* — эпических произведений калинга — были опубликованы совсем недавно<sup>10</sup> Ламбрехтом совместно с Фр. Биллье, католическим священником, работающим в субпровинции Калинга.

Первым эпос «Лабав Донггон» обнаружил в 1966 г. филиппинский ученый Хокана Ланда<sup>11</sup>, через год записавший его в Ламбунао, на о. Панай. Население Ламбунао уже в значительной степени христианизировано, однако певец эпоса был родом из горного языческого района. Вскоре Ланда выяснил, что записанный им эпос представляет лишь небольшую часть обширного эпического цикла «Хинилавод», бытующего у горных сулод. Вторично «Лабав Донггон» был записан 16 лет спустя от того же сказителя филиппинской фольклористкой Э. И. Нунес, которая пока не опубликовала зафиксированный ею текст, но посвятила ему ряд исследований. Кроме работы, вышедшей в свет в филиппинском журнале<sup>12</sup>, в нашем распоряжении имеются рукописи двух статей Нунес, любезно предоставленных нам автором: «Лабав Донггон: образ героя» («Labaw Donggon: the Figure of the Hero», p. 1—26) и «Устное исполнение некоторых традиционных повествовательных произведений» («Oral Performances in Some Traditional Narratives», p. 1—8).

Первые упоминания об «Агью» илианонов содержатся в работе Ф. К. Коула<sup>13</sup>, однако нашел и опубликовал этот эпос, а также «Туванг» багобо Е. А. Мануэль. Эти эпические сказания он записал в 50-х годах нашего века и вскоре частично издал<sup>14</sup>.

Все перечисленные публикации содержат текст на языке оригинала, записанный в латинской транскрипции, подстрочный перевод на английский язык, комментарий и обширное введение, где характеризуются основные особенности произведения и дается более или менее подробное этнографическое описание данного народа.

Известные нам эпосы филиппинских горцев — произведения песенного склада; их объем колеблется от нескольких сот до нескольких тысяч строк. Вся совокупность эпических памятников каждой данной традиции объединяется общностью тем, сюжетов, героев, а также ритмикой, особым поэтическим языком и способом исполнения.

Основная сюжетная тема большинства художков — добывание героем жены, обычно принимающее характер богатырского сватовства. Другие сюжетные темы — поиски героиней своего суженого, муж на свадьбе своей жены — обычно контаминированы с первой. Связующим звеном между ними служит богатырство героини, ее помощь брату в

<sup>8</sup> См.: Manuel E. A. Op. cit., p. 68; Conklin H. C. Op. cit.

<sup>9</sup> Barton R. F. The Mythology of the Ifugaos.—Memoirs of the American Folklore Society, Philadelphia, 1955, v. 46, p. 46—96

<sup>10</sup> Billiet Fr., Lambrecht Fr. Studies on Kalinga Ullalim and Ifugao Orthography. Baguio: The Catholic School Press, 1970.

<sup>11</sup> Landa J. The Epic of Labaw Donggon.—Philippine Social Sciences and Humanities Review, March, 1964, v. XXIX.

<sup>12</sup> Nunes E. H. Some Epic Laws of Labaw Donggon. A Study in Structure. Unitas, 1972.

<sup>13</sup> Cole F.-C. The Bukidnon of Mindanao.—Chicago Natural History Museum, 1956.

<sup>14</sup> Manuel E. A. Agyu: the Ilianon Epic of Mindanao. Manila: University of Santa Tomas, 1969; idem. The Maiden of Buhong Sky.—Philippine Social Sciences and Humanities Review, Dec. 1957, XXIV.

добывании жены. Столь широко распространенная в мировой эпике тема, как кровная месть, также подчинена в худхудах главной теме. В числе наиболее распространенных мотивов можно назвать чудесное рождение и богатырское детство героя, битву двух равных по силе богатырей, борьбу богатыря с соперником, похищение невесты богатырем или его соперником, взаимопомощь богатырей, изгнание богатырем своей недостойной жены. Круг действующих лиц худхудов очень невелик. Во всех известных нам текстах можно выделить следующие основные типажи: богатырь, его суженая, богатырская дева, соперник богатыря, недостойная жена богатыря. Все эти персонажи имеют стойкие характеристики, общие во всех произведениях.

Мифологический эпос ифугао известен нам лишь по двум образцам. Первый текст («Непорочное зачатие») повествует о чудесном рождении героя от земной женщины и бога, живущего в небесном мире, его богатырском детстве, о том, как с помощью магической силы, полученной от отца, герой убивает своих врагов. Во втором тексте («Обезглавивший себя») говорится о победе героя над врагами, достигнутой с помощью чудовища — безголового существа, живущего в подземном мире. Сопоставление приводит нас к выводу, что в некоторых отношениях эти тексты ближе к уллалимам калинга, нежели к худхудам. Это касается как формы (весьма строгой и сложной в худхудах, более свободной и простой в мифологическом эпосе и уллалимах), так и содержания. Главное, что объединяет эти тексты, — их мифологичность. Во всех известных нам худхудах действие происходит в земном мире, в то время две другие эпические традиции содержат описания путешествий героев в небесный и подземный миры, вверх и вниз по течению Мировой реки. Более широк и круг действующих лиц: это не только люди, но и боги, полубоги, великаны, чудовища, драконы.

Героическое сватовство, составляющее основу сюжета большинства худхудов, занимает видное положение и в уллалимах. В способах разработки этой темы, в отдельных мотивах в обоих эпосах обнаруживается ряд параллелей. Приведем лишь один пример. Характерной особенностью худхудов является празднование двух свадеб в конце повествования. Существует несколько путей, приводящих сюжет к подобному завершению. Один из них мы видим в худхуде «Алигуйун, которого раздражало шуршание пальмы в Аладугене»: герой отдает свою сестру в жены бывшему сопернику. Так же оканчиваются и обе версии уллалима «Героические подвиги Банны». Однако есть и различия, смещения акцентов в повествованиях. Так, в худхудах в центре внимания стоят воинские столкновения между соперниками (иногда им могут помогать ближайшие родственники), всегда кончающиеся бескровно: побежденных не убивают. В известных нам уллалимах также встречаются бескровные столкновения между соперниками. Однако на первом плане здесь, как и в мифологическом эпосе ифугао, кровопролитные битвы, в ходе которых герой уничтожает не только врага, но и все мужское население данной области, вплоть до младенцев. В уллалимах эти битвы носят характер брачных испытаний.

При рассмотрении эпики ифугао и калинга необходимо учитывать, что культура этих народов, как и других горцев северного Лусона, восходит в прошлом к единому источнику. Помимо этого мифологический эпос ифугао и уллалимы калинга объединяет типологическая близость, а также, по-видимому, обрядовое применение, о котором речь пойдет дальше.

Из эпической традиции сулод нам, как уже было сказано, известен лишь текст песни под названием «Лабав Донггон». Типовой сюжетной осью ее также служит героическое сватовство. Основное место действия — небесный и подземный миры. Главный персонаж — Лабав

Донггон, сын богини,— в отличие от героев худхудов и уллалимов не ограничивается одной женой и отправляется на поиски все новых и новых суженых. Основным антагонистом Лабава Донггона является Сарагнайан — Хранитель света, живущий в подземном мире, существо мифологическое. В эпической битве за жену Сарагнайана, которая длится много лет, герой терпит поражение и подвергается унижительному плену в свинарнике. Выручают его сыновья от первых двух жен, которые еще младенцами отправляются на поиски отца. Обладая магическими чарами, превосходящими магию Сарагнайана, эти младенцы «с необрезанной пуповиной» убивают сначала дикого вепря, в сердце которого заключена жизнь Хранителя света, а затем и его самого вкупе с огромным числом слуг-духов. Лабава Донггона, спрятавшегося от стыда, сыновья (по другой версии — братья) обнаруживают почти мертвым, но его жены с помощью магии возвращают его к жизни. Герой женится на вдове Сарагнайана и совершает новые подвиги.

Некоторые мотивы этого эпоса, а также упоминающиеся в тексте имена заставляют предполагать влияние индийской эпической традиции.

В «Туваанге» — эпическом цикле багобо — основу сюжета, судя по имеющимся образцам<sup>15</sup>, составляют подвиги эпического героя Туваанга, который благодаря своей воинской доблести, магической силе, помощи богов побеждает своих соперников в борьбе за право взять в жены красавицу. Его избранницей может быть как земная женщина, так и богиня. В кровопролитных сражениях Туваанг сокрушает непобедимых великанов и их воинство. Его магии подвластны стихии и природные явления: огонь, молния, радуга. Туваанг выступает не только как борец за создание собственной семьи, но и как предводитель и защитник своего племени. Так, в песне «Девушка неба Бухонг» после битвы, в которой герой и его соратники терпят поражение, Туваанг воскрешает соплеменников и ведет их на новое место жительства в один из небесных миров, где нет смерти.

Еще сильнее выражены черты племенных вождей у героев илианонского эпоса «Агью» — предводителя племени Агью и его родственников. Особенно ярко очерчена фигура Танагьява — малолетнего сына Агью, побеждающего полчища завоевателей. Он получает ряд брачных предложений от дочерей спасенных им вождей; последнее из этих предложений он принимает благодаря настоячивости девушки, которая покидает родную деревню и сопровождает суженого в его странствиях. Когда Танагьяв женится, отец передает ему власть над своим народом. В эпосе присутствуют элементы мифологического плана, к которым относится, например, мотив вознесения на небо жены одного из братьев Агью. Илианонский эпос, как и произведения ифугао, содержит множество местных реалий, включая описание хозяйственных занятий населения (возделывание риса, собирание пчелиного меда и воска) и даже деталей местного ландшафта. В то же время в «Агью» присутствуют черты эпического «историзма». В эпосе отразились реально существовавшие торговые контакты илианонов с соседними этническими группами и, что особенно важно, процесс оттеснения языческих племен на Минданао в глубинные горные районы более развитыми исламизированными народами. С этой точки зрения большой интерес представляют начальные эпизоды: Агью и его племя вынуждены бежать в горы от гнева мусульманского *дато* (вождя). В соответствии с эпическими законами преследователи побеждены хитроумием и воинской доблестью Агью, однако — и в этом мы видим пре-

<sup>15</sup> Помимо уже упомянутой песни «Девушка неба Бухонг» нам известно краткое содержание песни «Туваанг приходит на свадьбу», опубликованное в работе: Manuel E. A. A Survey of Philippine Folk Epics, p. 32—33.

ломление в эпосе реальной действительности — победители оставляют свое новое убежище и двигаются дальше в горы.

В целом эпическая традиция филиппинских горцев-язычников характеризуется наличием местных фольклорных корней; в ней отразились основные занятия создавших ее народов, их быт, обычаи и обряды, мифологические и магические представления. Несколько в стороне от других стоит «Лабав Донггон», сулод, испытавший, по-видимому, сильное иноэтническое влияние<sup>16</sup>. Для всех описанных произведений свойственны такие традиционные эпические сюжеты, как чудесное рождение и богатырское детство героя, героическое сватовство, борьба с чудовищами, великанами, хозяевами стихий. Эпические герои свободно переходят из земного мира в небесный и подземный, владеют магической силой и волшебными предметами-помощниками, пользуются содействием духов и богов, зачастую вступают с ними в брак и не боятся бросать им вызов. Герои всех этих произведений мыслятся исполнителями и слушателями как предки, до сих пор активно влияющие на их жизнь. Можно предположить, что наиболее ранний в типологическом отношении этап развития филиппинской эпики представлен мифологическим эпосом ифугао и уллалимами калинга. Следующий этап — переход от мифологического эпоса к героическому — представлен художами ифугао. Эпическое творчество горных народов Минданао отражает более позднюю ступень развития, приближаясь по ряду показателей к классическому героическому эпосу.

Для изучения филиппинской эпики очень важна линия сопоставления эпос — магия — обряд. Как отметил Б. Н. Путилов, «Соотносить историко-фольклорный процесс надо не с литературой, не с другими формами индивидуального творчества, а с различными формами и сторонами народной жизни, этносоциальных и этнокультурных процессов, с движением народной культуры в целом»<sup>17</sup>. Одной из ключевых задач для определения степени архаичности филиппинских эпосов является, как нам кажется, анализ их обрядовых связей. Подобное исследование может представить и определенный теоретический интерес в плане изучения форм обрядового функционирования эпоса.

Сведения о времени исполнения филиппинских эпических произведений и, следовательно, об их функции, которая и определяет время исполнения, разбросаны в отдельных работах, в основном в предисловиях к публикуемым текстам. Нам известны лишь две попытки собрать воедино этот материал. Первая сделана в разделе «Мотивировка» фундаментального труда Мануэля «Обзор филиппинских эпосов»<sup>18</sup>. Автор приводит выдержки из различных работ, а также свои собственные наблюдения (относительно минданаосских эпосов) и приходит к выводу, что для исполнителей и слушателей, особенно среди горных народов, эпос связан с магией и религиозными верованиями. Другой работой, содержащей краткую сводку по интересующему нас вопросу, является уже упомянутая выше неопубликованная статья Нунес, посвященная особенностям устного воспроизведения эпоса (проблема исполнитель — творец). Попробуем вслед за Мануэлем и Нунес собрать и суммировать имеющиеся в литературе сведения. Помимо их работ и ряда публикаций, использованных ими, в нашем распоряжении имеются также издания, не учтенные этими авторами<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Некоторые исследователи предполагают присутствие индийского влияния и в эпосе багобо. См. напр.: *Benedict L. W. A Study of Bagobo Ceremonial, Magic and Myth.* — *Annals of New York Academy of Sciences*, N. Y., 1961, v. 25.

<sup>17</sup> Путилов Б. Н. Историко-фольклорный процесс и эстетика фольклора. — В кн.: *Проблемы фольклора*. М.: Наука, 1975, с. 13.

<sup>18</sup> *Manuel E. A., A Survey of Philippine Folk Epics*, p. 53—57.

<sup>19</sup> В «Обзоре...» Мануэля, в частности, не могли быть учтены вышедшие в свет позже этой работы публикации Ланды (Op. cit.), Биллье и Ламбрехта (Op. cit.) и его соб-

По свидетельству Фр. Ламбрехта, худхуды ифугао исполняются лишь в трех строго определенных случаях: во время прополки рисовых полей, сбора урожая риса, во время ночных бдений при покойнике<sup>20</sup>. Столь строгая регламентация времени исполнения, свидетельствует, на наш взгляд, против тезиса Ламбрехта о «чисто светском», внеритуальном характере худхудов. Показателен и сам выбор ситуаций. Это важнейшие этапы аграрного цикла, связанного с ведущей сельскохозяйственной культурой — рисом, с которым у местного населения, издревле занимающегося земледелием, связаны многочисленные религиозно-магические представления, а также похоронный обряд. Носителями этой эпической традиции являются женщины: «как правило, мужчины не могут их петь и часто не понимают их толком»<sup>21</sup>. Последнее объясняется значительным отличием лексики худхудов от современного разговорного языка ифугао.

Пение происходит без музыкального сопровождения. Начинает солистка, обычно пожилая женщина, называемая *мунхав-э* (слово представляет собой субстантивированный глагол, состоящий из префикса активного залога *мун-* и корня *хав-э*, который Ламбрехт переводит как «начало, предполагающее продолжение»<sup>22</sup>, — и может быть переведено русским термином «запевала»). По знаку запевалы, которым служит изменение темпа пения — с модерато на адажио, мотив подхватывают остальные женщины, называемые *мунхухуд* (термин образован по той же модели, что и *мунхав-э*, от основы *худхуд* — «повествование о случившемся») <sup>23</sup>, в темпе адажио. Последние два слога *мунхухуд* поют очень медленно, что служит для солистки знаком окончания партии хора. Запевала поет очень низким голосом, хор — на два-три тона выше. В смысловом отношении партии распределяются следующим образом: на долю солистки приходится вся нарративная часть повествования, а на долю хора — «общие места»: развернутые имена героев, типические описания местности и отдельных предметов. Композиционной основой худхуда является терцина. Первая и вторая строка начинаются партией запевалы, подхватываемой хором, третью исполняет только хор. Каждая последующая строфа по мелодии повторяет предыдущую.

Большой интерес для понимания роли этого эпоса представляет рассказ, называемый Ламбрехтом мифом о происхождении худхудов. Согласно кианганской версии этого мифа, женщинам, собиравшим урожай риса и певшим худхуд о Пумбакхайоне, внезапно явился сам этот герой. Он научил женщин худхудам о других героях-предках и исчез. Все видевшие его упали мертвыми; в живых остались лишь две девушки, работавшие на боковых террасах, откуда Пумбакхайона не было видно. Они и передали новые худхуды потомкам. Строго говоря, это повествование нельзя назвать мифом о происхождении худхудов, ибо в нем ясно говорится, что речь идет лишь о происхождении новой, ставшей впоследствии основной, их группы. Вопреки утверждениям Ламбрехта о том, что ифугао не считают свои худхуды достоверными, это повествование подтверждает, что, с точки зрения ифугао, в эпосе говорится о подлинных деяниях их предков. Учитывая огромную роль культа предков в верованиях ифугао, а также тот факт, что предков — персонажей худхудов шаманы вызывают во время камланий, трудно усомниться в сакральном характере этих повествований. Добавим также, что есть основания предполагать существование связи этого

своем издании эпоса «Агью». Не учитывает он и мифологический эпос ифугао. В статье Нунес не учтены работы по эпике ифугао и калинга.

<sup>20</sup> Lambrecht Fr. Hudhud of Dinulawan and Bugan at Gonhadan, p. 286.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

эпоса именно с женской аграрной обрядностью и с женским шаманизмом. Имея ярко выраженный обрядовый характер, худхуды одновременно являются и трудовыми песнями, исполняемыми в ходе сельскохозяйственных работ.

В отличие от худхудов, которые в литературе именуется «светским» эпосом, алимы ифугао исследователи называют эпосом «религиозным», объясняя характером эпоса более ограниченное число исполнителей. Алимы принадлежат к мужской эпической традиции, их исполняют мужчины-шаманы. Сведения об этом эпическом цикле очень скудны. Известно, однако, что алимы поются в ходе обряда *покол*, который проводится в ночь накануне сбора урожая, а также во время ночных бдений при покойнике<sup>24</sup>, т. е. входят в состав аграрной и похоронной обрядности.

Кроме того, обнаруживается связь как худхудов, так и алимов с социально дифференцирующей обрядностью. По свидетельству Бартона<sup>25</sup>, они исполняются на престижных празднествах — *уйауй*, знаменующих принадлежность устроителя праздника к высшему слою общества — группе *кадангйангов*; на похоронных бдениях их поют лишь в том случае, если покойник был кадангйангом; обряд *покол*, во время которого исполняются алимы, совершают только кадангйанги. Не имея возможности остановиться здесь подробнее на этом вопросе, скажем лишь, что, на наш взгляд, приуроченность исполнения этих эпических произведений к престижной обрядности является поздней и вторичной. Вероятно, именно с процессом монополизации некоторой части древней аграрной и похоронной обрядности высшим социальным слоем общества связано и наблюдающееся в последнее время приобщение мужчин к исполнению худхудов<sup>26</sup>.

Мифологический эпос ифугао является чисто ритуальным текстом. Он исполняется во время камлания, совершаемого накануне отправления воинов на «охоту за головами», с целью обеспечить победу над врагом<sup>27</sup>.

Уллалимы калинга поет один исполнитель, без хора, и, по-видимому, без музыкального сопровождения. Как отмечают публикаторы<sup>28</sup>, сольный характер пения дает сказителю (*мансав-э* или *мануллалим*) большую свободу импровизации по сравнению с певцами худхудов, которых сдерживает ограниченный набор общих мест, известных хору. Поэтому тексты уллалимов строятся по менее жестким канонам и более вариативны по сравнению с худхудами. Основой уллалима является строфа, состоящая обычно из пяти—семи строк. Текст ритмизован и снабжен сквозной рифмой (*онто*), в основном на гласный *а*. Повествование может прерываться прозаическими вставками (*сукна*).

По словам Биллье и Ламбрехта, уллалимы калинга исполняются во время «праздничных и увеселительных сборищ и собраний (по поводу) мирных соглашений»<sup>29</sup>. Авторы характеризуют этот эпос как «внеритуальный»<sup>30</sup>. Как и в случае с худхудами, мы не разделяем этого убеждения. На наш взгляд, исполнение уллалимов на «сборищах по поводу мирных соглашений» носит именно обрядовый характер. Практика мир-

<sup>24</sup> Barton R. F. The Religion of the Ifugaos.— American Anthropologist, N. S. Menasha: American Anthropological Association, October, 1946, v. 48, № 4, pt. 2, p. 114, 178; Manuel E. A. Agyu: the Ilianon Epic of Mindanao, p. 86.

<sup>25</sup> Barton R. F. Op. cit., p. 133. См. также: Fürer-Haimendorf Ch. von. Notes on Feast of Merit among the Ifugaos of Luzon — Ethnos, 1975, №№ 1—4, pp. 64—72.

<sup>26</sup> Barton R. F. Op. cit. p. 166; Lambrecht Fr. Hudhud of Dinulawan and Bugan at Gonhadan, p. 286.

<sup>27</sup> Barton R. F. The Mythology of the Ifugaos, p. 46, 79.

<sup>28</sup> Billiet Fr., Lambrecht Fr. Op. cit., p. 60.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 1—2.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 3.

ных соглашений, возникшая не позже XIX в. и положившая конец кровной вражде среди калинга, впитала в себя многие элементы обрядов, связанных с «охотой за головами». Этапы заключения мирного соглашения подробно описаны в работе Бартон «Калинга, их социальные институты и обычное право»<sup>31</sup>. Заключению постоянного мирного пакта предшествовал период «временного» или «пробного» перемирия; далее следовал основной обряд, сопровождаемый празднеством, на котором присутствовало без малого все население заключающих соглашение регионов. В дальнейшем мирное соглашение периодически подтверждалось подобными празднествами, проводимыми поочередно то в одном, то в другом регионе.

Можно предположить, что с введением системы мирных пактов пение уллалимов в числе других обрядовых действий было перенесено из ритуального комплекса, связанного с «охотой за головами», в обряды мирных соглашений, которые даже у Биллье и Ламбрехта названы «сакральными»<sup>32</sup>. В связи с этим тексты эпических произведений претерпели некоторые изменения. Ф. Ликси-Эспино, автор популярной статьи<sup>33</sup>, написанной на основе неизвестных нам работ Биллье и Ламбрехта «Уллалим I» и «Уллалим II» (библиографические данные отсутствуют), отмечает, что современные сказатели стараются «притушить яркие краски свирепости и героизма, так как есть опасность, что снова возродится старый обычай „охоты за головами“»<sup>34</sup>. Результатом этой переориентировки стало, по-видимому, появление в уллалимах мотивов осуждения (иногда самоосуждения) героев, совершающих массовые убийства. Эти мотивы присутствуют в текстах, и особенно в прозаических вставках-пояснениях (сукна). Другим подтверждением сказанного является, на наш взгляд, типологически сходный процесс у илианонов Минданао, о котором будет сказано несколько позже.

Мы также не считаем показателем внеритуальности уллалимов их исполнение на «праздничных и увеселительных сборищах». Непревзойденная до сих пор работа Бартон по этнографии калинга<sup>35</sup> свидетельствует о том, что этот народ, так же как его соседи ифугао, находится на той стадии культуры, когда верования и магические представления пронизывают все сферы жизни и, следовательно, не оставляют места для «чистой развлекательности». Это дает нам основание полагать, что упомянутые «сборища» устраивались не просто для развлечения, а в связи с каким-либо важным для семьи или общины событием.

Таким образом, с нашей точки зрения, исполнение уллалимов носит в основном обрядовый характер и генетически связано в первую очередь с ритуально-магическим комплексом «охоты за головами».

«Лабав Донггон» сулод о. Панай исполняется во время вспашки полей, сбора урожая, празднеств по случаю крещения ребенка, сватовства, свадьбы, ночных бдений при покойнике; кроме того, эпос поют по вечерам «на посиделках» и во время различных празднеств в *баррио* (деревне).

В районе распространения эпоса есть несколько исполнителей. Лучший из них — Уланг Удиг, информатор Ланды и Нунес — шаман (*байлан*), который «научился эпосу, так же как и своей профессии — байлан, — от своего деда, а позже — от дяди»<sup>36</sup>. Нунес также отмечает, что Уланг Удиг знает эпос лучше других сказителей потому, что, будучи шаманом, чаще исполняет его<sup>37</sup>. Сам Уланг Удиг ясно осознает сак-

<sup>31</sup> Barton R. F. The Kalingas, their Institutions and Law. Chicago, 1949.

<sup>32</sup> Billiet Fr., Lambrecht Fr. Op. cit., p. 47.

<sup>33</sup> Licsi-Espino F. Jr. Sulyap sa Kalingga Ngayon. Sagisag, Manila, Agosto 1975, p. 50.

<sup>34</sup> Licsi-Espino F. Jr. Op. cit., p. 49.

<sup>35</sup> Barton R. F. The Kalingas, their Institutions and Law.

<sup>36</sup> Landa J. Op. cit., p. 5.

<sup>37</sup> Nunes E. H. Op. cit., p. 20.

ральность эпоса. Об этом свидетельствуют наблюдения Ланды: «Прежде чем исполнять для меня эпос, Уланг Удиг совершил обряд, в ходе которого он общался с духами и просил, чтобы они разрешили ему спеть священные части эпоса. Его просьба была удовлетворена, и исполнение состоялось; в ином случае, как он объяснил, он не стал бы петь. Однако... старик намеренно опустил некоторые священные части, потому что боялся, что духи передумают... и навлекут несчастья не только на него, но и на всю семью»<sup>38</sup>.

Петь «Лабав Донггон», как отмечает Ланда, может и мужчина, и женщина. Манера исполнения зависит от ситуации. Часто поют не весь эпос полностью, а лишь те его части, которые соответствуют характеру проводимого обряда. Ланда выделяет три основных способа исполнения<sup>39</sup>: отрывистое выкрикивание текста короткими порциями «в религиозных обрядах» (видимо, имеются в виду камлания); быстрое монотонное исполнение очень высоким голосом «во время особых общественных событий», в число которых он включает, например, сватовство; пение с разнообразными интонациями, выбор которых зависит от содержания текста, — в тех случаях, когда эпос поется (на этот раз полностью) «как произведение устной литературы». В последнем случае исполнение начинается, как правило, вечером, после ужина. Собравшиеся просят сказителя спеть. После долгих уговоров исполнитель, если это женщина, садится в гамак и поет, раскачиваясь: певец-мужчина обычно садится у стены дома. Во время пения сказитель аккомпанирует себе на музыкальном инструменте *агонг*, может жестикулировать. Текст повествования делится на строфы, в которых первая строка поется с повышающейся интонацией, а заключительная — с понижающейся. Слушатели ведут себя непринужденно. Старики курят трубки и пьют кокосовое вино. Все присутствующие, включая женщин и детей, живо реагируют на повествование, сказитель порой прерывает пение и отвечает им.

Исполнение эпоса у сулод может иметь как ритуально-магическую, так и преимущественно эстетическую функцию. Появление последней, возможно, связано со сравнительно давней христианизацией сулод, в ходе которой языческая обрядность, сосуществуя с католической, претерпела некоторые изменения. Нам представляется, однако, что для эпоса сулод, так же как и для вышеописанной эпик, определяющими являются обрядовые связи.

«Агью» илианонов может исполняться только ночью и лишь в следующих случаях: перед началом сезона расчистки полей, после обряда *патаан то каманга* — «кормления точильного камня» (считается, что этот обряд наделяет орудия обработки полей — лезвия и оселки — магической силой); вечером накануне сбора урожая риса, что, по мнению Мануэля, в данном случае связано с представлением о *пинипи* — молодом рисе как подателе жизни — *life-giver* (об этом говорится и в эпосе); на свадьбе — «для развлечений»; во время ночных бдений при покойнике; при посещении селения гостями, перед их отъездом<sup>40</sup>. Прежде, когда была распространена кровная вражда, эпос исполнялся вечером накануне выступления в поход: считалось, что это принесет воинам победу над врагом. Можно предположить, что современное исполнение «Агью» во время приезда гостей, т. е. представителей неродственных, в прошлом, возможно, враждебных групп (события, аналогичного взаимным посещениям, подтверждающие мирное соглашение у калинга), является именно отражением связи этого эпоса с «охотой за головами».

Перед началом основного текста сказитель поет *памара* — обращение к духам. Текст «Агью» — стихотворный, в основе его лежит семи-

<sup>38</sup> Landa J. Op. cit., p. 21.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>40</sup> Manuel E. A. Agyu: the Ilianon Epic of Mindanao, p. 92—94.



сложная строка, характерная для старофилиппинской поэзии<sup>41</sup>. Основная форма исполнения — пение, но иногда сказитель переходит на быстрый речитатив.

Мануэль в одной из своих работ говорит, что «Туваанг» багобо исполняется в тех же случаях, что у ифугао и сулод, а также для развлечения<sup>42</sup>, а в другой работе — тогда же, когда и эпос илианонов<sup>43</sup>. В отличие от «Агью», один и тот же текст которого исполняется в различных случаях («у илианонского певца нет выбора»), «Туваанг» представляет собой обширный эпический цикл, из которого избираются тексты, наиболее соответствующие данному случаю<sup>44</sup>.

Эпос «Туваанг» обязательно предваряется вводной песней — *таббай-ано*<sup>45</sup>, состоящей из двух основных частей. Содержание первой части может сильно варьировать в зависимости от личности сказителя, его опыта, сопутствующих обстоятельств. Обычно в ней говорится о самом певце, его любви, мечтах, страданиях. Менее искусный исполнитель может совсем опустить эту часть и начать сразу со второй, всегда содержащей извинения певца перед слушателями за скудость его искусства, жалобы, что он сегодня «не в голосе» и т. д. Затем следует несколько строк, вводящих слушателей в курс событий, о которых пойдет речь. Как уже говорилось, текст эпоса может прерываться. В промежутках сам сказитель или слушатели поют вставные песни, носящие название *онтагон*.

Суммируя все вышеизложенное, нужно отметить, что у горных филиппинцев исполнение эпоса в основном сольное, однако аудитория может (в различной степени у разных народов) принимать в нем участие: опуская реплики (сулод), исполняя вставные песни (багобо), вторя хором пению солистки (ифугао). Происходит это обычно вечером или ночью, хотя есть и исключения (например, дневное пение худхудов при сельскохозяйственных работах).

Можно выделить следующие ситуации, во время которых исполняется эпос: 1) сельскохозяйственный цикл, связанный с культурой риса — расчистка полей, вспашка, прополка, сбор урожая; 2) жизненный цикл — рождение, свадьба, похороны; 3) события, связанные с кровной враждой, «охотой за головами»; 4) престижная обрядность; 5) специальные прослушивания эпоса без видимых практических (ритуально-магических или хозяйственных) целей, имеющие характер развлечения.

Связь с обрядами сельскохозяйственного и жизненного циклов характерна для пяти из семи рассмотренных эпосов: это худхуды и алимы ифугао, «Лабав Донггон» сулод, «Агью» илианонов и «Туваанг» багобо. Связь с кровной враждой прослеживается для мифологического эпоса ифугао, уллалимов калинга и «Агью» илианонов, однако из-за изменений, происшедших в обществе, и прекращения «охоты за головами» эта связь постепенно ослабевает и переносится на обряды мирных соглашений. Худхуды и алимы ифугао приурочены к престижной обрядности. Исполнение «для развлечения» в более или менее чистом виде существует, на наш взгляд, только у сулод (эпос «Лабав Донггон»).

В свою очередь все перечисленные комплексы обрядов объединяет представление о возможности магического воздействия на увеличение плодородия. При этом умножение урожая риса — непосредственная цель сельскохозяйственных обрядов, во время которых исполняется эпос, — мыслится одновременно как средство увеличения воспроизводства человеческого коллектива. Подобные представления, зафиксированные у многих народов Юго-Восточной Азии, широко распространены и

<sup>41</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>42</sup> Manuel E. A. A Survey of Philippine Folk Epics, p. 54—55.

<sup>43</sup> Manuel E. A. Agyu: the Ilianon Epic of Mindanao, p. 94.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Manuel E. A. The Maiden of Buhong Sky, p. 8.

на Филиппинах. Здесь уже упоминалось, что илианоны рассматривают молодой рис как подателя жизни; сходные воззрения имеются также у ифугао и других народов архипелага. Нет необходимости доказывать тесную связь основных обрядов жизненного цикла — родильных, свадебных и особенно похоронных — с магией плодородия. В равной степени общеизвестна и описана для многих народов вера в «охоту за головами» как в средство умножения потомства<sup>46</sup>.

Таким образом, мы видим, что эпические призывания горных народов Филиппин, тесно связанные с культом предков и магией плодородия, полифункциональны и исполняются в ходе различных обрядов (или же само исполнение эпоса носит обрядовый характер), цель которых в первую очередь — магическое умножение человеческого коллектива. Возможно, именно тесная связь с обрядом, свойственная филиппинской эпике, и была причиной исчезновения эпической традиции равнинных народов в процессе их христианизации.

Степень связанности эпической поэзии с обрядом у разных горных народов различна. Наиболее сильна она в эпических произведениях ифугао, исполнение которых всегда носит обрядовый характер.

#### EPIC AND RITUAL AMONG MOUNTAIN TRIBES OF THE PHILIPPINES

The paper gives a brief account of data available about seven folk epics of Philippine pagan mountain tribes: the Ifugao *Hudhud*, *Alim* and a mythological epic; the Kalingga *Ullalim*, the Sulod *Labaw Donggon*, the Bagobo *Tuwaang* and the Ilianon *Agyu*. A preliminary analysis of the epics in the light of historical typology is given.

The main attention is concentrated on the study of the epics' functional connections, their role in ritual practice. All the situations where these epics are performed are connected either with the life cycle, the agricultural cycle, or with head hunting rites. *Hudhud*, *Alim*, *Labaw Donggon*, *Agyu* and *Tuwaang* are all connected with the rites both of the agricultural and the life cycle. Besides this, *Hudhud* and *Alim* appear to be attached to the prestige rites. The mythological epic of the Ifugaos forms a part of the head hunting ritual. In the past, the Kalingga *Ullalim* and the Ilianon *Agyu* were also connected with head hunting rites, but with the disappearance of head hunting practices they became attached to peace-pact ceremonies. Singing epic «for entertainment» in more or less pure form is to be met only among the Sulod.

All the rites with which epic singing is connected are based on a belief in the increase of reproduction by magical means.

<sup>46</sup> См., например: Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М.: Наука, 1978.

Н. А. Томилов

## ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ КОЛЛЕКЦИИ В ОМСКИХ МУЗЕЯХ

Этнографические коллекции в Омске сосредоточены в основном в двух музеях: Омском государственном историческом и литературном музее и Музее археологии и этнографии Омского государственного университета. Кроме того, в Омской области значительные этнографические коллекции имеются в Большереченском и Тарском районных краеведческих музеях, Калачинском народном историко-краеведческом музее и в 14 школьных музеях области.

В 1978 г. исполнилось 100 лет с основания Омского областного краеведческого музея, преобразованного в 1980 г. в Омский государственный исторический и литературный музей (далее — ОГИИЛМ), одного из старейших музеев Сибири (старше его в Западной Сибири только Тобольский музей, открытый в 1870 г.). Своим появлением он обязан Западно-Сибирскому отделу Русского географического общества (далее — ЗСО РГО), учрежденному в 1877 г. в Омске и сыгравшему большую роль в изучении Западной Сибири, Казахстана, Средней Азии и прилегающих районов<sup>1</sup>. Первоначально он назывался музеем Западно-Сибирского отдела РГО и состоял из естественно-географического и этнографического отделов. Уже в первый год в музей поступило более тысячи предметов от Тобольского губернского статистического комитета и членов ЗСО РГО — сибирских исследователей Н. Н. Балкашина, С. И. Гуляева, Н. Г. Казнакова, М. В. Певцова, Г. Н. Потанина, И. Я. Словцова, Н. М. Ядринцева и др., а также этнографические экспонаты со Всемирной выставки 1867 г. в Париже<sup>2</sup>.

В первые десятилетия ЗСО РГО уделял большое внимание этнографической работе: рассылал местной интеллигенции программы сбора материалов, обращался с просьбами присылать экспонаты для краеведческого музея. Начало целенаправленному экспедиционному сбору коллекций было положено Н. М. Ядринцевым, исследователем этнографии сибирских народов, известным общественным деятелем, писателем, который в 1878 г. привез для музея с Алтая первые предметы. Крупный географ и этнограф Г. Н. Потанин в том же году пожертвовал предметы, собранные им в Северо-Западной Монголии, а М. В. Певцов — вещи из Китая. Часть экспонатов для музея приобрел в начале 1880-х годов этнограф А. В. Адрианов, ездивший в Шорию и Хакасию. В 1880 г. Н. К. Хондажевский сдал собранную им во время экспедиции коллек-

<sup>1</sup> Захарова И. В. Этнография в трудах Западно-Сибирского отдела Русского географического общества (1877—1917 гг.) — Уч. зап. Омск. педагогич. ин-та, вып. 45. Вопросы истории Западной Сибири. Омск, 1970, с. 100—124.

<sup>2</sup> Катанаев Г. Е. Отчет Западно-Сибирского отдела Русского географического общества за 1878 год. — Зап. Западно-Сибирского отдела Русского географического общества (далее Зап. ЗСО РГО). Кн. I. Омск, 1879, с. 11—20.

цию предметов быта северных народов Западной Сибири, среди которых были ненецкие пояса, трубка из мамонтовой кости, оленья сбруя, хантыйское платье из крапивного холста и др.<sup>3</sup> В 1883 г. Н. Н. Пантусов подарил музею одежду и предметы домашней утвари узбеков и уйгуров, М. А. Стратилатов — 35 карандашных зарисовок сартов, таджиков, киргизов и евреев Туркестана.

Крупные этнографические коллекции, поступившие в музей в конце XIX — начале XX в., были собраны у русского старообрядческого населения Алтая в Риддерском крае и Змеиногорском уезде (1898 г.) М. Н. Швецовой, написавшей серьезную научную работу о них<sup>4</sup>, а позднее А. Е. Новоселовым (1912—1914 гг.). Большую коллекцию предметов культуры и быта северных алтайцев и шорцев привез в музей в 1899 г. С. П. Швецов, внесший крупный вклад в изучение этнографии народов Сибири. Из дореволюционных поступлений ценными в научном отношении были также коллекции по этнографии хантов и ненцев И. Н. Шухова (1911—1914 гг.) и Н. Г. Кудрина (1916—1917 гг.), эвенкийские коллекции М. М. Масловского и К. М. Рычкова (1909 г.), коллекция предметов шаманского культа разных народов Сибири А. В. Анохина и А. Н. Никифорова (1913 г.).

В 1897 г. в музее ЗСО РГО был создан специальный этнографический отдел, к 1915 г. в нем насчитывалось свыше 800 экспонатов<sup>5</sup>.

До 1897 г. музей лишь изредка открывал двери для массовых посетителей. Первая временная экспозиция для обозрения была создана в помещении ЗСО РГО только в 1883 г., т. е. через пять лет после основания музея<sup>6</sup>. Кроме того, доступ в музей был ограничен, в 1893 г., например, музей был открыт для публики лишь по воскресным дням, в течение года его посетили 539 чел.<sup>7</sup> В 1897 г. для музея было построено специальное деревянное здание, в котором разместились его фонды и экспозиция. Для популяризации этнографических знаний иногда устраивались специальные выставки. Так, в 1898 г. была открыта выставка предметов народного быта русского населения, привезенных М. Н. Швецовой из Риддерского края.

В 1879 г. музей отправил на Антропологическую выставку в Москву коллекцию предметов культуры селькупов и хантов<sup>8</sup>. Затем его экспонаты выставлялись на Сибирско-Уральской научно-промышленной выставке в Екатеринбурге (1887 г.), на Всероссийской Нижегородской выставке (1896 г.), на Всемирной выставке в Париже (1900 г.), Международной выставке костюмов в Петербурге (1902 г.), на Западно-Сибирской выставке в Омске (1911 г.)<sup>9</sup>.

Сведения о работе музея, о новых поступлениях в его фонды постоянно сообщались на страницах «Записок ЗСО РГО» — в основном в отчетах ЗСО РГО. Иногда здесь же давались краткие описания этнографических коллекций и отдельных экспонатов, но специальных публикаций, посвященных этнографическому фонду музея, до революции не было.

Несмотря на рост коллекций и внимание к музею со стороны видных ученых того времени, материалы, отражающие быт народов Сибири,

<sup>3</sup> Хондажевский Н. К. Зимнее исследование нагорного берега Иртыша от Тобольска до Самарова и северных тундр между Обскою губою и Сургутом. — Зап. ЗСО РГО, кн. II, Омск, 1880, с. 31—32.

<sup>4</sup> Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа. — Зап. ЗСО РГО, кн. XXVI, Омск, 1899, с. 1—92.

<sup>5</sup> Семенов В. Ф. Очерк пятидесятилетней деятельности Западно-Сибирского отдела Государственного Русского географического общества. — Зап. ЗСО РГО, т. XXXIX (Юбилейный). Омск, 1927.

<sup>6</sup> Зап. ЗСО РГО, кн. VI, 1884, с. 3, 8.

<sup>7</sup> Там же, кн. XVI, вып. II—III, 1894, с. 11—12.

<sup>8</sup> Там же, кн. III, 1881, с. 10; Захарова И. В. Указ. раб., с. 102.

<sup>9</sup> Семенов В. Ф. Указ. раб., с. 69—79.



Рис. 1. Омский государственный исторический и литературный музей (далее — ОГИИЛМ)

Казахстана и Средней Азии, были в значительной степени разрознены и далеко не полны. Энергичных мер по созданию полноценных коллекций почти никто не принимал. Часто заведующими и хранителями музея были люди случайные. Инвентарных книг не было еще и в 1892 г.<sup>10</sup> Трудный период переживал Западно-Сибирский отдел РГО и его музей в начале XX в., когда в годы реакции (после поражения революции 1905—1907 гг.) прекратились этнографические работы. Тогда же музей был закрыт для посетителей<sup>11</sup>.

С победой Октябрьской революции и установлением Советской власти в Сибири перед музеем ЗСО РГО открылись новые перспективы. В 1918 г. органами Советской власти ему был передан просторный, бывший генерал-губернаторский дом. В тяжелые дни белогвардейского террора музей выселили из нового помещения и несколько раз переселяли в другие здания, при этом часть ценных экспонатов была разграблена, утеряна и часть документации.

В 1921 г. после разгрома белогвардейцев и иностранных интервентов музей был выделен из состава Западно-Сибирского отдела РГО в самостоятельное государственное учреждение и стал называться Западно-Сибирский краевой музей<sup>12</sup>.

Наступил новый этап в истории собирания этнографических фондов музея<sup>13</sup>, для которого в первую очередь было характерно повышение роли сбора полевых материалов. Так, в 1927—1928 гг. от известного исследователя Сибири И. Н. Шухова поступили экспонаты по этнографии русского населения (в основном материалы по Омской области), в 1927 г. — от художника Е. А. Клодта (коллекция предметов народного искусства русских Черлакского района Омской области), в 1929 г. — от Т. И. Мыльниковой (коллекция культуры и быта русского населения Крутинского района Омской области), в 1957 г. — от А. Г. Беяковой (коллекция различных бытовых предметов населения Омской области). В 1973 г. жительница г. Омска З. В. Артемьева передала в музей предметы быта омского купечества. Значение этой коллекции очень велико, так как в большинстве музеев Сибири, как правило, этнографичес-

<sup>10</sup> Зап. ЗСО РГО, кн. XVI, вып. 1, 1893, с. 16.

<sup>11</sup> Захарова И. В. Указ. раб., с. 119.

<sup>12</sup> Семенов В. Ф. Указ. раб., с. 11, 68.

<sup>13</sup> Мелехин Ф. В. Краткий отчет о деятельности музея за пять лет. — Изв. Гос. Западно-Сибирского музея. № 1. Омск, 1928, с. 121—150.

кие экспонаты, отражающие культуру и быт городского населения, малочисленны.

Из коллекций по другим народам, поступивших в музей в советское время, большой интерес представляют материалы Т. И. Мыльниковой и П. Кикимбаева по народному быту казахов (1927 г.), хантыйские коллекции, собранные Т. П. Белоноговым (1929 г.) и экспедицией Омского краеведческого музея (1938 г.), коллекция предметов культуры и быта барабинских татар Т. И. Мыльниковой (1929 г.). В 1974 г. фонды музея пополнились коллекцией народного искусства венгров, подаренной Омску партийно-правительственной делегацией из области Пешт (Венгрия).

В архиве музея хранятся фотоальбомы с этнографическими материалами Г. Е. Катанаева, А. Пахотина, И. Н. Шухова и др., а также рисунки художника Е. А. Клодта (зарисовки казахских орнаментов), Н. Мамонтова (зарисовки быта казахов), М. А. Стратилатова (типы туркестанцев) и др.

В последние годы интересные коллекции по духовной и материальной культуре русских привезла в музей З. М. Чернова, коллекции по тарским татарам (80 предметов) и телеутам (23 предмета) — участники этнографических экспедиций Омского университета. Летом 1979—1980 гг. научные сотрудники музея собрали во время экспедиции по Омской области этнографические материалы среди русского населения, эстонцев и татар (361 предмет).

Фонды этого, одного из крупнейших, музеев насчитывают в настоящее время свыше 85 тыс. единиц хранения. В их числе произведения прикладного искусства, живописи, графики, скульптуры (свыше 3600 экспонатов), нумизматическая (16700 ед.) и археологическая (свыше 7000 ед.) коллекции, фототека (20500 фотографий), архивный отдел (свыше 8000 документов). Ежегодно музей приобретает 600—800 предметов. В постоянно действующей экспозиции сейчас находится около 6 тыс. экспонатов. Кроме того, музей организует передвижные выставки для сельского населения области.

Этнографический фонд музея состоит более чем из 3,9 тыс. единиц хранения. В нем представлены предметы хозяйства и культуры 28 народов Сибири и сопредельных территорий. Значительную часть (80%) фонда составляют материалы по этнографии народов СССР, остальные предметы характеризуют культуру и быт народов зарубежной Азии, Африки и Европы.

Наиболее крупная коллекция — «Русские». В ней свыше тысячи экспонатов — орудия охоты, рыболовства, земледельческого труда, домашних промыслов (120 ед. хранения), народная одежда (153 ед.), образцы тканей (371 ед.), полотенца, вышивки, скатерти, ковры (123 ед.), предметы домашней утвари (310 ед.) и др.

Особое место в этой коллекции занимают материалы по этнографии казаков Петропавловского уезда Акмолинской области, поступившие в музей от Западно-Сибирского отдела РГО и художника Е. А. Клодта. Среди экспонатов есть свадебная одежда, женские головные уборы (*сепец* — чепец и наколки), шали, мужская шляпа из ковыля, пояса, зипун, образцы домотканого сукна и холста, шерстяные вожжи, украшенные вышивкой, тканевые салфетки и др. Несомненный интерес представляют предметы местной утвари, например коробка из соломы, сумки из рогожи, черпаки из ивовых прутьев; а также детская казачья игрушка «Конь в запряжке» и статуэтки казака и казачки.

В составе экспонатов, отражающих культуру и быт русского старообрядческого населения Алтая (упоминавшиеся дореволюционные коллекции А. Е. Новоселова и М. Н. Швецово́й), — орудия труда, связанные с пчеловодством, и отдельные предметы домашней утвари. Но наибольшую ценность представляют наборы женской и мужской одежды, в том числе погребальной (мужские саван, рубашка, штаны и т. д.),

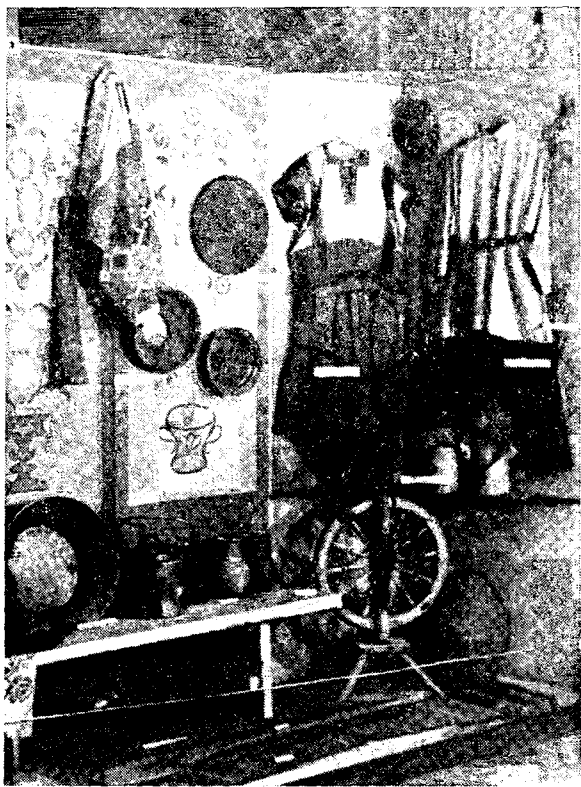


Рис. 2. Часть экспозиции ОГИИЛМ, посвященной традиционной бытовой культуре русского населения Сибири (середина XIX—начало XX в.)

и украшений. Обращают на себя внимание также покрывало невесты, кокошники, платки, пояса, сарафаны, платья, мужские штаны *чамбар* (заимствованы русскими от алтайцев), кафтан, рубашки, орнаментированная попона для лошади, а также рукописная азбука старообрядцев.

Большинство предметов русской коллекции характеризует быт и культуру дореволюционного населения нынешней Омской области. В коллекции широко представлены орудия сельскохозяйственного и ремесленного труда, рыболовства и охоты: однолемешный плуг, серп, цеп, топоры, отвес, рыболовные крючки, удочки, фитиль, иглы и рамка для вязания сетей, сак — сетчатый мешок для вылавливания рыбы, багор, наконечник рогатины и др. Есть в ней и ткацкий станок, прялки, веретена, швейки. Охотничьи лыжи русских бывшего Тарского округа интересны тем, что имеют защитные мешки для ног; лыжи такого типа распространены в Сибири главным образом среди хантов. В этой коллекции много предметов домашнего быта (берестяные табакерки, туески, деревянные курительные трубки, ковши, ступки, ведра, сундуки, шкатулки, колыбель, глиняные горшки и др.) и мебели, преимущественно купеческой. В коллекции много также различных видов одежды (рубашки, сарафаны, халаты, платья, шубы, накидка, полный костюм тамбовской переселенки и др.), головных уборов (женские шапки — сепцы и шамшуры, платки), обуви (бродни, лапти, валенки, сапоги из лыка с кистями и др.), поясов, образцов тканей, украшений, скатертей. Наборы засушенных трав, употреблявшихся в качестве лекарств, заварки вместо чая и красителей; деревянные игрушки и статуэтка крестьянки гусли; орнаментированные части оконных ставней и карнизов дают

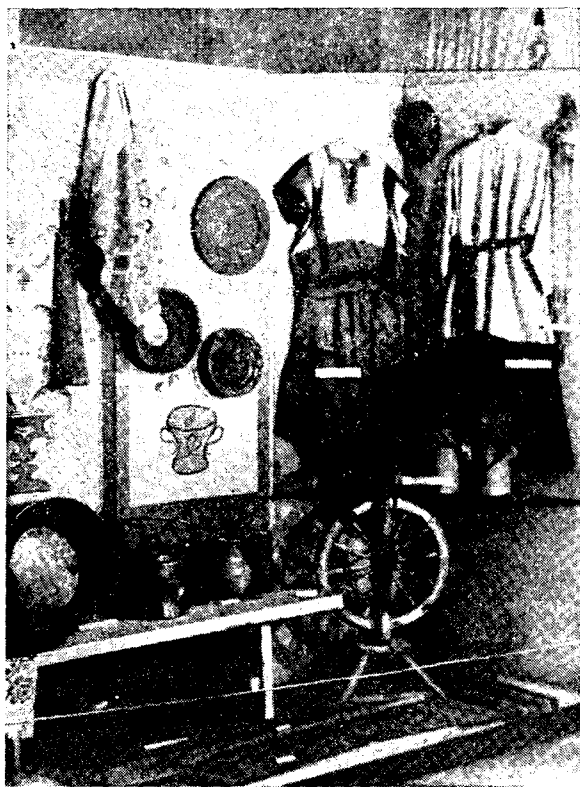


Рис. 2. Часть экспозиции ОГИИЛМ, посвященной традиционнo-бытовой культуре русского населения Сибири (середина XIX—начало XX в.)

и украшений. Обращают на себя внимание также покрывало невесты, кокошники, платки, пояса, сарафаны, платья, мужские штаны *чамбар* (заимствованы русскими от алтайцев), кафтан, рубашки, орнаментированная попона для лошади, а также рукописная азбука старообрядцев.

Большинство предметов русской коллекции характеризует быт и культуру дореволюционного населения нынешней Омской области. В коллекции широко представлены орудия сельскохозяйственного и ремесленного труда, рыболовства и охоты: однолемешный плуг, серп, цеп, топоры, отвес, рыболовные крючки, удочки, фитиль, иглы и рамка для вязания сетей, сак — сетчатый мешок для вылавливания рыбы, багор, наконечник рогатины и др. Есть в ней и ткацкий станок, прялки, веретена, швейки. Охотничьи лыжи русских бывшего Тарского округа интересны тем, что имеют защитные мешки для ног; лыжи такого типа распространены в Сибири главным образом среди хантов. В этой коллекции много предметов домашнего быта (берестяные табакерки, туески, деревянные курительные трубки, ковши, ступки, ведра, сундуки, шкатулки, колыбель, глиняные горшки и др.) и мебели, преимущественно купеческой. В коллекции много также различных видов одежды (рубашки, сарафаны, халаты, платья, шубы, накидки, полный костюм тамбовской переселенки и др.), головных уборов (женские шапки — сещы и шамшуры, платки), обуви (бродни, лапти, валенки, сапоги из лыка с кистями и др.), поясов, образцов тканей, украшений, скатертей. Наборы засушенных трав, употреблявшихся в качестве лекарств, заварки вместо чая и красителей; деревянные игрушки и статуэтка крестьянки, гусли; орнаментированные части оконных ставней и карнизов дают



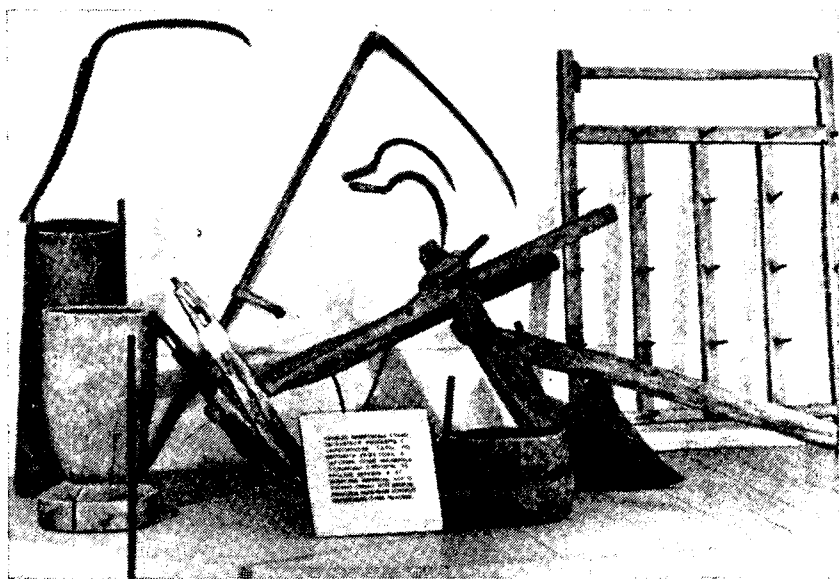


Рис. 3. Орудия сельскохозяйственного труда русских старожилов Сибири (середина XIX — начало XX вв.) — в экспозиции ОГИИЛМ

представление о некоторых сторонах народных знаний и художественного творчества сибиряков.

Относительно полной является также казахская коллекция, насчитывающая около 400 предметов. Большую ее часть составляют орудия труда (лопаты, мотыги, сошники, вилы, грабли, тесла, рыболовный сак, деревянные жернова, принадлежности для охоты с ловчими птицами — кожаные *путцы* для ног птицы, колпачок, бубны, деревянная трещотка и др.), части конской упряжи (седла, уздечки и др.), предметы домашней утвари (деревянные шкатулки с узорными костяными обкладками, кожаные ведра, мешки, деревянные фляжки — торсуки, чашки и футляры для них и др.), модели казахских юрт и мебели, музыкальные инструменты. В музее хранятся также казахский боевой щит, боевые топоры, пики, кожаные ножны, пороховницы, нагайки, арканы, наборы для игры «тогус-кумалак» (доска и шарики), курительные трубки, крышка юрты, обшитая персидским шелком дверь, куклы — изображения мужчин и женщин, образцы ковров, циновки и т. д. Значительная часть казахской коллекции состоит из разных видов одежды (халаты — *шапаньы*, бешметы, камзолы; рубахи, платья, штаны, нагрудники и др.), головных уборов (женские венцы, *сайкуле* — головной убор невесты, *жау-лук* — покрывало на голову, шали, мужские тюбетейки, зимние шапки, детские шапочки и др.), обуви, украшений.

Свыше 200 предметов хранятся в коллекции культуры и быта шорцев, живших по рекам Мрасу, Кондома, Томь, собранной С. П. Швецовым в 1899 г. Среди орудий труда — мотыги, корнекопалка, коса-горбуша, цеп, лоток для провеивания зерна, жернова, охотничья сеть на колонков, острога на рыбу, модель кожемялки, тесла для обработки дерева, инструмент для производства горшков, лопатка для тиснения узора на глиняных изделиях и др. В коллекции много изделий из бересты (туесы, коробки) и дерева (лыжи-подволоки, модель лодки, колыбели, ткацкий станок, ступа и др.). В коллекцию входят также образцы одежды, обуви, головных уборов. Определенный научный интерес представляют предметы религиозного культа шорцев: амулеты из дерева и ягод, деревянное изображение фаллоса, антропоморфные идолы, а также предметы шаманского камлания — бубны, туес с мешалкой, лучок со стрелами, ложка из бересты и т. д. К коллекции шорцев близ-



Рис. 4. Костюм алтайского шамана (конец XIX в.) из коллекции ОГИИЛМ

ка коллекция культовых вещей алтайцев, собранная также С. П. Швецовым, — бубен, костюм шамана, деревянные ступеньки «ведущей на небо лестницы», изображения голубя, сопровождавшего шамана, умерших шаманов, различных духов.

Особое место занимает коллекция предметов народного быта сибирских (барабинских, тарских и курдакско-саргатских) татар, включающая около 270 предметов. Почти вся этнографическая коллекция по хозяйству и культуре барабинцев уникальна — в нее входят орудия охоты, рыболовства, домашняя утварь, одежда. В коллекции татар Омской области также много орудий труда и домашней утвари (косы, серпы, части ткацких станков, веретена, прялки, маслобойка, форма для саманных кирпичей, коврики, кувшины и др.), а также образцов одежды (платья, камзолы, тюбетейки, сапоги *ичиги* и др.).

В коллекцию предметов хозяйства и культуры хантов и манси (свыше 150 ед. хранения) входят лыжи, охотничьи

луки, наконечники стрел и копий, шапка из шкурок гагары, музыкальные инструменты, деревянные детские игрушки, а также деревянные идолы (высотой более метра) из мансийского храма, некоторые принадлежности шаманского культа и др.

В ненецкой коллекции, собранной в 1900—1930-х годах, обращают на себя внимание ритуальные вещи с ненецкого кладбища, расположенного на берегу р. Полуя, а также предметы религиозного культа (идолы, колотушка к бубну), игральные шашки, куклы в костюмах, некоторые виды одежды.

В эвенкийскую коллекцию, собранную в дореволюционное время М. М. Масловским и К. М. Рычковым в основном в Кожемской волости Енисейской губернии, входят: лук, стрелы в колчанах, скребки, лыжи-подволоки, мужские летние кафтаны и др.

По несколько десятков единиц хранения насчитывают коллекции предметов народного быта зырян (сборы И. Н. Шухова в Тарском округе в 1927 г.), узбеков, персов, уйгуров, японцев, монголов и китайцев (поступления от членов Западно-Сибирского отдела РГО). Часть вещей из этих коллекций датируется XVII—XVIII вв. Интерес представляют и хранящиеся в музее отдельные образцы одежды белорусов, мордвы и чувашей.

Заканчивая краткий обзор этнографического фонда ОГИИЛМ и истории его создания, хотелось бы еще раз подчеркнуть научную ценность коллекций, включающих уникальные экспонаты, значительная часть которых датируется XVIII — началом XX в., а сбор и изучение их свя-

заны с именами известных исследователей Алтая, Севера Западной Сибири, Казахстана, Монголии, Китая. В советское время не только продолжалось пополнение фондов музея, но и велась научно-исследовательская работа в них. Отдельные материалы музея были опубликованы советскими учеными В. Б. Богомоловым, Ф. Т. Валеевым, И. В. Захаровой, А. А. Лебедевой, Н. А. Томиловым, Р. Д. Ходжаевой, И. Н. Шуховым и др.

К сожалению, отсутствие у краеведческого музея на протяжении последних десятилетий достаточно просторного помещения и размещение фондов в непригодных для них комнатах привело к нарушению в ряде случаев правил хранения коллекций. Нехватка помещений сказывается и на экспозиционной работе музея. В передовой статье газеты «Правда» в 1976 г. указывалось, что в Омском областном краеведческом музее, как и в ряде других краеведческих музеев страны, «медленно создаются полноценные экспозиции, отображающие историю советского общества...», а материалы «...недостаточно ярко раскрывают изменения в социально-экономической и культурной жизни страны...»<sup>14</sup>.

Сейчас предпринимаются энергичные меры по созданию нормального режима работы музея. Развернуто строительство нового двухэтажного корпуса, спланированного специально для краеведческого музея. В 1978 г. была открыта экспозиция, показывающая исторический путь, пройденный советским народом от Октябрьской революции до конца Великой Отечественной войны. В 1980 г. оформлена экспозиция современной истории края. Коллектив музея успешно проводит культурно-просветительную работу. В последние четыре года музей ежегодно посещают свыше 150 тыс. человек.

В настоящее время работа с этнографическими материалами в музее приняла систематический характер. Этнографические экспонаты в последние годы были представлены в постоянной экспозиции отдела досоветской истории, рассказывающей о некоторых сторонах хозяйства и культуры русских, сибирских татар и казахов, на выставках новых поступлений музея (1978 г.) и городской женской одежды конца XIX — начала XX в. (1979 г.), а также на передвижной атеистической выставке Музея атеизма и религии г. Ленинграда (1979 г.).

Для научной обработки этнографического фонда с 1974 г. привлекаются этнографы Омского университета. Это позволило разобрать этнографические коллекции и начать работы по научной паспортизации предметов, по созданию фототеки коллекций и реставрации поврежденных предметов.

С открытием в Омске в 1974 г. университета в городе увеличилось число специалистов — этнографов и археологов, которые объединены единым межвузовским теоретическим семинаром по проблемам этих двух наук, совместными экспедиционными работами, выпуском межвузовских сборников, проведением совместных конференций. С образованием в Омске группы этнографов и археологов появилась возможность помимо научной обработки археологических и этнографических коллекций ОГИИЛМ начать публикацию (посмертную) рукописи местного археолога и краеведа бывшего директора музея А. Ф. Палашенкова «Археологические памятники Омской области», и этнографических материалов музея, а также заняться подготовкой сборника статей сотрудников музея и университета<sup>15</sup>.

Омские этнографы работают сейчас над «Каталогом этнографических коллекций Омского государственного исторического и литературного музея». При его подготовке был учтен опыт создания этнографического каталога Музея археологии и этнографии Сибири Томского

<sup>14</sup> Правда, 1976, 12 октября.

<sup>15</sup> Первый сборник музея был выпущен в 1928 г.: Изв. Гос. Западно-Сибирского музея. № 1. Омск, 1928, 200 с.

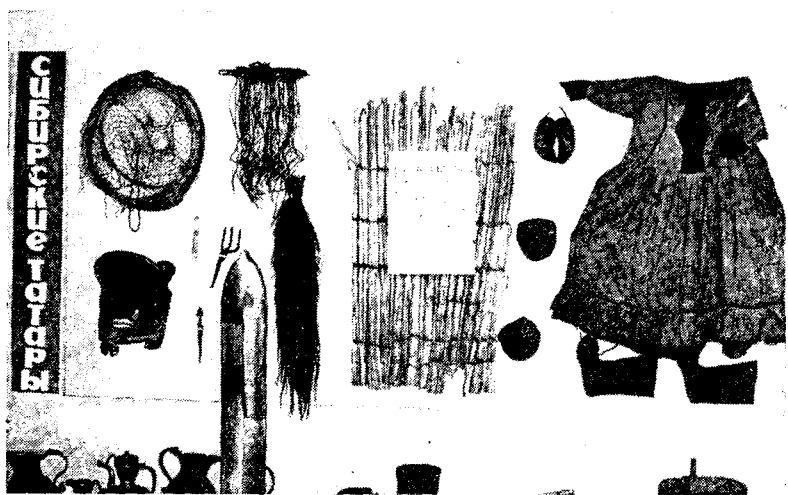


Рис. 5. Часть экспозиции, посвященной материальной культуре сибирских татар (конец XIX в.—1950-е годы) — Музей археологии и этнографии Омского государственного ун-та (далее МАЭ ОмГУ)

государственного университета<sup>16</sup>, а также каталогов некоторых зарубежных музеев. Ряд консультаций был получен в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого Академии наук СССР и в Государственном музее этнографии народов СССР.

В 1974 г. решением Ученого совета Омского государственного университета вместе с открытием вуза был создан Музей археологии и этнографии (далее — МАЭ ОмГУ). Его этнографический фонд насчитывает свыше 1600 ед. хранения. Экспонаты собирались в 1974—1980 гг. членами Западносибирской историко-этнографической экспедиции в разных районах Сибири<sup>17</sup>. В музее имеется также фототека по культуре и быту русских, сибирских татар, манси, телеутов, казахов, шорцев, хакасов, белорусов, украинцев, чувашей, насчитывающая свыше 8 тыс. фотографий, заснятых в 1969—1980 гг. во время экспедиций Томского и Омского университетов. В музее хранятся и этнографические кинофильмы, снятые у барабинских татар, казахов Омской области, шорцев. Кроме того, создается фонотека — сейчас в ней сосредоточены десятки магнитофонных записей народных песен, легенд, сказаний. Археологический фонд музея насчитывает свыше 17 тыс. предметов. В МАЭ ОмГУ создан также архивный отдел, куда поступают материалы, собранные во время студенческой практики и научных экспедиций, положено начало нумизматическому фонду, библиотеке музея. Общий фонд музея превышает сейчас 30 тыс. ед. хранения.

Из этнографических собраний университетского музея наиболее полной является коллекция предметов культуры и быта сибирских татар, в основном тоболо-иртышских и барабинских (около 800 ед. хранения). Уже сейчас она самая крупная из всех музейных коллекций нашей страны по культуре этой этнической общности. Многие предметы в ней являются уникальными: несколько пар лыж-голиц и подволоков

<sup>16</sup> Каталог этнографических коллекций Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета. Ч. I (Народы Сибири). Томск, 1979, 343 с.; ч. II. Народы СССР (кроме Сибири) и зарубежных стран. Томск, 1980, 252 с.

<sup>17</sup> Краткие сообщения об экспедициях В. Б. Богомолова, Н. И. Новиковой, Н. А. Спирidonовой и Н. А. Томилова см.: Сов. этнография, 1976, № 1, с. 153; 1977, № 4, с. 153—154; 1978, № 3, с. 169—170, № 4, с. 163; 1979, № 1, с. 151.

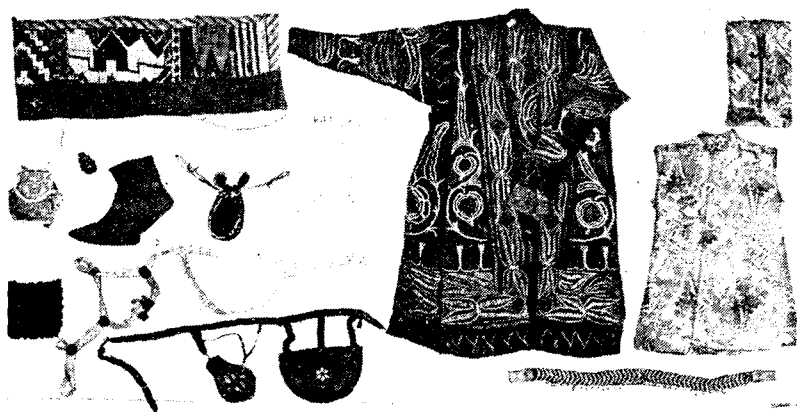


Рис. 6. Предметы материальной культуры казахов (конец XIX в.— 1920 гг.) в экспозиции МАЭ ОмГУ

«до этого считалось, что у сибирских татар лыж не было), отдельные орудия охоты и рыболовства, некоторые женские головные уборы, орнаментированные изделия из бересты, металла, дерева; ковровые изделия; предметы религиозного культа.

Этнографическая коллекция, собранная у бачатских телеутов, состоит в основном из образцов одежды, культовых предметов<sup>18</sup> и домашней утвари. Интересны, на наш взгляд, коллекции по этнографии казахов, украинцев, чувашей, отражающие культуру и быт многочисленных групп этих народов, проживающих на территории Западной Сибири и не изучавшихся ранее этнографами. Собранные материалы помогают охарактеризовать не только отдельные традиционные стороны культуры и быта казахов, украинцев и чувашей конца XIX — первых десятилетий XX в., но и современный уровень их культуры, а тем самым проследить этнокультурные процессы, развивающиеся в их среде в советский период. Впрочем это относится ко всем этнографическим коллекциям МАЭ ОмГУ. В их составе много экспонатов, отражающих современный уровень культуры народов Сибири. В фондах музея сосредоточены также коллекции и по традиционно-бытовой культуре русских, манси, ненцев, телеутов, шорцев и хакасов.

В 1974 г. на материалах университетского и областного краеведческого музеев была создана первая экспозиция, показывающая традиционные занятия, быт и искусство хантов, манси, ненцев, шорцев, тарских татар, казахов и русского населения. В 1976 г. она была расширена — добавлены новые стенды по культуре телеутов и украинцев юга Сибири и открыта археологическая экспозиция. Для населения города и области в краеведческом музее постоянно проводятся экскурсии. Кроме того, экспозиции используются для учебных целей при чтении лекций и проведении практических занятий по этнографии, истории первобытного общества, археологии и во время музейной практики.

Материалы Музея археологии и этнографии Омского университета и Омского государственного исторического и литературного музея являются серьезной базой для проведения научных изысканий археологов и этнографов Омска, разрабатывающих проблему «Этнокультурная

<sup>18</sup> Белич И. В., Новикова Н. И., Томилов Н. А. Предметы религиозного культа в коллекциях музея Омского университета. — В кн.: Этнокультурные явления в Западной Сибири. Томск, 1978, с. 190—195.



Рис. 7. Одежда русских Сибири (конец XIX — начало XX вв.) — в экспозиции МАЭ ОмГу

история народов Западной Сибири». Этнографы работают над следующими темами: «Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины», «Хозяйство и материальная культура казахов», «Орнамент сибирских татар», «Духовная культура манси», «Современные этнические процессы среди народов Сибири». Результаты исследований по этим темам частично опубликованы в сборниках статей и монографиях, подготовленных группой этнографов и археологов<sup>19</sup>.

Научные сотрудники музеев, археологи и этнографы университета и педагогического института Омска поддерживают тесные научные связи с институтами археологии и этнографии АН СССР, с Институтом истории, филологии и философии Сибирского отделения АН СССР, с Институтом истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР, с Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР, с Государственным музеем этнографии народов СССР, с кафедрами этнографии, антропологии и археологии Московского и Ленинградского университетов, с Проблемной научно-исследовательской лабораторией истории, археологии и этнографии Сибири Томского университета и др. О результатах своих исследований музейные работники и ученые Омска рассказывают на различных конференциях и научных сессиях.

Омские музеи поддерживают контакты с некоторыми производственными предприятиями, приобретают новые образцы продукции. Так, в 1976 г. университетский музей приобрел у Тобольской косторезной фабрики коллекцию костяных изделий. Художники Омской ковровой фабрики знакомятся с музейными экспонатами произведений народного искусства и используют народные узоры в своих новых работах.

Перед музейными работниками стоит задача глубже изучить современное состояние художественных промыслов на территории Западной Сибири, укрепить связи с местными мастерами и полнее отобразить их

<sup>19</sup> Ранний железный век Западной Сибири. Томск, 1978, 99 с.; Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978, 184 с.; Этнокультурные явления в Западной Сибири. Томск, 1978, 219 с.; История, археология и этнография Сибири. Томск, 1979, 200 с.; Археология Прииртышья, Томск, 1980, 172 с.; Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980, 182 с.; Томилов Н. А. Современные этнические процессы среди сибирских татар. Томск, 1978. 209 с.; его же. Этнография тюркоязычного населения Томского Приобья. Томск, 1980, 203 с., и др.



Рис. 8. Ювелирные украшения казахов, телеутов и сибирских татар (1890—1930-е годы) — из коллекции МАЭ ОмГу

творчество в своих экспозициях. Не менее важной является также интенсификация собирательской деятельности, в том числе для пополнения этнографических коллекций. Чтобы выполнить все эти работы, а также создать, наконец, в музеях необходимые условия для хранения коллекций и расширения экспозиционных площадей, чтобы можно было полнее отобразить быт, культуру и народное творчество населения Западной Сибири в советский период, представляется необходимым укрепить кадры ОГИИЛМ специалистами — этнографами и искусствоведами. Это нужно и для развития научных исследований — богатые фонды музеев должны использоваться широким кругом ученых: антропологами, археологами, искусствоведами, историками, этнографами.

Плодотворное сотрудничество научных работников омских музеев и университета на современном этапе открывает новые перспективы в развертывании собирательской деятельности, в создании новых экспозиций в музеях, в проведении совместной культурно-просветительной и научной работы.

**Н. Н. Покровский**

**ДОКУМЕНТЫ XVIII в. ОБ ОТНОШЕНИИ СИНОДА  
К НАРОДНЫМ КАЛЕНДАРНЫМ ОБРЯДАМ**

Как известно, народные обряды прошлых веков сочетают в себе генетически разновременные пласты, связанные как с языческими, так и с православными верованиями. Несколько одностороннее изучение языческих черт народного сознания периода позднего феодализма в последнее время все более дополняется анализом той связи, которая существовала между народными календарными обрядами и всей системой символов православной литургии, а через нее и с системой православного верования<sup>1</sup>. Связь эта сильна и очевидна, но констатация ее, вместе с тем, вовсе не означает, что семантика календарных праздников является чисто православной. Речь идет несомненно о многовековом приспособлении, переработке народным сознанием обрядов и догм православия в духе традиционных категорий мышления и потребностей; результат этой постоянной творческой работы народного сознания не мог быть адекватен официальной церковной системе взглядов и ритуалов, хотя и был связан с ней многими нитями.

В этом плане особенно ценны сведения источников о взаимоотношении официального церковного и, условно говоря, крестьянского православия, и в частности о борьбе церкви против тех элементов календарных обрядов, которые она с большим или меньшим основанием рассматривала как языческие, но которые сами крестьяне считали вполне совместимыми с православием (напомним к тому же, что степень терпимости церкви к таким элементам менялась)<sup>2</sup>. Документы, свидетельствующие о борьбе православной церкви против многих календарных обрядов, четко привязанных к православному церковному календарю, — важный источник как для изучения народного сознания, так и для характеристики изменчивой политики церкви и государства по отношению к этим явлениям.

В XVIII в. на формирование государственной и церковной политики в этой сфере оказывали влияние разные факторы — церковная традиция, меняющиеся формы союза церкви с государством, общая секуляризация сознания в «век просвещения», шумно рекламируемая борьба императорской власти против религиозного фанатизма и суеверий (которая на практике, однако, легко оборачивалась инквизиционными розысками)<sup>3</sup>.

В архиве Синода (как и в местных консисторских архивах) отложи-

<sup>1</sup> *Поньрко Н. В.* Русские святки XVII в. — Текстология и поэтика русской литературы XI—XVII веков. Л.: Наука, 1977, с. 84—99 (Тр. Отдела древнерусской литературы Ин-та русской литературы АН СССР, т. XXXII). См. также *Носова Г. А.* Язычество в православии. М.: Наука, 1975.

<sup>2</sup> *Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. Л., 1947; *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник. М., 1913.

<sup>3</sup> *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск: Наука, 1974, с. 365—386.



лось немало документов, связанных с реализацией церковной и светской администрацией законодательства XVIII в., направленного против народных «суеверий». В ряде случаев речь идет непосредственно о народных календарных обрядах, которые обличаются как противоречащие церковному православию.

Наметившееся еще в петровское время (под влиянием соображений как политических, так и общепросветительских) неодобрительное и, вместе с тем, не лишенное противоречий отношение ко всяческим чудесам и «суевериям» развивалось и при преемниках Петра. Абсолютизм использовал характерную для XVIII в. общую тенденцию к секуляризации сознания для подавления любых проявлений церковной оппозиции светской власти, и законодательство против «суеверий» сыграло свою роль в борьбе с антипетровскими пророчествами и чудесами. Но по мере укрепления бюрократического руководства церкви как одной из частей обновленной государственной машины, Синоду удастся все успешнее использовать это же законодательство (несмотря на несомненные его просветительские черты) в качестве инструмента борьбы с противниками синодального варианта православия. При этом ему приходилось решать очень непростую задачу: что именно в народных верованиях и обрядах считать предосудительными «суевериями» невежественной черни, а что — трогательными проявлениями глубокой веры пейзаж в синодальные догматы. По отношению к народным календарным обрядам Синод чаще всего занимает непримиримую позицию. Это проявилось как в обобщающих законодательных актах («Духовный регламент», § 9), так и в особых постановлениях, посвященных отдельным праздникам и обычаям. Один из первых частных законов XVIII в., направленных против народных обрядов, связанных с христианским календарем, относился к пасхальному циклу и был принят в период значительного оживления церковной законодательной деятельности вслед за созданием Синода, 17 апреля 1721 г. («О принятии мер к истреблению суеверного обычая купания и обливания водою людей в Святую неделю») <sup>4</sup>.

Особо следует отметить суровое законодательство 30-х годов XVIII в. против «суеверий». Оно открывается жесточайшим указом Сената от 20 мая 1731 г. о волшебстве и суевериях, который опирается на традиции Соборного Уложения и Воинского артикула. Указ предусматривал тяжелые наказания вплоть до смертной казни (сожжения) за действия, квалифицируемые как «волшебство». Практика применения этого указа церковной и светской администрацией показывает, что на основании его преследовались любые гадания, магические крестьянские обряды и т. п. <sup>5</sup> Показательно, что Синод принял решение подготовить в своей типографии второй тираж этого указа с тем, чтобы каждая из 17 763 русских церквей имела печатный экземпляр его <sup>6</sup>. Делопроизводственные материалы Синода и консисторий свидетельствуют, что хотя в тексте указов 1730-х годов народные календарные обряды часто специально не упоминаются, на деле борьба с ними шла именно на основании этих указов.

Важнейшее значение не только в конце 30-х годов, но и в 40—50-х годах XVIII в. имел указ Синода от 14 ноября 1737 г. о борьбе с «суевериями» и «ложными чудесами». Ссылаясь на Духовный регламент, указ требовал от всех духовных властей «всемерно-испытно наблюдать следующаго: не делаются ли где какие суеверия; не проявляет ли кто для скверноприбыточества каких при иконах святых, при кладезях и источниках ложных чудес, и мертвых несведетелствованных телес не разгла-

<sup>4</sup> Полное собрание законов Российской империи, I. Т. VI. СПб., 1830, с. 377, № 3771.

<sup>5</sup> Государственный архив Тюменской области в г. Тобольске, ф. 156, оп. 1, 1746 г., № 24, лл. 24 об.—88.

<sup>6</sup> Центральный государственный исторический архив (далее ЦГИА), ф. 796, инвентарная опись алфавитная № 20, л. 170.

шают ли к почитанию их за мощи истинных святых; не являются ли где кликуши и притворноюродцы и босыя, также и с колтунами и протчая». Поскольку устанавливалась система периодической отчетности всех епархий об исполнении этого требования, указ породил обильное делопроизводство.

Наряду с конкретными судебно-следственными делами, возбужденными в соответствии с этим указом, до нас дошла часть епархиальных отчетов (полугодовых и годовых) о выполнении указа в 1737—1753 гг. В них содержится интересный материал о борьбе церкви с несанкционированными властью народными обрядами и обычаями. Для характеристики обстановки той эпохи особенно важно подчеркнуть, что объект борьбы определялся чисто бюрократически — зафиксирован ли данный обряд церковью как допустимый или нет. Само семантическое значение обряда при этом подчас отступало на задний план, хотя указ 1737 г. требовал бороться именно с теми обрядами и явлениями, кои законодателями считались неправославными. Поэтому в епархиальных отчетах сообщалось о мерах по искоренению и явно языческих обрядов, и таких, языческие элементы которых давно уже были «воцерковлены», приняты церковью, и, как это ни парадоксально, вполне православных культов местночтимых святых, которые отличались от других только тем, что они не были официально признаны Синодом.

Хотя цели, которые епархиальное начальство ставило перед собой, описывая в своих отчетах в Синод народные обряды, далеки от научных, подобные отчеты представляют определенный интерес. Приведем для примера описание купаний на Петров день в вятском отчете от 15 мая 1739 г.: «От города Хлынова верстах в четырех при болоте имеется источник, называемой Нижней Поток, к коему де месту издавна июня на 29-е число приходят многой народ, ис коего де посланными в прошлом 1738-м году пойманы поповским старостой при том месте мужеска шеснатцать, женска восемь человек, и в Вятском духовном приказе женск. пол допросами показали: Ко оному месту приходя, они по скаске мужеска полу и молились, и в тое воду бросали платы холщевые, денги, з головы нитки, которыми волосы привязывают, и тое воду пили и обливались. И сказывали де им мужеской пол, что тут бог есть, и молились они якобы богу. И найдено в том месте хлеба куски, сыру, яйца, шапки, рубахи, платы и подчепешники. Почему те люди для наказания отосланы в Вятскую провинциальную канцелярию»<sup>7</sup>.

В этом же отчете сообщается о том, что консистория выявила в г. Хлынове хорошо известный этнографам обряд ритуального поедания «кур русских», а также индеек жареных и вареных в праздник рождения Богородицы. Допрошенные в этой связи хлыновские «посадские жены» показали, «якобы в Рождества пресвятые Богородицы надлежит им по обещаниям при рождении младенцов куретнице приносить и употреблять только одними женами, а мужескому полу и девкам грех и не годится им есть. И оставшиеся кости относят в воду, а перья и черева тако и закрывают в землю, а протчая показали, что бросают и в воду — якобы за святые кости и перья и черева почитали». Как следует из отчета, исполнителями этого «из давних лет» идущего обряда в Хлынове были обитатели женской богадельни<sup>8</sup>.

Консистория настояла на поголовном наказании плетью всех арестованных по этим двум делам, провела суровую «чистку» среди обитателей богадельни и одновременно наивно пыталась засекретить все следствие. Окончательное решение по обоим делам было принято высшей светской властью: 11 июля 1739 г. Кабинет приказал Синоду проследить

<sup>7</sup> ЦГИА, ф. 796, оп. 18, № 349, л. 289; см. также ф. 834, оп. 1, № 1701, л. 18 об., 19.

<sup>8</sup> ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 1701, л. 19—19 об. Ср. Зеленин Д. К. Троецкаяплатья (этнографическое исследование). — Памятная книжка Вятской губернии на 1906 год. Отд. 2, с. 1—52.

за наказанием всех виновных, но следствие особенно не расширять, а для прекращения поклонения источнику вообще уничтожить этот источник, засыпав его. Синод постановил расходы по засыпке источника отнести на счет местного населения. К счастью, епархиальная осведомительная система на Руси работала плохо, иначе пришлось бы засыпать немало источников, рек и озер.

Предосудительный с точки зрения Синода характер подобных обрядов не всегда бывал столь очевиден. Не всегда церковным властям было легко решить, например, по какому разряду числить донесения о поклонении чудотворным источникам: как сведения о языческих суевериях или, наоборот, как свидетельства веры во вполне одобряемые церковью христианские чудеса (кстати, подобные проблемы вставали и в иных ситуациях — при определении отношения церкви к некоторым заговорам — молитвам, подозрительным мощам малоизвестных святых и т. д.).

В одном из епархиальных отчетов о выполнении указа 1737 г. мы читаем об интересном случае, показывающем, как трудно было оценивать крестьянскую веру в категориях синодальной церкви XVIII в. 19 марта 1751 г. Порфирий, епископ Суздальский, сообщал в Синод об обнаруженном в его епархии «суеверии»: трижды в год — на праздники Казанской богородицы, Ильин день и день происхождения честных древ — многочисленные толпы собираются на богомолье к чудотворному роднику близ с. Пинбур. Хотя епископ справедливо заподозрил в этом обычае языческое поклонение источнику и начал следствие, полученные им сведения можно было бы вполне уложить и в стандартную церковную картину праздничного богомолья у чудотворного источника. Оказалось, что местное духовенство именно так и рассматривало происходящее. Церковный староста с полным одобрением сообщил на следствии, что к роднику собираются «все обыватели и приезжие люди из разных сел и деревень, человек с пятьсот и более для моления.... А каноны во время тех праздников по пригласию их читал села Пинбур дьячек Андрей Васильев». Чудотворный источник был оборудован вполне по-православному: «у того родника поставлен столб и имеется святых икон довольно, в том числе и медные, и ходят де богу молится и подают денежное подаяние, тако ж и холсты, и от того де родника получают себе немалую прибыль».

В чьи руки попадала эта прибыль, из дела не ясно, но епископ во всяком случае сурово заклеил получение этих подаяний как корыстное использование народных суеверий, а сами праздничные сборища у родника — как обряды, противные православию<sup>9</sup>.

Во всей этой истории можно отметить ряд весьма типичных черт. Это, во-первых, сложный характер самого народного обряда, отправляемого в дни церковных праздников и сопровождающегося чтением канонов перед православными иконами, но имеющего в основе своей древний языческий обычай. Это, далее, примечательное расхождение в оценке обряда низшими клириками и церковной администрацией. Отметим, наконец, что, хотя в рассуждениях епископа ясно чувствуются идеологические и терминологические трафареты «века просвещения», по существу его оценка лишь декларируется — Порфирий не может построить убедительную систему доказательств.

Епархиальные отчеты о «народных суевериях», составлявшиеся во исполнение указа 1737 г., побудили Синод в 1741 г. просить у светских властей более активной полицейской поддержки воспитательных усилий церкви по искоренению крестьянского язычества. 13 мая 1741 г. Синод направил Сенату следующее весьма примечательное «ведение»: «Разсуждая о том, что высочайшим указом 14 ноября 1737 г. велено искоренять суеверия, о чем и распубликовано по епархиям, а понеже святейшему

<sup>9</sup> ЦГИА, ф. 796, оп. 32, № 3, л. 19 об.

Синоду небезызвестно, что во многих благочестия российского вместо подобающего христианам благоговейства различная некая безобразия, безчиния и суеверия чинятся, а именно следующие: на 7-й после Пасхи седмице в четверток, иже пред неделю святого духа, завивают березки венками и обвязывают оная, как чайтельно, с неким суеверным упованием и между тем чинят пиршества, скачки и пляски, мужие же и жены, а особливо в высокаторжественный Сошествия святого духа день, который в воспоминание преславных чудес и великих излиянных благодеяний надлежит препровождать со всяким благоговением и веселием духовным, а оные безчинники в столь великий и святой день, вместо благоговения, вышеупомянутые березки износя из домов своих, аки бы некую честную вещь, с немалым собранием людей провождают по подобию еллинских пиршеств — овии в леса, овии же к водам с великою скачкою и пляскою (может быть, и не без сквернодействия) и с нелепым криком с неким суеверным упованием пушают оные венки в реки...».

Во второй части этого документа решительно осуждается разгульное веселье во время престольных праздников, когда «поставляются в развращение священному благочинию при тех церквах и монастырях кабаки и бывают кулачные бои, скачки и пляски, а в иных местах и конское ристание совершается». Синод подчеркивал, что из-за всей этой народной «невоздержанности» «вместо прославления Божия, бывает хула и грех тяжкий».

Все народное веселье на Троицу и на престольные праздники, все эти «великие скачки и пляски», «пущание венков» и прочее четко осуждаются Синодом как с точки зрения православного вероучения, так и с точки зрения права канонического и светского: «Заповеди божией противен есть сей злый обычай», осужденный еще 60 и 61 правилами Карфагенского собора и высочайшим указом 1737 г.

Плоды века просвещения видны в гневных филиппиках против темноты «невежественных суеверов». Но столь же характерным для XVIII в. является быстрый и естественный переход от просветительской теории к полицейской практике. Синод предлагал Сенату указать полиции, чтобы она строго следила за ходом праздников и пресекала все подобные «суеверия», чтобы полицейские чины «виновных наказывали и укреплявшие старались об искоренении этих обычаев, с ежемесячным рапортованием святейшему Синоду о наложенных на противников наказаний».

Однако эта инициатива Синода не была подхвачена светской властью. Синоду пришлось ждать ответа на свое «ведение» целых два года. Лишь 16 июля 1743 г. Сенат ответил, что о территориальном и хронологическом размежевании деятельности храмов и кабаков во время праздников есть еще петровский указ 1722 г. (учитывающий как церковные, так и финансовые интересы), и что год назад вышел высочайший указ об общем запрещении кулачных боев. Все прочие предложения Синода, включая проект полицейского пресечения завивания березки на Троицу, Сенат оставил без ответа<sup>10</sup>.

Конечно, это не означало отмену указа 1737 г. Он продолжал быть основой судебно-следственной деятельности церковных властей и в 1740-х, и в 1750-х годах. Вместе с тем позиция Сената отражала определенную тенденцию, характерную для светских и церковных властей, все более проявлявшуюся в елизаветинское и особенно в екатерининское время. Не отказываясь в принципе от полицейского подавления противников церкви (например, посылая военные команды против «раскольниковых сборищ»), светские власти отнюдь не были склонны расширять подобную практику. Они считали, что как в интересах укрепления цер-

<sup>10</sup> ЦГИА, ф. 796, оп. 22, № 326; Описание документов и дел, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода. Т. XXI, 1913, СПб., с. 257—258.

ковного авторитета, так и в интересах абсолютной монархии, следует реже прибегать к подобным мерам, ибо новые времена требуют более гибких и изощренных методов работы духовенства с «невежественными суеверцами».

\* \* \*

На этом фоне особенно показательна история подробно аргументированного выступления против некоторых календарных обрядов одного из самых известных и авторитетных деятелей русской церкви XVIII в. Тихона Задонского (Соколова).

Еще в бытность епископом Воронежским, около 1765 г. Тихон Задонский посвятил два своих сочинения обличению широко отмечавшихся его паствой масленицы и праздника Ярилы<sup>11</sup>.

В «Слове о сырной седмице» Тихон прежде всего подчеркивает, что специальное сочинение на эту тему, казалось бы, не нужно, потому что из церковных песнопений на сырную неделю ясно «как должно оную провождать». Однако «безчинное масляницы празднование», вопреки наставлениям церкви — «обычай... застарелый и с любовью содержимый» и чтобы его «опровергать и искоренять» требуется «горькое лекарство» обличения.

Эта главная мысль о несовместимости празднования масленицы с церковными наставлениями, церковной службой и даже основными догматами православия, подробно и умело аргументируется Тихоном. Центральная часть его сочинения построена на противопоставлении описания праздничного масленичного разгула и строгих церковных требований к кануну поста. Описание это не лишено интереса:

«Масляницы почти все ожидают так, как какого знатного праздника. Почему к празднованию ея заранее готовят, а как приблизится, варят пива, меды, купуют вино. В самое ея празднование люди обоого пола убираются в платье лучшее, жены сверх того украшают, или паче сказать, портят лица своя различными красками на прельщение юных сердец, и уже из естественной доброты делают притворную личину. Приготавлиют и всякое, какое кто может, богатое кушанье, пироги, конфеты и всякие закуски, которыми украшают столы; тако приготовившися, друг друга в гости зовут, друг друга посещают. Чего тут примечать? Сделалась компания, последует испразднение бутылок, стаканы и бокалы никогда не иссыхают. Бывает здесь поздравление: здравствуй, братец или сестрица, с масляницею! От сего поздравления следует безчувствие. А далее чим еще веселие сему празднику делают? Не держится зло между стенами, не сокрывается в домех, выходит на публику, является по улицам, по стогнам, по дорогам, и бывает зло сугубейшее, зло соблазнами. Тогда непрестанное на конех ристание; тогда едины за другими аки привязаны следуют, протягивается долгий обоз, аки веревка соблазнов. К сим забавам придаются и другия меньшия. Тут возносятся кличи, песни, а инде кулачные бои производятся; инде драки, брани, сквернословия слышатся. И так кажется, что и самый воздух соблазнами человеческими преисполнен, шумит. А что в ночи, что в тайных и сокровенных местах делается, о том и не говорю. Ибо бываемая отай от них срамно есть и глаголати» (Еф., 5, 12), (37—38).

Тихон Задонский приводит далее тексты церковных песнопений на сырную седмицу, призывающие к воздержанию и покаянию, а также к установленным ограничениям в пище, напоминает о запрещении литургии, венчания браков.

Сразу вслед за этим убедительным противопоставлением епископ Воронежский развертывает подробную аргументацию следующего очень важного для него тезиса: празднование масленицы не только противо-

<sup>11</sup> Творения Тихона Задонского, т. I, изд. 3, М., 1875, с. 37—42, 90—95; ссылки на страницы этой книги даются далее в тексте в скобках.

речит обязанностям христианина, но и есть прямое неповиновение церкви, что лишает упрямцев надежды на спасение. Здесь Тихон касается одного из существенных, на наш взгляд, различий между православием крестьянским и синодальным — вопроса об обязательности церковной организации для индивидуального спасения. Тихон снова и снова возвращается к этой важной теме, выстраивая следующую цепь аргументов: «И паки повторяю: кто церкви не слушает, тот не есть сын церкви; кто не сын церкви, тому Христос не пастырь; кому Христос не пастырь, тот не есть Христова овца; кто не есть Христова овца, тот напрасно ожидает вечных жизни» (39).

Развивая далее тему о праздновании масленицы как нарушении церковных запретов, Тихон переходит к подробнейшей характеристике того, какой смысл вкладывает церковь в церковную службу двух воскресных дней, ограничивающих сырную седмицу. Эти службы, как известно, посвящены страшному суду и первородному греху. Трудно сказать, опасался ли Тихон связи в народном сознании последней темы с масленичным разгульным весельем. Примечательно во всяком случае, что он затратил немало сил, красноречия, проповеднического мастерства, чтобы растолковать традиционное церковное положение о том, что подобная связь может быть только негативной, что вспоминая о первородном грехе церковь требует не грешить, а каяться. Любое другое отношение к этому празднику не является, по мнению Тихона, христианским. «Да и само масленицы вышереченным (т. е. народным. — Н. П.) образом празднование есть дело языческое». Тихон поясняет далее: «Был у язычников ложный бог; изобретатель всякого пьяного питья, по-гречески называемый Вакха или Дионисий, по-римски Ливер, по-египетски Озирис. Сему скверному божку язычники учредили особливые в году праздники, которые и доныне по их наименованию называются вакханалии». Доказывая затем, что празднование масленицы во всем подобно языческим вакханалиям, Тихон добавляет, что эта его оценка относится не к одной масленице, «ибо на Руси так же и прочие празднуют праздники» (39).

По сходной схеме епископ Тихон строит и свое обличение языческого Ярилы и посвященных ему обрядов в канун Петровского поста (90—95). «Увещание жителям града Воронежа об уничтожении ежегодного праздника, называвшегося Ярило» эмоциональнее и риторически совершеннее «Слова о сырной седмице», но главные аргументы автора те же. Понятно, что вместо мясопустной и сыропустной недель здесь говорится о Пятидесятнице, церковное значение празднования которой умело противопоставляется картине народного гуляния в честь Ярилы. Впрочем, сама эта картина мало конкретна, хотя Тихон не только своими глазами наблюдал древний праздник в первый день Петровского поста «на поле близ московских ворот», но и расспрашивал о нем стариков. Он скрупулезно отметил при этом некоторое расхождение полученных им сведений о продолжительности праздника, начинающегося накануне поста и подчас захватывающего начало его. Это веселье он описывает почти теми же красками, что и масленицу: чревоугодие и пьянство, пляски, игры, кулачные бои. Один из первых биографов Тихона Евгений Болховитинов, рассказывая об истории создания «Увещения», существенно дополняет эту картину:

«На сборище сие избирался человек, которого обвязывали всякими цветами, разными лентами и колокольчиками; на голову надевали высокий колпак, сделанный из бумаги, раскрашенный и развязанный также лентами; лицо ему намазывали румянами; в руки давали позвонки. В таком виде ходил он пляшучи по площади, сопровождаемый толпами народа обоего пола, и назывался Ярилом. Повсюду видимы были игры, пляски, пьянство и страшные кулачные бои» (VI).

Бесспорное языческое происхождение этого праздника дало епископу Тихону повод напомнить, что «обычаи предков» далеко не всегда следует соблюдать, что возрождение славянского идолопоклонства противно православию и низводит жителей Воронежа до постыдного уровня других современных идолопоклонников («как то Хинцы, Японцы, Американе, Персияне и прочии», 94).

Особое значение Тихон уделяет при этом все тому же тезису о недопустимости неповиновения церкви и ее учителям; несколькими умелыми штрихами он связывает эти свои рассуждения с важными догматами православия о действии святого духа в апостольской церкви. В борьбе с народными календарными обрядами Тихон Задонский опирается на вполне определенную часть системы православного вероучения: на принятые на II Вселенском соборе дополнительные члены Символа веры (в данном случае на 9-й член — учение о святом духе и церкви), являющиеся теоретическим обоснованием невозможности спасения без подчинения церковной организации.

Конечно, обычным полемическим преувеличением звучит утверждение Тихона, что участники этих осуждаемых церковью празднований — не православные, ибо они идолопоклонники, язычники. Вряд ли уместны подобные категорические суждения и в научных оценках народного сознания. Но столь же ясно, что это православие особое, существенно не совпадающее с синодальным и подчас противостоящее ему.

«Увещание» Тихона — отнюдь не отвлеченное теоретическое изложение вопроса. Это — страстный призыв к заблудшим; а чтобы этот призыв был лучше понят, дается несколько практических рекомендаций такого типа: «Господа командующии, которым от благочестивейшия монархини поручен меч на устрашение злодеев и нечестующих! Устрашайте мечем сим и пресекайте безчиние и соблазны людей, противящихся слову истины» (94).

Обращение к светскому «мечу» в поддержку церковных увещаний — дело вполне привычное и традиционное в практике православных иерархов XVIII в., подкрепленное, как мы видели, и синодальным, и светским законодательством. Однако времена все же менялись, и когда через несколько лет Тихон попытается в своей борьбе с «нечестующими» любителями масленичных гуляний получить активную поддержку не только «господ командующих», но и самой «благочестивейшей монархини», ему грубо посоветуют знать свое место и не забываться.

\* \* \*

Попытка «иже во святых отца нашего Тихона Задонского» побудить августейшую поклонницу Вольтера заняться искоренением разгульной славянской масленицы была предпринята в памятном для России 1773 г., накануне Крестьянской войны.

Пройдет несколько месяцев, и торжественно провозглашавшиеся двором Екатерины принципы российского аристократического варианта французского просветительства станут звучать куда глуше при известии о первых успехах «злодея Эмельки». Быстро возродятся многие карательные традиции, а гласно или негласно возрожденные пыточные ведомства империи привычно включают в круг своих розысков крестьянские религиозные суждения и утопические легенды.

Но когда 13 марта 1773 г. Тихон Задонский писал в Синод «покорнейшее представление» о масленице, это ужесточение политики было еще в будущем, хотя и недалеком. Официальное просветительство, естественно, включало осуждение «народных суеверий», и церкви вменялось в обязанность вести борьбу с ними. Казалось, здесь не могло быть расхождений между императрицей и церковными иерархами. Как светские, так и церковные власти хотели искоренения подобных «суеверий».

Но методы борьбы в начале 1773 г. они представляли по-разному. Хотя реальные основы союза церкви и государства не были затронуты политикой Екатерины, форма этого союза претерпевала существенные изменения. Не так давно церковь и государство прошли наиболее критическую точку в истории своих взаимоотношений, и Екатерина сурово подавила противников секуляризации церковных земель. Она рекламирует на всю Европу свою борьбу против «церковного фанатизма», уstraшенный Синод полон покорности и подобострастия и снова как при Петре I принужден расставаться с традицией относительной независимости церкви. Государство, в частности, более решительно, чем прежде, отказывается от средневековых методов борьбы с идеологическими противниками церкви (отнюдь не от самой этой борьбы). Петровское законодательство 20-х годов XVIII в. требовало от всех светских начальников немедленно, по первому требованию церковных властей, оказывать им всяческое содействие в борьбе с противниками церкви, предоставлять военные команды для арестов, экзекуций. Теперь государство все строже берет под свой контроль религиозные репрессии, все настойчивее требует от церковных властей вести борьбу с противниками синодального православия мечом духовных проповедей и увещаний и реже прибегать к мечу светскому, не выпрашивать у «господ командующих» все новые аресты и пытки для «суеверов».

В законодательстве Екатерины II, направленном на ослабление репрессий по духовным делам, последним (перед почти десятилетним перерывом, обусловленным Крестьянской войной), будет издан указ Синода 19 февраля 1773 г. о неприменении насилий при церковных увещаниях и пыток в духовных судах<sup>12</sup>. Написанное через три недели после указа «представление» Тихона несомненно рассматривалось Синодом именно с этих позиций.

Многочисленные сочинения Тихона Задонского вскоре займут видное место в православной проповеднической и миссионерской литературе, станут важной составной частью того самого «меча духовного», который, по мнению екатерининских законодателей, должен был стать главным оружием церкви. И тем не менее реакция властей на действия Тихона в 1773 г. была резко отрицательной.

Синод увидел в «представлении» Тихона лишь осужденный государыней церковный фанатизм; синодальных чинов шокировал неподобающий тон требований, с которыми он обратился к императорской власти. Как можно было уже заметить из сочинений епископа Тихона 1765 г., отдавая должное духовным увещаниям и занимаясь ими неустанно, он не склонен был отказываться от помощи «господ командующих». Непрочность его успехов в борьбе с воронежским язычеством, о чем сообщает Евгений Болховитinov (V), побудила его теперь рекомендовать Синоду добиться специального «повелительного указа» императрицы об уничтожении праздника масленицы.

Были в письме Тихона и другие моменты, которые не могли не раздражать Синод 1773 г. Развивая в пункте 8 своего послания обычный христианский тезис о божьих карах за грехи, он допускает патетически-пророческий тон и осмеливается делать обобщения, звучащие политически двусмысленно: он подчеркивает, что «беззаконие и безчиние» в нынешней России настолько велики, что господь «весьма раздражается и изливает праведный гнев свой на отечество наше, как то частая кровопролитная войны, моровые язвы и прочие казни», которые многозначительно добавляет Тихон, «правителям отечества известны». Если же это «беззаконие» не будет пресечено, если не будут приняты предложения Тихона об искоренении масленицы, может наступить «или бóльшая

<sup>12</sup> Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода, кн. I. СПб., 1860, с. 669—675.



казнь, или всеконечная погибель». Правительству приходилось уже слышать от противников секуляризации церковные угрозы о близости «все-конечной погибели». Сам тон подобных пророчеств, по мнению Синода, был крайне неуместен. К тому же в последних строках письма Тихон, хотя и в почтительных выражениях, осмелился напомнить Синоду о его обязанности заботиться о благе церкви.

Аргументация основной части «представления» Тихона, посвященной обличению языческого характера празднования масленицы, сходна с подобной же аргументацией в «Слове о сырной седмице» и имеет с ним ряд текстуальных совпадений.

Предложение Тихона добиться издания императорского указа об уничтожении масленицы, озадачило синодальных членов. Оно обсуждалось на заседании Синода 10 апреля 1773 г., но решения так и не удалось принять; лишь во время второго обсуждения 22 апреля члены Синода постановили инициативу Тихона осудить. Последовал указ Синода от 29 апреля 1773 г.

Следует напомнить, что в 1741 г. Синод сам обращался в Сенат с предложением законодательно запретить заливание березки и разгульное веселье на Троицу. В 1773 же году он решительно отверг сходное «представление» Тихона. Синод разъясняет Тихону его заблуждение, аргументирует официальную позицию. Эта аргументация примечательна.

Прежде всего Синод стремится опровергнуть утверждения Тихона, что народное празднование масленицы незаконно, ибо, по его словам, «масляница никакого церковного праздника не знает». Опровержение получает одновременно и церковное и государственное обоснования. Синод отмечает, что церковный устав допускает на сырной неделе некоторые послабления обычных постных правил, соблюдаемых каждую среду и пятницу. Но Тихон еще в 1765 г. справедливо отметил, что для сырной седмицы в целом церковный устав одновременно требует серьезные ограничения в пище («мясо — пусто»), связанные с последующими великопостными запретами.

Поэтому слабый церковный аргумент перекрывается государственно-бюрократическим: сырная неделя является праздником, ибо таковым ее признает правительство — «государственными узаконениями последняя сырная недели дни учинены от всяких и каторжных работ свободными». Даже привычный к образу мыслей и логике чинов Духовной коллегии читатель не может пройти бесстрастно мимо этих уникальных строк, с простодушной откровенностью объявляющих режимные порядки русской каторги высшим аргументом в богословском споре.

Этим и ограничивается синодальное доказательство того, что сырная неделя, вопреки мнению Тихона, вполне законный праздник.

Конечно, Синод не собирается оправдывать противные официальному православию элементы народных праздников. Но в своем ответе Тихону он переводит всю проблему в совершенно иную сферу. «Некоторые злоупотребления», происходящие на сырную седмицу и другие праздники «от простого народа», могут быть искоренены обычными церковными средствами — проповедью и наставлениями. Что же касается требуемого Тихоном императорского указа, то Синод формулирует в этой связи характерную мысль, столь созвучную прекраснодушным просветительским декларациям государыни: «Исправление нравов от поучения, наставления и духовного обличения зависит, а не от указов», поэтому и не следует злоупотреблять «мечем светским» в делах духовных.

Указ Синода заканчивается приказанием Тихону Задонскому, чтобы он, во-первых, срочно привел «мысли свои» в полное соответствие с вышеизложенным мнением начальства и, во-вторых, впредь «напоминаниями своими не причинял бы Святейшему Синоду затруднения, ибо Святейший Синод долг свой незабвенно помнит и исполняет».

Тихон смиренно ответил на этот суровый выговор «репортом о получении указа», в коем давал обещание неукоснительно соблюдать эти приказания и «впредь таковыми представлениями Святейший Синод не утруждать». Справедливости ради следует, однако, заметить, что на деле Тихон выполнил лишь эту последнюю часть синодального указа. «Мысли свои» он оставил прежними. Это бесспорно доказывается его сочинениями конца 70-х годов XVIII в.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Творения Тихона Задонского, т. 4, изд. 3, М., 1875, с. 12, 273.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

*В святейший Правительствующий Синод  
от Тихона, епископа бываго Воронежского  
Покорнейшее представление*

Известно всем, как безчинно и беззаконно сырную седмицу, которая попросту называется масленица, а наипаче последние четыре дня, во всем отечестве нашем провождают христиане, а паче простой народ, и почитают ее, как великий какий праздник: почему и чрез весь год ожидают ее и приготавлиются к ней, как к великому празднику, А понеже

1) Безчинное сие масленицы празднование противно есть нашей святой церкви, которая через всю тую седмицу учит нас в своих стихах и песнях покаяния и есть преддверие святых четьредесятницы, но люди, именем христианским нарицающиеся, аки нарочно душеполезному ея увещанию противятся и более безчинствуют и свирепеют тогда, сего ради празднование тое церкви святой противно есть, и потому беззаконное и душепагубное есть.

2) Сырная седмица, или масленица, ограничена такими неделями, из которых одна страх великий, грешникам имеющий быть, другая печаль и плачь нам представляет. Ибо прошедшая неделя мясопустная возвещает страшный божий суд, имеющий быть на грешников, на котором дела, слова и помышления богопротивныя обличаются и будут судитися, и от того последует грешникам воздаяние, мучение вечное. Следующая неделя, сыропустная, воспоминание творит плачевнаго падения в раи прародителей наших и от того им и нам последовавшего бедствия. Но масленицы безчинное празднование сих обстоятельств разсуждать не попускает людям, яко застарелый обычай [л. 1 об.] ослепляет//душевные глаза, и так не разсуждая заблуждают, яко что их к истинному покаянию привести может и должно, того они не видят. Всему же тому виновно есть безчинное масленицы празднование.

3) Масленица никакого церковнаго праздника не знает, но есть простая седмица, как и прочии. Следственно и провождать ее так, как и прочии седмицы, паче же по увещанию церкви святой, и ради прописанных во втором пункте обстоятельств, воздержнее и в покаянии должно.

4) И церковные праздники почитать и провождать христианам должно не по идолопоклонническому обычаю в пьянстве и прочих безчиниях, но в благоговействе, воспоминании чудесных дел божиих и прославлении имене его святого, чего и на всякое время христианская должность от христиан требует.

5) Масленицу люди почитают так, как праздник какий, потому что ожидают ее через весь год и приготавлиются к ней, как вышепоказано. Того ради и есть тое празднование языческое, христианской вере и богу противное, следственно есть праздник, бесу посвященный и уповательно, что есть останок древняго идолопоклонническаго беснования.

6) Дети малые от отцов и матерей своих и прочие люди молодые от старых тожде безчиния учатся и так в последние роды безчинное и беззаконное сие празднование имеет быть, когда не пресечется.

7) Люди добрые и тщащиеся о Христе и ныне благочестно жить, о том праздновании болезнуют и соблазняются.

8) Сим празднованием, яко бесовским, как и прочими беззакониями, святыи и праведный бог наш, который на всякое беззаконие и безчиние человеческое с небесе своего смотрит, и котораго христианам верою, страхом и любовию почитать дол-

жно, весьма раздражается и изливает праведный свой гнев на отечество наше, как то частыя кровопролитныя войны, моровые язвы и прочие казни, правителям отечества известны, праведным его судом посылаются. Но когда безчиния и беззакония не умаляются, и люди не чувствуют наказующия руки божия, опасно, чтобы бо́лшая казнь не воспоследовала [л. 2]. Казни бо, как из святаго писания видно, за грехи посылаются от бога. Того ради // когда грешники грехов не оставляют, но в них пребывают и ожесточаются, следует им или бо́лшая казнь, или всеконечная погибель, яко же глаголет Христос: Аще не покается, вси такожде погибнете (Лук., гл. 13). И от гистории о фараоне, царе Египетском, известно, который посланными от бога казнями не исправившись, всеконечно погибл.

9) Многие люди, тако празднующи масленицу, не знают, что они тяжко грешат, чего ради требуют предосторожности и обличения.

10) Вси, тако празднующи масленицу, яко бесовский праздник, от надежды спасения удаляются, ибо многии от них, хотя и тяжко в сем грешат, однако ж греха своего не познают и за той не каются, без покаяния же истиннаго спастися невозможно. А хотя инии и каются в следующий пост, но понеже отстать от празднования того безчиннаго не хотят, потому что паки к тому празднованию приготавливаются и ожидают его, и когда придет тое время, празднуют, как и прежде праздновали, то и покаяние их не истинное есть, но ложное, ибо нет тамо истиннаго покаяния, где грехи не оставляются, без чего нет никакой надежды спасения, как бы человек ни ласкал себе.

11) Коль великое множество людей, кровию Христовою искупленных и имя его святое нарицающих от того погибает, всякому можно видеть.

12) Когда празднования того не будет, то упователно, что много безчиний и беззаконий убудет, и многии, познавшие все свое заблуждение [3 буквы неразборчиво.— Н. П.] в чувство приидут и, узнавше свой грех, истинно будут каяться, и так церкви святой немалое приращение и Христу, жаждущему спасения нашего, приобретение будет.

13) И в последние роды не упователно быть такому безчинному празднованию, ибо чего отцы делать не будут, того и дети не будут учиться.

14) Празднование тое, яко злый, застарелый и растленному человеческому естеству угодный обычай, без указу е. и. в. оставится не может.

15) Вашему святейшеству поручил бог правление и попечение [л. 2 об.] о ползе всероссийския нашей церкви. //Того ради и мне, яко сыну отечества, заблагоразсудилось о вышеписанном вашему святейшеству ради ползы и спасения сынов отечества, братии моя, напомянуть по должности христианской и представить, не благоволит ли ваше святейство о вышеписанном благоразсмотрение учинить в ползу церкви христовой и ради уничтожения того празднования, яко застарелаго обычая, от ея величества повелительнаго указу испросить, о чом и представляю.

Тихон, епископ бывый Воронежский.

Марта 13 дня 1773 года».

На документе делопроизводительные пометы: «Получено апреля 3 дня 1773 года. Записать в книгу, предложить к докладу (л. 1); «з. 8 апреля 1773 года» (л. 2 об.); «слушано апреля 10 дня 1773 года; вторично докладывано апреля 22 дня 1773 года» (л. 1).

[л. 4] «Указ ея императорского величества, самодержицы всероссийския из Святейшаго Правительствующаго Синода преосвященному Тихону, епископу бывому Воронежскому.

Сего апреля 8 дня Святейшему Правительствующему Синоду, Ваше преосвященство, присланным представлением прописывая безчиния, а какия имянно не упоминаете, особливо де от простаго народа происходящие в седмицу сырную, просто называемую маслинницу, требовали ради уничтожения того празднования, яко застарелаго обычая, от ея величества повелительнаго указа. А как устав святая церковь в оную сырную неделю в разрешении явствия и в среды и пятки большую пред прочими неделями дозволяет отраду, да и государственными узаконениями последняя сырная недели дни учинены от всяких и каторжных работ свободными, то и могут все и каждой таковым церкви и правительства сънисхождением пользоваться безгрешно. И если б в те дни, быв от должностей и работ уволенными, при незабвенном долге христианского исполнении, некоторые ко отряде своей имели, без всяких, однако, безчинств,

увеселения сие предосудительным почитаться не должно. Что же надлежит до некоторых злоупотреблений, которые не в те токмо сырные, но и в другие великих церковных праздников дни, особливо от некоторых из простаго народа происходят, то для отвращения оных одолжены пастыри духовные в собраниях церковных и наедине христиан из слова божия поучать, чего от всякаго человека требует заповедь господня, как то и самым делом таковыя наставления в церквях при отправлении каждой службы божией от пастырей духовных и чинятся, что всякому христианину, ищущему спасения своего, довольно есть. Ибо исправление нравов от поучения, наставления и духовнаго обличения зависит, а не от указов. Того ради по указу ея императорского величества Святейший Правительствующий Синод приказали Вашему Преосвященству послать указ с подтверждением, дабы Вы с таковым Святейшаго Синода разсуждением соображали мысли свои и напоминаниями своими не причиняли бы Святейшему Синоду затруднения, ибо Святейший Синод долг свой незабвенно помнит и исполняет. И преосвященному Тихону, епископу бывому Воронежскому, учинить о том по сему ея императорскаго величества указу.

Апреля 29 дня 1773 года» \*.

---

\* ЦГИА, ф. 796, оп. 54, № 157, лл. 1—7.

**М. Е. Мататов**

## **К ВОПРОСУ О ТАТСКОМ ЭТНОСЕ**

Национальный вопрос был и остается одной из самых сложных проблем общественного развития, пути решения которой в широкой исторической перспективе открыла только Октябрьская революция. Основой для успешного решения национального вопроса стали ленинская теория нации, ленинские принципы построения национальных отношений. Они нашли свое воплощение в реальном социализме, в факте образования новой интернациональной и социально-политической общности — советского народа.

Таты — небольшая народность, живущая в Азербайджане и Дагестане, — имеют сложную историю. Их далекие предки вместе с другими ираноязычными племенами пришли с севера. В начале I тыс. до н. э. эти племена кочевали в бескрайних степях Евразии, простиравшихся от Днепра до Уральских степей. В VII в. до н. э. они проникли на Кавказ и в Иран и заняли здесь обширные пространства<sup>1</sup>.

Выдающийся советский востоковед И. М. Дьяконов считает, что таты, талыши, мазандеранцы, гиляки и поныне говорят на диалектах, «представляющих остатки индоевропейского языка», первоначально бывшего языком восточной Мидии, и что в корне неправильно мнение, будто таты и талыши подверглись персизации<sup>2</sup>.

Известный дагестанский историк Р. М. Магомедов тоже связывает происхождение татов с просачиванием в Дагестан с севера ираноязычных племен, которые затем в период правления Сасанидов осели в разных районах Кавказа. В дальнейшем, считает этот ученый, «таты развивались как отдельная этническая группа в общей массе других этнических групп»<sup>3</sup>.

Как и многие другие народы Кавказа таты были сплошь неграмотны, образ жизни их был полупатриархальным. Одна из особенностей татов состоит в том, что до революции они, несмотря на свою малочисленность, исповедовали три религии: ислам, христианство, иудаизм (последний исповедовало 95% татов Дагестана). При этом по конфессиональному признаку в особую народность были выделены только последователи иудаизма, так называемые горские евреи (даг-чуфут).

Преобладает мнение, что народность характеризуется общностью языка, территории, складывающейся общностью хозяйственной, политической и культурной жизни, этническим самосознанием<sup>4</sup>. По этим при-

<sup>1</sup> Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен в Передней Азии. М.: Наука, 1970, с. 355.

<sup>2</sup> Дьяконов И. М. История Мидии. От древнейших времен до конца IV века до н. э. М.—Л., 1956, с. 92.

<sup>3</sup> Магомедов Р. М. История Дагестана. С древнейших времен до начала XIX в. Махачкала, 1968, с. 80.

<sup>4</sup> Ленинизм и национальный вопрос в современных условиях. М.: Политиздат, 1974, с. 44.

накам все таты, независимо от вероисповедания, еще в 1930-е годы были отнесены к одной народности. Они с незапамятных времен живут в Азербайджане и Дагестане, говорят на одном языке, имеют общие культурные традиции, испокон веков поддерживают между собой дружеские отношения, что отмечалось многими дореволюционными путешественниками и исследователями. При советской власти таты впервые создали свою письменность и литературу. Положение о татах как единой народности было закреплено в Конституции Дагестанской АССР, принятой XI Вседагестанским съездом Советов в 1937 г., и подтверждено ныне действующим Основным Законом республики, принятым в 1978 г.

Решение вопроса о едином наименовании татоязычных групп населения имело исключительное значение в деле укрепления дружбы народов Дагестана.

Как отмечается в Постановлении ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы», империалистическая пропаганда непрерывно ведет яростное наступление на умы советских людей с тем, чтобы поколебать интернациональную дружбу народов Советского Союза. Этой же цели служат попытки сионистов и их пособников причислить всех, кто исповедует или исповедовал иудаизм, в том числе татов, к «всемирной еврейской нации». Еще В. И. Ленин считал эту пропагандистскую концепцию «совершенно несостоятельной в научном отношении» и «реакционной по своему политическому значению»<sup>5</sup>.

Рассматривая историю формирования татской народности с позиции ленинской теории наций, сопоставляя бесспорные факты прошлого, нельзя не прийти к выводу, что версия о принадлежности части татов, а именно татов-иудеев к одному из библейских «колен израилевых» не обоснована ни исторически, ни этнографически, ни антропологически.

Откуда же произошли таты-иудеи? Как известно, первые миграции древних евреев из Палестины имели место еще за много веков до нашей эры. Завоевав Израильское царство и его столицу Самарию (722 г. до н. э.), ассирийцы выселили 27 тыс. евреев. Вавилоняне после покорения Иудеи и разрушения Иерусалима (568 г. до н. э.), также выселили 15 тыс. чел. (так называемое вавилонское пленение). По свидетельству историков, эти два потока переселенцев в основном принадлежали к верхушечным, состоятельным слоям еврейства и были размещены завоевателями в экономически развитых областях Древнего Двуречья (нынешний Ирак) и в городах Мидии (теперь иранский Азербайджан) и включены в торгово-ремесленное городское население стран проживания<sup>6</sup>. Вскоре персидский царь Кир разрешил им возврат в Палестину. По данным А.-И. Тюменева туда выехали 43360 чел. с 7 тыс. рабов другой национальности<sup>7</sup>. Что касается третьего выселения древних евреев из Палестины — в эпоху римского владычества (II в. н. э.) то оно шло в страны Средиземноморья и, следовательно, никакого отношения к рассматриваемому вопросу не имеет.

Могли ли выходцы из Палестины войти в состав татоязычных племен северных окраин древнеперсидской империи? Таты длительное время жили обособленно в глухой сельской местности на северной окраине древнеперсидской державы и занимались исключительно земледелием. Евреи же в Персии вплоть до XX в. не имели права менять место своего постоянного жительства. Следовательно, тесные контакты между евреями, с одной стороны, и татами — с другой, а тем более этническое смешение их были невозможны. В какой-то мере это подтверждается и антро-

<sup>5</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 8, с. 74.

<sup>6</sup> См., например: Тюменев А. И. Евреи в древности и средние века. Пг., 1922. с. 60, 179.

<sup>7</sup> Там же, с. 72.

пологическими данными. Еще в начале нынешнего столетия К. М. Курдов отнес татов-мусульман и татов-иудаистов к одной антропологической группе — среднеазиатской<sup>8</sup>.

Таты были далеко не единственным нееврейским народом, подвергшимся иудаизации. Достаточно вспомнить Йемен VI—VII в., Хазарское царство на Нижней Волге и Северном Кавказе, где с IX в. был принят иудаизм, а сегодня караимов, некоторые берберские племена на юге Марокко, отдельные группы индийского, китайского и негритянского происхождения и т. д. Все эти этнические образования, естественно, ничего общего не имели ни с Палестиной, ни с сионистской «всемирной еврейской нацией».

Следует подчеркнуть, что таты всех вероисповеданий до сравнительно недавнего времени сохраняли много языческих верований и обрядов, широко распространенных и среди других народов Кавказа. Все они верили в переселение душ в различных животных, в существование чистых и нечистых духов<sup>9</sup>. У татов-иудаистов до недавнего прошлого сохранялся весьма архаичный похоронный обряд, явно вступающий в противоречие с любой монотеистической религией. Даже моленные дома, так называемые нумази, татов-иудаистов резко отличались от еврейских синагог и, как отмечал И. Черный, были «устроены в татарском вкусе»<sup>10</sup>. И. Анисимов писал, что у всех татов распространено многоженство, что они знают кровомщение и другие обычаи, отсутствующие у евреев<sup>11</sup>. Характерно, что европейские евреи, поселившись в Дагестане после его присоединения к России, вынуждены были, например в г. Дербенте, построить для себя моленный дом, хотя там уже имелся моленный дом, в котором молились таты-иудаисты, настолько различны были как сами эти дома (синагога — высокое здание с большими окнами, нумаз — низкое, продолговатое здание с плоской крышей), так и обрядность, и обычаи этих двух по существу разных народностей.

Как видим, версия о происхождении части татов из «земли обетованной» не имеет под собой никакой научной почвы. Да иначе и быть не может, ибо выводить понятие нации или народности не из ее социально-экономического содержания, не из ее реальных интересов, а из особенностей духа, т. е. в данном случае традиционного религиозного самосознания какой-то части татов, — «значит, — отмечал Г. Е. Глезерман, — окончательно покинуть твердую почву науки, исследующей реальные социальные процессы»<sup>12</sup>.

Весьма странной в этом свете выглядит концепция сотрудника Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР М. М. Ихилова. Пользуясь в качестве критерия при определении национальности конфессиональным признаком, он, некритически повторяя распространенные в устаревшей литературе взгляды, совершенно необоснованно разделяет «по происхождению» единую татскую народность на две — собственно таты и горские евреи<sup>13</sup>. Если встать на точку зрения М. М. Ихилова и быть последовательным, то в прошлом татов следовало бы делить на три народности: таты-мусульмане, таты-армяно-григориане и таты-иудаисты. Необоснованность подобной концепции очевидна. Общеизвестны многочисленные примеры, когда разные нации и народности исповедуют одну религию и наоборот, существ-

<sup>8</sup> Курдов К. М. Таты Дагестана. — Русский антропологический журнал, 1907, № 3—4, с. 65.

<sup>9</sup> Анисимов И. Ш. Кавказские еврей-горцы. М., 1888, с. 39—40.

<sup>10</sup> Черный И. Горские евреи. — Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, в. III, 1870, с. 41.

<sup>11</sup> Анисимов И. Ш. Указ. раб., с. 5.

<sup>12</sup> Глезерман Г. Е. Классы и нации. М.: Политиздат, 1977, с. 20.

<sup>13</sup> Народы Кавказа. Этнографические очерки, т. I, М., 1960, с. 554.

вуют нации и народности одновременно исповедующие разные религии. Советский исследователь П. И. Пучков, разрабатывающий вопрос о соотношении религиозной и этнической общностей, указывал на недопустимость смешения этих понятий и подмены этнической общности религиозной<sup>14</sup>.

В резолюции XVI съезда Коммунистической партии Израиля подчеркивается, что марксисты всегда отвергали как реакционную, не имеющую ничего общего с реальностью сионистскую теорию о существовании якобы «всемирной еврейской нации». Кстати, против этой концепции выступают не только марксисты, но и некоторые известные буржуазные ученые. Так, профессор национального университета Мексики Хуан Комас, например, подразделяет проживающие в разных странах народы, исповедующие иудаизм, на три группы: потомки иммигрантов из Палестины; «продукт» смешения евреев с другими этническими группами; и верующие иудаисты, у которых этнически нет ничего общего с евреями Палестины<sup>15</sup>.

Что же касается происхождения татов-иудаистов, то по данным большинства исторических источников, они происходят от татов, принявших когда-то в прошлом иудаистскую религию, очевидно проникшую с севера — от хазар. Эта точка зрения нашла отражение и в третьем издании Большой советской энциклопедии, где к татской народности отнесены все группы населения Азербайджанской ССР и Дагестанской АССР, говорящие на татском языке, независимо от их религиозной принадлежности, ныне уже в значительной степени утраченной<sup>16</sup>.

Характерное для сионистской пропаганды смешение этнической и религиозной принадлежности вредно и в практическом, и в теоретическом плане. «КПСС боролась и всегда будет решительно бороться,— говорил Л. И. Брежнев на XXVI съезде партии,— против таких чуждых природе социализма проявлений, как шовинизм или национализм, против любых националистических вывихов, будь то, скажем, антисемитизм или сионизм»<sup>17</sup>. Неуклонное соблюдение ленинских теоретических положений по национальному вопросу является верной гарантией против этих вывихов, основой для укрепления интернациональной дружбы народов нашей страны во имя торжества коммунизма.

<sup>14</sup> См., например *Пучков П. И. О соотношении конфессиональной и этнической общностей.*— Сов. этнография, 1973, № 6; *его же. Современная география религий.* М.: Наука, 1975, с. 167—181.

<sup>15</sup> Сионизм: теория и практика. М., 1970, с. 153—154.

<sup>16</sup> БСЭ, изд. III, т. 25, с. 299.

<sup>17</sup> Материалы XXVI съезда КПСС. М.: Политиздат, 1981, с. 57.



**Н. Г. Волкова**

## **ОБЫЧАЙ ТАТУИРОВКИ И РАСКРАСКИ ТЕЛА НА КАВКАЗЕ**

В 1976 г., занимаясь сбором полевых материалов в азербайджанском сел. Карабулах Дманисского района Грузинской ССР<sup>1</sup>, я обратила внимание, что на лице и руках некоторых местных женщин имеются точки, специально нанесенные синей краской (рис. 1). Попытки узнать что-нибудь о назначении этих точек оказались безуспешными. Местные жительницы ничего определенного сказать не могли и утверждали лишь, что это «просто украшение», которое издавна было у них в обычае.<sup>2</sup>

Отмеченная в Карабулахе традиция раскраски лица и рук не встречалась мне ранее. Однако из бесед с коллегами-этнографами выяснилось, что она известна и у других народов Кавказа. Так, в 1960-х годах А. А. Измайлова видела у некоторых женщин в Талышии (Азербайджан) синие точки на лбу и щеках. И здесь эти точки воспринимались местным населением как традиционное украшение. Г. Гадыр-заде сообщил, что синие точки на лбу встречаются у жительниц Нахичеванской АССР (Азербайджан). По сведениям З. Харатяна, такие же точки на лбу он видел у пожилых армянок в селах Талинского района Армянской ССР, а также у местных курдков-езидок. Этими скудными фактами ограничиваются наши сведения о своеобразном обычае раскраски лица и рук, выполняемом кавказскими женщинами.

Обратимся к весьма немногочисленным литературным материалам. Любопытное свидетельство о раскраске лица грузинками мы встречаем у О. Евсего в его описании Закавказья первой трети XIX в. Грузинки, отмечает он, белятся, румянятся, чернят волосы и брови, «ногти на руках и самые руки часто красят хной и расписывают на щеках и на лбу точки»<sup>3</sup>. В 1904 г. А. М. Дирр видел в Дагестане женщин, которые, как он пишет, были татуированы<sup>4</sup>. У одной из них (даргинка из с. Ходжалмахи) было четыре синих точки между бровями и одна на подбородке (рис. 2). Она, отмечает А. М. Дирр, ничего не смогла сообщить об этом обычае. На базаре в Кумухе А. М. Дирр встретил еще нескольких

<sup>1</sup> В отряде помимо Н. Г. Волковой работали А. Д. Корноухов (художник) и Ф. А. Бух (лаборант). Полевая этнографическая работа велась по теме «Этнические процессы в Грузинской ССР».

<sup>2</sup> Архив Ин-та этнографии АН СССР. Закавказский отряд. Полевой дневник Н. Г. Волковой, № 4, 1976 г., л. 341, об.

<sup>3</sup> Евсегий, О. Е. Статистическое описание Закавказского края. СПб., 1835, с. 50.

<sup>4</sup> Татуировка — универсальный обычай нанесения на лицо и тело рисунков путем наколов или надрезов и введения в них красящих веществ. Наряду с татуировкой у первобытных народов существовал обычай раскраски лица и тела. Еще в недавнее время женская татуировка лица (лба, щек, подбородка) и запястьев сохранялась у народов Передней Азии — турук, арабов. Известна была татуировка также у индейцев Америки, народов Севера, аборигенов Австралии и Океании. Цель предлагаемой заметки — привлечь внимание исследователей к кавказским материалам.



Рис. 1. Азербайджанка из с. Карабулах. (Этот и следующие рисунки выполнены А. Д. Корноуховым)

татуированных синей краской женщин из лакского с. Вихли (Вихул). У одной из них рисунок был в виде стрел и линий (рис. 2). Сам А. М. Дирр в Вихли не был, но его информаторы рассказывали, что все женщины этого села имели татуировку. Со слов других информаторов, жителей цахурских сел, А. М. Дирр сообщает также о татуировке цахурских женщин, у которых она была сделана вокруг сосков в виде колец. Прежде цахурки наносили также татуировку и на лицо, однако, по словам информаторов, в начале 1900-х годов этот обычай уже не соблюдался<sup>5</sup>.

Если полагаться на данные А. М. Дирра, то у дагестанских женщин в начале XX в. была именно татуировка, т. е. раскраска тела с предварительным накалыванием. О сохранении в некоторых районах Кавказа в XX в. обычая татуировки говорят также материалы В. В. Бардавелидзе, которая видела в Сванети на кисти руки престарелой женщины знак татуировки (рис. 3)<sup>6</sup>.

Интересно еще более раннее по времени упоминание обычая татуировки. И. Шопен, имевший возможность в 1829—1832 гг. наблюдать быт населения Армении, отме-

тил этот обычай у местных азербайджанских женщин. «Пляски татарок (азербайджанок.— Н. В.),— пишет он,— несравненно приятнее и самый наряд особенно способствует их оригинальности: наряд этот состоит из парчевой кофты, которая застегивается на талии, и красной шелковой рубашки с большим разрезом впереди, которая, застегиваясь на шее,



Рис. 2. Дагестанки (по работе А. М. Дирра «Заметка о татуировке в Дагестане». — Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 44, 1915, 4-й отд., с. 24)

обнаруживает при каждом движении тело бронзового цвета, татуированное в разные узоры (курсив мой.— Н. В.)»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Дирр А. М. Заметка о татуировке в Дагестане. — Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 44, Тифлис, 1915, 4-й отд. с. 24.

<sup>6</sup> Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957, с. 304, табл. XXVII.

<sup>7</sup> Шопен И. Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху ее присоединения к Российской империи. СПб., 1852, с. 746.

Приведенные, хотя и очень немногочисленные сведения показывают ареал бытования в XIX—XX вв. обычая татуировки и раскраски лица и тела. Это Дагестан (даргинцы, лакцы, цахуры), Азербайджан (азербайджанцы и талыши), Армения (армяне, азербайджанцы и курды-езиды), Грузия (грузины, в том числе сваны, азербайджанцы). Обычай этот выполнялся только женщинами. Места татуировки и раскраски у разных народов в основном совпадали: лоб, щеки, запястья; татуировали также тело.

Древность обычая татуировки и раскраски лица и тела на Кавказе подтверждается сведениями античных авторов. Так, Плиний Секунд, описывая Кавказ и прилегающие земли, отмечает: «Некоторые из чужеземных племен употребляют известные травы для раскрашивания своих тел ради красоты и постоянного обычая...». И далее подчеркивает, что это делают обычно женщины, а у даков и сарматов — даже мужчины<sup>8</sup>. Можно привести и другие свидетельства античных авторов, упоминающих принятый среди кавказских народов обычай татуировки и раскраски тела. Об этом сообщает, например, Ксенофонт (V—IV вв. до н. э.), описывая быт моссиников. Их спины были раскрашены, а вся передняя часть тела покрыта татуировкой в виде цветов. Татуировку у моссиников упоминает также Диодор Сицилийский. Свидетельства об обычае татуировки и раскраски тела, принятом среди других кавказских народов, можно найти в трудах Афиней, Помпония Мелы и других античных авторов<sup>10</sup>.

Еще одним подтверждением (помимо письменных источников) существования обычая раскраски тела являются глиняные и костяные штампы, находимые при археологических раскопках на Кавказе. Такие штампы были широко распространены в древнейших обществах и употреблялись, видимо, с различными целями: для нанесения узоров на ткань, кожу, тело человека<sup>11</sup>, на выпекаемый ритуальный хлеб<sup>12</sup>. Рабочая сторона штампов, как правило, была заполнена разнообразными рисунками: крестами, концентрическими кругами, спиралями и т. п. Находимые археологами пинтадеры датируются весьма различно: от бронзового века (в памятниках кобанской культуры Центрального Кавказа) до сармато-аланского времени (например, на городище Алхан-Кала в Чечено-Ингушетии). Территориально эти находки охватывают весь Кавказ и выходят за его пределы<sup>13</sup>.

Таким образом, пинтадеры, видимо, были тем инструментом, с помощью которого древние кавказцы краской наносили узоры на различные предметы, а также на лицо и тело. Пинтадеры, использовавшие-

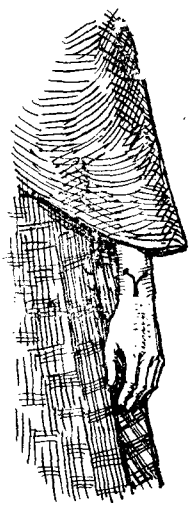


Рис. 3. Татуировка на кисти сванки

<sup>8</sup> *Латышев В. В.* Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе. Т. II, вып. 1. СПб., 1904, с. 193.

<sup>9</sup> Там же. Т. I, СПб., 1890, с. 82.

<sup>10</sup> Там же, с. 472, 628.

<sup>11</sup> В археологической литературе было высказано предположение о применении древними кавказцами специальных штампов в качестве инструмента для раскраски тела. Отсюда их название — пинтадера, от испанского слова *pintaderas* — раскрашивать (см. *Виноградов В. Б.* Глиняный штамп с городища Алхан-Кала. — В кн.: *Древности Чечено-Ингушетии*. М.: Изд-во АН СССР, 1963, с. 213).

<sup>12</sup> Это были особые штампы — меньшие по размеру, чем пинтадеры, и с более грубо выполненным орнаментом. Такие штампы известны в быту народов Кавказа и в наши дни и используются для нанесения узоров при изготовлении обрядовых хлебов (см. *Бардавелидзе В. В.* Указ. раб., с. 152, рис. 22; с. 301).

<sup>13</sup> Первая сводка пинтадер, найденных на Кавказе и на юге России, опубликована Крупновым Е. И. в работе «Археологические памятники Ассинского ущелья» (Тр. Гос. Исторического музея, 1941, вып. XII, с. 170).

ся для раскраски, в кавказском быту не сохранились. Но сам обычай раскрашивания лица и тела, как и татуировка, бытовал еще длительное время. Во всяком случае, как мы видели, в XIX—XX вв. женщины наносили на свое лицо и некоторые части тела различные орнаменты, в виде точек, колец, стрел и т. п.<sup>14</sup>

Татуировка и раскраска выполняли разнообразные функции. Так, орнаменты-символы имели ритуально-магическое значение. С таким явлением мы встречаемся в позднем быту народов Кавказа. Например, узор, нанесенный штампом на обрядовый хлеб, считался оберегом. Несомненно, аналогичную функцию выполняли татуировка и раскраска, причем в народном сознании они длительное время воспринимались как обереги. Видимо, этим и объясняется тот факт, что дагестанские женщины наносили на груди узоры в виде колец: на защищенном от посторонних глаз месте тела татуировка могла выполнять только какую-то магическую функцию.

Этнографические материалы по некоторым другим народам позволяют предположить еще одну функцию татуировки и раскраски. «У охотников тунгусов каждый род отличался особой татуировкой лица. Застигнутый на чужой территории человек из другого рода мог быть убит»<sup>15</sup>. В данном случае татуировка являлась своеобразным знаком, этнической и племенной меткой, отличавшей одну общность от другой. Не исключено, что в древнейшие эпохи такая функция татуировки была характерна и для кавказских народов. Татуировка и раскраска служили также социальным и возрастным знаком. Ксенофонт, описавший татуировку и раскраску тела у моссиников, подчеркивает, например, что они имелись только у детей богатых<sup>16</sup>.

Со временем отмеченные функции татуировки и раскраски отпали, и рисунок чаще всего стал наноситься краской без накалывания на определенные части лица и тела лишь в качестве украшения. Именно как украшение татуировку и раскраску расценивали наблюдатели прошлого века, именно так эта традиция воспринимается теми немногими лицами, у которых приходилось ее наблюдать в наши дни.

---

<sup>14</sup> О символике некоторых изображений на пинтадерах писал В. П. Кобычев в связи с исследованием им северокавказских петроглифов. Основываясь на материалах А. М. Дирра, он считает четыре точки на лбу в татуировке дагестанских женщин стилизованным изображением солярного креста (см. *Кобычев В. П. Язык есть нем.*—Сов. этнография, 1973, № 4, с. 151).

<sup>15</sup> *Поршнев Б. Ф. Элементы социальной психологии.*—В кн.: *Проблемы общественной психологии.* М., 1965, с. 178.

<sup>16</sup> *Латышев В. В. Указ. раб., т. I, с. 82.* По свидетельству Геродота, у фракийцев татуировка считалась признаком благородного происхождения (*Геродот. История в девяти книгах.* Пер. и прим. *Стратановского Г. А. Л.*: Наука, 1972, с. 240).

**А. М. Сагалаев**

## **УДАРНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ В РИТУАЛАХ ЛАМАИЗМА И ЮЖНОСИБИРСКОГО ШАМАНСТВА**

Эволюция шаманских культов у народов Южной Сибири неоднократно привлекала внимание советских этнографов. Одним из существенных аспектов проблемы является выделение в южносибирском шаманстве специфично тюркских компонентов, а также черт, равно присущих верованиям других народов Центральной и Средней Азии. На протяжении ряда столетий значительным фактором в общей системе верований народов Южной Сибири и Монголии был ламаизм.

Как известно, идеи и концепции каждой религии воплощаются в предметах ее культа. Мы остановимся только на вопросе о роли ударных инструментов и связанных с ними представлениях в ритуалах ламаизма и южносибирского шаманства. Использование в культовой практике музыкальных ударных инструментов было характерной чертой обеих религий.

Проблема происхождения шаманского бубна у народов Южной Сибири, несмотря на многочисленные исследования, все еще далека от разрешения<sup>1</sup>. Работы последних лет показали, что изучение сибирских шаманских бубнов ведется в нескольких направлениях. Так, в работах Л. П. Потапова исследуется семантика собственно тюркских названий алтайских бубнов<sup>2</sup>; статьи С. И. Вайнштейна посвящены таким вопросам, как конструкция шаманского бубна тувинцев, церемония его «оживления», время формирования характерных особенностей шаманских бубнов и костюмов тувинцев<sup>3</sup>. Классификация сибирских бубнов получила развитие в работах Е. Д. Прокофьевой и С. В. Иванова<sup>4</sup>. Вопросы типологии сибирских бубнов, их место среди ударных инструментов других азиатских народов рассматриваются в монографии Х. Никс-

<sup>1</sup> Иванов С. В. Некоторые аспекты изучения сибирских бубнов.— В кн.: Из истории Сибири, вып. 19. Томск, 1976, с. 214.

<sup>2</sup> Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л.: Наука, 1969, с. 66, 75, 76; *его же*. Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства.— Доклад на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М.: Наука, 1973; *его же*. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства.— Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978; *его же*. Shamans' Drums of Altaic Ethnic groups.— Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968.

<sup>3</sup> Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство.— Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М.: Наука, 1968; *его же*. The Tuvan (Soyot) Shaman's Drum and the Ceremony of its «Enlivening».— Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968.

<sup>4</sup> Прокофьева Е. Д. Шаманские бубны.— Историко-этнографический атлас Сибири. М.— Л.: Наука, 1961; Иванов С. В. Указ. раб.; *его же*. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л.: Наука, 1979; *его же*. Aperçu sur l'étude des tambours sibériens.— L'Ethnographie. Revue de la société d'ethnographie de Paris, nouvelle série, № 74—75. Paris, 1977.

дорфа<sup>5</sup>. Из вышеупомянутых работ следует, что сибирский бубен (как и его локальный южносибирский вариант) не имеет прямых конструктивных аналогов среди мембранных инструментов народов Азии<sup>6</sup>. Однако заметим, что при сравнительном изучении сибирских бубнов почти не использовались данные о ламаистских ударных инструментах.

Как известно, на протяжении всей своей истории в Тибете буддизм был доминирующей, но не единственной формой религиозной жизни населения. С буддизмом, проникшим в Тибет в VII в. н. э., соперничали традиционные верования местного населения. Ко времени введения буддизма народные верования тибетцев не представляли единой религиозной системы: «религия народа» (тибетск. *mi* — *chos*) сосуществовала с официальной религией (тибетск. *lha* — *chos*). Последним термином «ко времени распространения буддизма называлась религия, впоследствии развившаяся в бон»<sup>7</sup>. О происхождении этой религии, характере ее культов высказывались различные предположения. Бон называли наследником переднеазиатского митраизма, высокоразвитым шаманизмом<sup>8</sup>. Исследования последних лет внесли некоторую ясность в этот вопрос<sup>9</sup>. По мнению П. Кверне, можно считать установленным, что «небуддийские элементы присутствуют в поздней народной религии, и некоторые из них... могут быть названы шаманистскими, но эти элементы нельзя... точно увязать с практикой добуддийских жрецов бон, о доктринах которых мы знаем слишком мало»<sup>10</sup>. Как считает М. И. Воробьева-Десятовская, верования, составлявшие основу бон, «в первых веках нашей эры в связи с большой миграцией племен и народов..., очевидно, получили распространение на всей территории Центральной Азии»<sup>11</sup>. Судить о вкладе каждой из добуддийских религий Тибета в средневековый ламаизм трудно из-за их слабой изученности. Поэтому ряд тибетологов употребляют термин «бон» для обозначения добуддийских религий Тибета в целом<sup>12</sup>. Для нас в данном случае важно то, что религия бон (в вышеуказанном ее понимании) во многом определила характер культовой практики средневекового ламаизма.

Для ранней религии бон характерны следующие черты<sup>13</sup>.

1. Вера в существование высшего божества, образ которого ассоциировался с «голубым небом».

2. Существование обширного пантеона, представители которого в соответствии с дуалистической концепцией (хорошее-плохое, добро-зло) делились соответственно на две большие группы — «добрых» и «злых» духов.

3. Практика кровавых жертвоприношений (в жертву приносились как животные, так и люди). Ритуальные умерщвления совершал шаман<sup>14</sup>.

<sup>5</sup> Nixdorff H. Zur Typologie und Geschichte der Rahmentrommeln. Berlin, 1971, S. 85, 86.

<sup>6</sup> Иванов С. В. Некоторые аспекты изучения сибирских бубнов, с. 227.

<sup>7</sup> Воробьева-Десятовская М. И. Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы. — Страны и народы Востока, вып. 22. М.: Наука, 1980, с. 130.

<sup>8</sup> Кузнецов Б. И., Гумилев Л. Н. Бон (древняя тибетская религия). — Доклады отделений и комиссий Географич. о-ва СССР, вып. 15 (Этнография); Ekvall R. Religious Observances in Tibet. Patterns and Function. Chicago — London, 1964.

<sup>9</sup> Kvaerne P. Aspects of the origin of the Buddhist Tradition in Tibet. — Numen, v. XIX, fasc. 1. Leyden, 1972.

<sup>10</sup> Kvaerne P. Introduction. — R. Nebesky-Wojkowitz. Oracles and Demons of Tibet. The cult and iconography of the Tibetan Protective deities. Graz., 1975, p. VII.

<sup>11</sup> Воробьева-Десятовская М. И. Указ. раб., с. 130.

<sup>12</sup> Nebesky-Wojkowitz R. Указ. раб. Hoffmann H. Bon und Lamaismus in ihrer Geschichtlichen Entwicklung. Freiburg — München, 1956.

<sup>13</sup> Ekvall R. Указ. раб., с. 38, 39.

<sup>14</sup> Р. Экволл рассматривает бон как развитый шаманизм; в таком случае легендарный основатель религии Шенраб Мибо становится верховным шаманом, а слово «шен» (тибетск. *gshen*), обозначающее жреца, переводится автором как «шаман». См. Ekvall R. Указ. раб., с. 20.

4. Практика предсказания будущего, насылания болезни или смерти на врагов, защита с помощью магии от злых духов.

5. Человека, впадавшего в состояние транса, общавшегося с духами, предназначали в шаманы.

6. Существование разряда людей, как мужчин, так и женщин, которые могли совершать жертвоприношения, обслуживать похоронный обряд, лечить людей и гадать<sup>15</sup>.

7. Пользование при отправлении культов ударными инструментами, оружием, знаками власти, масками, головными уборами и специальной одеждой.

8. Наделение отдельных животных и птиц (орел, як, медведь, волк, тигр и др.) сверхъестественными силами. Такие животные были объектами почитания.

Р. Экволл приводит периодизацию религии бон, принятую в тибетской традиции<sup>16</sup>. Согласно ей, в истории бон выделяются три периода: ранний, иногда называемый «исконный черный бон», средний, называемый «неправильным», и поздний — «поворотный».

В первый период шаманы, как сообщает Р. Экволл, были искусны в магии, они умели побеждать злых и плотоядных духов в нижнем мире, молиться божествам верхнего мира и в среднем мире умиротворять хозяев земли (тибетск. *Sa bdag*)<sup>17</sup>.

Во второй период жрецы религии бон были известны как гадалки или специалисты в отправлении похоронных обрядов, «у них были бубны, на которых они умели летать»<sup>18</sup>.

Наконец, третий период описывается как время взаимопроникновения, взаимовлияния буддизма и бон. В этот период многие положения религии бон были замаскированы буддийской терминологией, религия бон сильно изменилась и приняла современный свой облик. Позднее секта бон, организационно включенная в буддизм, получила к своему названию приставку «белый», что отличало ее от последователей нероформированного бон, называвшегося «черным»<sup>19</sup>. Представление о характере взаимной адаптации буддизма и бон дает отрывок из буддийского текста XIV в., автор которого оперирует наряду с буддийским понятием «Карма» не присущим раннему буддизму понятием «хозяева земли»: «Плородородность полей и обильные урожаи, пределы царской власти и продолжительность владений лишь наполовину определяются предыдущими деяниями, но в остальном зависят от могущественных «хозяев земли», — и вы должны почитать их...»<sup>20</sup>. Факт длительного сосуществования буддизма и бон отразился и в обыденном сознании верующих. Так, в зависимости от того, к какой секте они принадлежали, тибетцы называли себя «*chos-ra*» (приверженцы религии) или же «*bon-ra*» (приверженцы бон). В то время и те и другие называли себя «*pa-pa*» (свои), подчеркивая тем самым свое отличие от индийцев, китайцев и других народов, называвшихся «чужие». В категорию «свои» попадали только единомышленники — монголы, которых связывала с Тибетом культурно-религиозная традиция<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Более подробно о категориях жрецов «шен» см. *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М.: Мысль, 1975, с. 166.

<sup>16</sup> *Ekvall R.* Указ. раб., с. 21.

<sup>17</sup> Герасимова К. М. полагает, что «культ большинства тибетских сабдаков, найдаков, шибдаков типологически однороден культу локальных божеств и духов, зафиксированных в обычаях монголов, бурят, алтайцев и т. д.» (*Герасимова К. М.* О некоторых аспектах ассимиляции добуддийских культов по тибетским обрядникам. — В кн.: Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1980, с. 75).

<sup>18</sup> *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Указ. раб., с. 166.

<sup>19</sup> *Ekvall R.* Указ. раб., с. 23.

<sup>20</sup> Цит. по: *Kvaerne P.* Introduction, с. IV.

<sup>21</sup> *Kvaerne P.* Aspects of the origin of the Buddhist Tradition in Tibet, p. 22, 23.

В приведенной выше краткой характеристике добуддийской религии Тибета явно усматриваются черты, сближающие ее с шаманством народов Южной Сибири. Архаичные черты, восходящие к древней тибетской религии, обнаруживаются в культовом инвентаре ламаизма<sup>22</sup>. Проникавший к народам Южной Сибири ламаизм был, по сути дела, «причудливой смесью шаманских культов и демонологических представлений, прикрытых квазибуддийской символикой... и лишь кое-где тронутых ярким светом учения Будды»<sup>23</sup>.

Обратимся к культовым мембранным инструментам, которые использовались в практике ламаизма и бон. В тибетских ритуалах употреблялись разные виды барабанов, объединенные общим названием «нга» (тибетск. rnga — «барабан») <sup>24</sup>. К разряду «нга» относятся барабаны, имеющие две мембраны: высота звука, издаваемого ими, была неопределенной и зависела от силы удара. Большие барабаны (chos rnga; rnga chen) подвешивались в прямоугольных деревянных рамках, диаметр барабана «rnga chen» мог превышать человеческий рост, ударяли в него при игре двумя колотушками<sup>25</sup>. Барабан меньшего размера — «rnga chung» имел рукоятку, за которую его удерживали при игре. Ударяли в этот барабан изогнутой колотушкой, по форме напоминающей серп<sup>26</sup>. Аналогичными ему по конструкции были барабаны в форме песочных часов (thod rnga; mchod rnga), отличавшиеся лишь размерами и материалом, который шел на их изготовление<sup>27</sup>.

Обечайка двусторонних барабанов зачастую покрывалась резьбой или раскрашивалась. Обтяжка барабанов традиционно изготовлялась из кожи лошади, обе мембраны могли быть окрашены в зеленый цвет<sup>28</sup>. Звучание этих барабанов отмечало паузы в религиозных церемониях, сопровождало чтение молитв. В ламаистском оркестре барабаны использовались наряду с духовыми инструментами — флейтами, трубами. Барабаны, обтянутые кожей с двух сторон, использовались в Тибете не только в ритуальных целях, но и для музыкального сопровождения пения и танцев<sup>29</sup>.

Мембранный инструмент другого рода использовали в своих церемониях заклинатели секты «черный бон». Как сообщает Р. Небески-Войкович, это был бубен диаметром более 55 см, с широкой обечайкой и короткой деревянной рукояткой. Для его обтяжки использовалась кожа сайгака. Бубны этого типа имели два названия: «половинный барабан» (тибетск. phyed rnga) и «барабан бон» (тибетск. bon gui rnga) <sup>30</sup>. Во время церемонии заклинатель держал бубен около лица левой рукой и ударял в него снизу изогнутой деревянной колотушкой. Согласно буддийской традиции, эта техника вошла в обиход бонских жрецов после того, как знаменитый жрец «черного бон» Наро бончунг был побежден буддийским святым Миларайпой. После этого бонские заклинатели, смущенные поражением своего единоверца, якобы стали закрывать лицо бубном<sup>31</sup>. Подобный способ игры на бубне, происхождение которого от-

<sup>22</sup> Вследствие глубокого взаимопроникновения этих религий в ряде случаев трудно провести границу между бонским и ламаистским ритуальным инвентарем. См. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религий. М.: Наука, 1977, с. 143, 144.

<sup>23</sup> Waddell L. A. The Buddhism of Tibet or Lamaism. Cambridge, 1958.

<sup>24</sup> Das S. Ch. A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms. Calcutta, 1951, p. 367.

<sup>25</sup> Vantor I. La musique du Bouddhisme Tibétain. Paris, 1976, p. 73—74, Nebesky-Wojkowitz R. Указ. раб., p. 398.

<sup>26</sup> Vantor I. Указ. раб., с. 74.

<sup>27</sup> Nebesky-Wojkowitz R. Указ. раб., с. 398—400.

<sup>28</sup> Vantor I. Указ. раб., с. 74.

<sup>29</sup> Кюнпер Н. В. Этнографическое описание Тибета, вып. 1, состав и быт населения. Владивосток, 1908, с. 106. Grenard F. Tibet. The country and its inhabitants. Delhi, 1974, p. 264.

<sup>30</sup> Nebesky-Wojkowitz P. Указ. раб., с. 399.

<sup>31</sup> Nebesky-Wojkowitz R. Указ. раб., с. 399—400; Hoffmann H. Quellen zur Geschichte der Tibetischen Bon-religion. Mainz. 1950, S. 203.



носится, несомненно, к глубокой древности, отмечен и у ряда народов тюрко-монгольского мира. Г. Н. Потанин, описывая обряд камлания тувинской шаманки Найдык, упоминает о том, что, держа бубен в левой руке, шаманка постоянно наклоняла к нему голову, «прятала ее под бубен»<sup>32</sup>.

Бубен бонских жрецов использовался не только как ударный инструмент, но и как ритуальный — в церемонии «гадание на барабане» (тибетск. rnga mo)<sup>33</sup>. Этот способ гадания считается в Тибете очень древним и входит в практику жрецов буддийской секты Ньигмапа и последователей «черного» и «белого» бон. Для гадания бубен rnyed rnga (тибетск.) использовали только приверженцы «черного» бон, жрецы секты Ньигмапа и «белого» бон употребляли барабан rnga chen<sup>34</sup>.

Особый интерес представляет подготовка бубна к гаданию в случае чьей-либо болезни<sup>35</sup>. На обтяжке бубна сначала рисовались два concentрических круга, которые затем двумя парами взаимно перпендикулярных линий делились на шестнадцать секций. Левая половина мембраны бубна окрашивалась сажей в черный цвет, правая оставалась белой. Четыре главные точки пересечений обозначались символами, в образовывшиеся клетки предсказатель вписывал имена духов (или групп духов), которые, по его мнению, несут ответственность за болезнь пациента. Гадатель наносил пальцами на поверхность обтяжки капли молока, по одной капле в каждую секцию, и помещал в каждую каплю по одному зерну. На «белой» половине выстраивались в линию несколько зерен, символизирующих «охрану» пациента. Последним в центре, на границе между «белой» и «черной» частями, клалось зерно, обозначавшее пациента.

В ходе гадания предсказатель обращался с призывами к различным божествам и духам, при этом очередность обращения зависела от ранга того или иного божества. Божествам задавались вопросы: какие духи были причиной болезни, какое приношение следует сделать, чтобы устранить причину заболевания и т. д. По движениям различных зерен предсказатель определял, довольно ли божество предлагаемой ему жертвой, и получал ответы на другие вопросы. По окончании гадания он «сопровождал» все божества и духов, участвовавших в церемонии, в их небесные обители. Последнее обстоятельство указывает на то, что, видимо, во время гадания предсказатель «собирал» духов и божеств на поверхности мембраны своего бубна. Алтайские шаманы во время камлания, как известно, тоже «собирали» духов в свой бубен, предлагали им «спуститься» с неба<sup>36</sup>.

Заслуживают внимания изображения, которые наносились на мембрану бонского бубна. Деление поверхности на «черную» и «белую» половины, населенные добрыми и злыми духами, говорит, на наш взгляд, о попытке моделирования в двухмерном пространстве идеального, фантастического мира. Учитывая древнее происхождение данного способа гадания, можно предположить, что в добуддийском Тибете, не знаяшем письменности, на бубне изображались сами духи и божества, а не их имена. По своей символике и конструкции схема на бонском бубне весьма архаична, но вполне соотносима с композицией мандала и рисунками на шаманских бубнах народов Южной Сибири.

<sup>32</sup> Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881, в. I, с. 85.

<sup>33</sup> Гадание вообще (тибетск. mo) включает в себя предсказание будущего, проникновение в «иные пространства» и, по мнению последователей ортодоксального буддизма, является чуждым включением в религиозную практику тибетского ламанизма (Ékvall R. Указ. раб., с. 53—56).

<sup>34</sup> Nebesky-Wojkowitz R. Tibetan drum-divination. Ngamo.— Ethnos. Stockholm, 1952, № 1—4, p. 153, 154.

<sup>35</sup> Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet, с. 458—460.

<sup>36</sup> Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов.— Сборник Музея антропологии и этнографии. М.—Л.: Наука, 1949, т. X, с. 133.

Н. Л. Жуковская уже высказывала мысль о типологической близости рисунков на шаманских бубнах алтайцев и других народов Сибири и на мандала, в зашифрованной символической форме отражающих представления о пространстве и времени в шаманской и ламаистской моделях культуры<sup>37</sup>. Она полагает, что «основные концепции, нашедшие позднее отражение в виде мандала, были известны в Тибете задолго до появления буддизма». Многофигурные композиции алтайских бубнов значительно сложнее, нежели схема на обтяжке бонского бубна, но, по мнению С. В. Иванова, на сибирских бубнах «развитую символику рисунков... следует рассматривать как исторически более позднюю»<sup>38</sup>. В рисунке на бонском бубне явно прослеживается восьмичленное деление пространства по сторонам света (север, юг, запад, восток, северо-восток, северо-запад, юго-запад и юго-восток<sup>39</sup>). Подобное деление тесно связано с крестообразным делением рисунка на четыре стороны света, которое обнаруживается на тувинских, тофаларских и алтайских шаманских бубнах<sup>40</sup>.

Следует указать и на определенное сходство в конструкции бонского бубна и бубнов южносибирского типа, называвшихся тунгүр (дюнгор). Для южносибирского бубна были характерны большой диаметр (60 см и более), широкая обечайка деревянная продольная рукоять, поперечный железный стержень, сложный рисунок на внешней (или внутренней) стороне кожи. Для игры на нем применялась деревянная колотушка, одна из сторон которой могла быть слегка вогнутой<sup>41</sup>.

Кроме общего названия бубна (тунгүр) у тюрков Саяно-Алтая бытовали в прошлом и другие, ритуальные названия бубнов, употреблявшиеся шаманами во время камланий: «ак-адан» (телеуты, челканцы, кумандинцы, тубалары, теленгиты), «ак-чагал» (телеуты, шорцы), «ер-бодан» (челканцы), «егри-адан» (шорцы). Все эти «культовые имена» бубнов переводятся как названия ездовых животных шамана: «ак-адан» — священный двугорбый верблюд; «ер-бодан» — молодой верблюд-самец; «егри-адан» — одnogорбый верблюд, и «ак-чагал» — священная пегая лошадь<sup>42</sup>. Представление о ездовом животном божества существует и в ламаизме; на тибетских иконах в качестве ездового животного можно увидеть лошадь, яка и др. Интересно, что в тибетском языке одним и тем же термином «ngga chung» обозначается культовый барабан небольших размеров и молодой верблюд<sup>43</sup>.

Как и шаманы Южной Сибири, бонские жрецы использовали свои барабаны как средство для «полетов» в «верхний мир». Как сообщает поздняя тибетская легенда, Шенраб Мибо летал на огромном колесе, сидя в его центре, а восемь его учеников размещались на восьми спицах этого колеса. Здесь колесо со спицами, очевидно, позднее буддийское наложение на «языческий» ритуальный барабан<sup>44</sup>.

Все шаманские бубны народов Южной Сибири обтягивались кожей только с одной стороны. Между тем из бурятской легенды мы узнаем о том, что бубны «в прежнее время... были у шаманов цельные, то есть со всех сторон обтянутые кожей, а в середине пустые»<sup>45</sup>. После того как первый шаман, Моргон-Хара, сидя верхом на барабане, поднялся на

<sup>37</sup> Жуковская Н. Л. Указ. раб., с. 55.

<sup>38</sup> Иванов С. В. Некоторые аспекты изучения сибирских бубнов, с. 224.

<sup>39</sup> Nebesky-Wojkowitz R. Tibetan drum-divination. Ngamo, с. 153—155.

<sup>40</sup> Жуковская Н. Л. Указ. раб., с. 48, 55. Каталог этнографических коллекций Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета. Ч. 1. Народы Сибири. Томск, 1979, с. 31, 37, рис. 3.

<sup>41</sup> Прокофьева Е. Д. Указ. раб., с. 446, 447.

<sup>42</sup> Потапов Л. П. Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства, с. 5—7.

<sup>43</sup> Das S. Ch. Указ. раб., с. 367.

<sup>44</sup> Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet, p. 542.

<sup>45</sup> Первый бурятский шаман Моргон-Хара. — Известия Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества. Иркутск, 1880, № 1—2, с. 88, примечание.

небо в поисках души человека, могущественный Эсэгэ-малан-тэнгри уменьшил силу шаманов, разделив их барабаны пополам<sup>46</sup>. В южной Сибири и в Монголии исследователи зафиксировали одновременное существование ударных инструментов, различных по конструкции, функциям и названиям. В буддийских монастырях Монголии Г. Н. Потанин наблюдал, как «гурьтуны, то есть личности вроде шаманов... одеваются в особый костюм, садятся на возвышении среди круга, составленного из лам, и под напевы последних и удары в хэнгрик, то есть бубен, обтянутый шкурой с двух сторон, приходят в исступление, прокалывают себя саблей и предсказывают»<sup>47</sup>. Хэнгрик или хэнгерге (монг. *Khenggerge*)<sup>48</sup> входил в состав ламаистского оркестра, музыки которого сопровождалась богослужения. Интересно, что бубен тувинской шаманки, по сведениям Г. Н. Потанина, назывался донкюр или хэнгиргин-тюнгур<sup>49</sup>. Последнее название состоит из двух слов: первое относится к ламаистскому двустороннему барабану, имеющему внешнюю рукоятку, второе же — к южносибирскому шаманскому бубну с односторонней обтяжкой и внутренней рукояткой.

В ряде случаев сосуществование ламаизма и шаманства в Южной Сибири порождало новые категории служителей культа. В Туве, например, активно практиковали «бурхан боб», обучение которых проводилось в ламаистских монастырях. Эти служители культа, в практике которых сочетались элементы шаманства и ламаизма, во время церемоний использовали ламаистские ударные музыкальные инструменты<sup>50</sup>. В оформлении и приемах использования ударных инструментов у шаманов Тувы и Монголии, как следует из приведенных выше примеров, сказалось позднее по времени влияние ламаизма.

Кроме мембранных ударных инструментов в культовой практике ламаизма использовались различные виды гонгов, колоколов, бронзовых тарелок<sup>51</sup>. Звучание этих инструментов сопровождало отправление разнообразных культовых действий, обычно они употреблялись в ламаистском оркестре наряду с мембранными и духовыми инструментами. Название тибетского гонга *khag nga* в переводе означает «бронзовый барабан»<sup>52</sup>. В алтайском фольклоре неоднократно встречаются упоминания о медном бубне (алтайск. *джес тюнгюр*), причем обычно хозяйкой такого бубна являлась старуха-шаманка, персонаж раннего этапа развития алтайского эпоса<sup>53</sup>. Исследователи XIX — XX вв. не зафиксировали у южносибирских шаманов иных ударных инструментов, кроме бубна. Византийские же послы, посетившие ставку тюркского хана в 568 г., были свидетелями исполнения обряда, весьма напоминающего шаманский. Жрецы, исполнявшие этот обряд, наряду с бубном использовали и колокол<sup>54</sup>. Согласно сведениям китайских источников, в конце I тысячелетия н. э. енисейским кыргызам были известны такие музыкальные инструменты, как «барабан, флейты, свирели, дудки, плоские колокольцы»<sup>55</sup>. Принадлежность этих музыкальных инструментов к религиозной сфере не вызывает сомнения, но об их роли в ритуалах трудно судить из-за фрагментарности сведений. Все же можно предполо-

<sup>46</sup> Там же, с. 88.

<sup>47</sup> Потанин Г. Н. Указ. раб., с. 88.

<sup>48</sup> Folke B. *Mongolian-English Dictionary*. Stockholm, v. 3, 1954, p. 167.

<sup>49</sup> Потанин Г. Н. Указ. раб., с. 83.

<sup>50</sup> Дьяконова В. П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев. — В кн.: Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири». Л.: Наука, 1979, с. 170.

<sup>51</sup> Vándor I. Указ. раб., с. 77, 78.

<sup>52</sup> Там же, с. 112.

<sup>53</sup> Никифоров Н. Я. Аноский сборник. — Записки Западно-Сибирского отделения Русского географического общества. Омск, 1915, т. XXXVII, с. 47, 50, 53, 180.

<sup>54</sup> Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М.: Наука, 1967, с. 85, 86.

<sup>55</sup> Кюннер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1961, с. 59.

жить, что у предков современных народов Южной Сибири набор культовых ударных инструментов был в древнетюркское время иным, нежели в позднейшие времена.

Во второй половине I тысячелетия н. э., по мнению С. И. Вайнштейна, у предков современных народов Южной Сибири и Монголии уже существовали развитые шаманские культуры с такими характерными признаками, как наличие профессионального жреца (шамана) — специалиста по общению с духами, использование во время церемонии камлания бубна<sup>56</sup>. Этим же временем (IX—X вв.) датируются фрагменты тибетских рукописей на бересте, найденные в кыргызских курганах Тувы<sup>57</sup>. Содержание фрагментов дает основание для того, чтобы констатировать проникновение в Южную Сибирь «в результате тибетско-кыргызских связей элементов шаманской религии бон»<sup>58</sup>.

Многочисленные аналоги обнаруживаются в шаманских культах весьма отдаленных друг от друга народов Азии. Так, костюм вьетнамского шамана имеет подвески, похожие на те, что носят алтайские шаманы, а ритуальный барабан, использовавшийся во время камлания некоторыми народами Юго-Восточной Азии, походит на южносибирский бубен<sup>59</sup>. Подобные параллели свидетельствуют о том, что у самых различных народов Азии развитие шаманства как явления стадийного приводило к складыванию сходных форм культа и нет необходимости искать истоки их генетического родства. Иначе обстоит дело с историей шаманских культов у ряда народов Южной Сибири, Центральной и Средней Азии. В шаманстве народов Средней Азии и Гиндукуша наряду с типологическим сходством, имеются и следы дотюркских общих традиций<sup>60</sup>, возможно, древнеиндоевропейских, сказавшихся и на ряде черт шаманства в Сибири<sup>61</sup>.

Исторические контакты между ламаизмом и шаманством Южной Сибири привели к складыванию у бурят и тувинцев синкретичных форм культа. В культовом инвентаре обеих религий обнаруживаются многочисленные заимствования. В ряде случаев шаманы заимствовали отдельные элементы обрядовой стороны ламаизма без понимания их символики и сущности<sup>62</sup>. Кроме упомянутых выше случаев примером подобного заимствования может служить голова ламаистского «защитника религии», венчающая рукоять бубна дархатской шаманки<sup>63</sup>. В целом, однако, буддийские включения в шаманизм носили поверхностный характер и не изменили сущности шаманской практики<sup>64</sup>.

Из всех упомянутых выше ламаистских ударных инструментов ни один не может быть назван прямым конструктивным аналогом южносибирского бубна тунгүр. Лишь в конструкции бубна, использовавшегося заклинателями секты «черный бон», можно увидеть некоторые черты, присущие и бубну тунгүр. Значительно большее сходство обнаруживается в религиозных представлениях, связанных с бубном, в шаманстве Южной Сибири и древних верованиях Тибета. На наш взгляд, сходство это объясняется тем, что обе религии были генетически связаны с древнейшим субстратом шаманских верований Центральной и Средней Азии.

<sup>56</sup> Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство, с. 10.

<sup>57</sup> Воробьева-Десятовская И. М. Указ. раб., с. 129.

<sup>58</sup> Грач А. Д. Древнекыргызские курганы у северной границы котловины Больших озер и находки тибетских надписей на бересте.— Страны и народы Востока, в. 22. М.: Наука, 1980, с. 121.

<sup>59</sup> Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М.: Наука, 1978, с. 184, 192.

<sup>60</sup> Вайнштейн С. И. Рец. на книгу: Jettmar Karl. Mit. Beiträgen von Schuyler Jones und Max Klimburg. Die Religionen des Hindukusch.— Сов. этнография, 1980, № 1, с. 181.

<sup>61</sup> Там же, с. 182.

<sup>62</sup> См. Жуковская Н. Л. Указ. раб., с. 136—145.

<sup>63</sup> Вяткина К. В. Костюм дархатской шаманки.— Сборник музея антропологии и этнографии, т. XXV. М.— Л.: Наука, 1969, с. 145.

<sup>64</sup> Жуковская Н. Л. Указ. раб., с. 145.

**Н. Г. Краснодембская**

## **У СИНГАЛОВ: ОТКРЫТИЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ**

В декабре 1979 г. по приглашению культурного общества «Санскритика перамуна» (Культурный фронт Панадуры) в Панадуре (район Большого Коломбо) я пробыла месяц в Шри-Ланке. Пригласившая сторона знала о моих этнографических интересах и предложила составить программу пребывания в стране по своему усмотрению; мне было обещано максимальное содействие в изучении культуры и быта основного населения острова — сингалов. Научное задание соответствовало направлению исследований, которыми я занималась в последние годы: оно включало изучение одежды, пищи, жилища, семейно-бытового уклада сингалов, важнейших разделов их духовной культуры. Предполагалось ознакомление с основными историко-культурными памятниками страны, с музейными собраниями, с фондами крупнейших библиотек, посещение некоторых высших учебных заведений, где изучается традиционная культура сингальского народа.

В нашей стране исследование сингальской культуры имеет более чем столетнюю давность. История, язык, культура сингалов — все это интереснейшие проблемы для науки. Давно дискутируются вопросы происхождения сингальского народа и его языка, изучаются эпиграфические, археологические памятники Ланки, произведения древней литературы, делаются попытки определить исторические корни сингальской культуры, ее связи с культурой Индии, Юго-Восточной Азии и др. Только о буддизме — основной религии ланкийцев — написано очень много книг. Пристальное внимание уделяется и различным явлениям народной культуры: танцевально-драматическому искусству, ремеслам, народным культам. Усилился интерес и к этнографии сингалов, стал шире круг проблем в изучении материальной и духовной культуры, этнических процессов, социальной организации, вводятся все новые интересные полевые, архивные, исторические материалы. Заметен здесь и вклад советских ученых; в их работах, как правило, проявляются широкий кругозор, серьезный исторический подход и глубокий анализ изучаемого предмета. Тем не менее до сих пор остаются недостаточно изученными многие важные для этнографической науки вопросы.

Шри-Ланка — небольшая страна, однако уклад ее жизни отличается большой самобытностью и разнообразием. В ее этнографическом изучении ведущая роль по праву должна принадлежать местным ученым — знание языка, этнической специфики, всех оттенков и тонкостей обычаев и традиций дают им большие преимущества. Однако ситуация пока не сложилась желаемым образом, хотя национальная наука уже имеет немалые достижения. Единого центра, который координировал бы этнографические исследования, не существует, научная



Рис. 1. На улице Галле-роуд, Коломбо (все фотографии выполнены автором)

деятельность осуществляется главным образом на отдельных факультетах ланкийских университетов и при Национальном музее г. Коломбо, имеющем также свои филиалы. Некоторые ланкийские ученые ведут исследовательскую работу на базе европейских и американских научных и учебных заведений. В составлении научных программ ощутим элемент стихийности, глубокие теоретические разработки пока не осуществлены, вопросам методики исследований уделяется еще недостаточное внимание. Ланкийская этнографическая наука находится в настоящее время на этапе накопления материалов, а преобладающим методом является описательный.

Интерес к национальной культуре в стране велик, призыв к ее возрождению стал выражением национально-освободительных идеалов еще в начальный период борьбы с колониальным господством. Серьезные сдвиги произошли в конце 1950-х годов, когда правительство во главе с Соломоном Бандаранаике в ряду мер по демократизации всех сфер жизни в стране предусматривало и такие, которые содействовали бы развитию различных отраслей национальной культуры и просвещения, расширению культурных связей с разными народами и государствами, в частности с Советским Союзом и другими странами социалистического содружества.

Конечно, идея развития национальной культуры по-разному трактуется различными общественными группировками. Иногда под культурным возрождением понимается главным образом упрочение буддийских, чисто религиозных традиций, а изучение и поддержание светской культуры, научное просвещение масс не рассматриваются как задачи первостепенной важности. Государственных субсидий и сил управленческого аппарата пока не достаточно для удовлетворения многих культурных нужд, поэтому в культурной жизни существенную роль играют различные самостоятельные организации, любительские сообщества, отдельные энтузиасты науки, искусства, просвещения, литературы<sup>1</sup>.

К подобного рода организациям относится и общество «Культурный фронт Панадуры». Задачи его имеют просветительский характер,

<sup>1</sup> В частности, большинство писателей Шри-Ланки обычно совмещают литературный труд с каким-нибудь иным занятием, которое и является для них основным источником средств к существованию.



Рис. 2. Библиотека университета в Перадени

основные формы работы — кружковая и лекционная. Большинство членов общества составляют служащие различных учреждений, посвящающие деятельности общества свободное время. Почетный секретарь общества, с которым велась переписка по поводу моей поездки, Ариядаса Соматилака — известный литератор: кроме художественных произведений (стихи, пьесы, романы и рассказы) его перу принадлежит несколько книг по вопросам социологии. Члены общества пропагандируют народное искусство и ремесла, устраивают концерты, проводят лекции и беседы (своими силами или привлекая ученых, литераторов) на темы ланкийской и мировой истории, культуры, различных областей современных знаний. Интересует их и наша страна, ее природа, обычаи, традиции, быт народов СССР. Так что нашей встречи и я, и мои ланкийские хозяева ждали, как впоследствии выяснилось, со взаимным интересом. Некоторые из членов общества уже бывали в Советском Союзе (как, например, моя добрая знакомая, выпускница геологического факультета Ленинградского университета, дом которой и стал для меня гостеприимным приютом почти на весь срок моего пребывания в Шри-Ланке), другие хотели как можно больше о нем услышать и расспросить. Надеюсь, что в какой-то мере я удовлетворила любознательность моих новых друзей.

Условия для этнографической работы были очень благоприятными. Благодаря предоставленному в мое распоряжение автомобилю была обеспечена полная свобода передвижения, и я смогла посетить многие районы. Городской дом в Ратмалане (тоже, как и Панадуре, район Большого Коломбо), сельские дома в пригороде Панадеры Наллуруве и в Мадиполе (недалеко от г. Матале в горном, кандийском районе) стали моими стационарами. Отсюда совершались выезды в различные районы острова: на север — в районы Анурадхапуры и Полоннарувы, в центральную горную область — Канди и Махиянгану, на юг — через города Калутару, Галле, Матару, Хамбантоту и другие до Катарагамы. Таким образом, маршрут поездок проходил по основным районам обитания сингалов (так называемые «Три-синхала»), в которых этот народ живет с древности. Не побывала я лишь на крайнем севере острова, где живут уже преимущественно тамилы<sup>2</sup>, и в северо-

<sup>2</sup> В мою задачу не входило изучение других этнических групп, населяющих остров, кроме сингалов; не побывала я, к сожалению, и у веддов, но на все это не хватило бы и времени.



Рис. 3. На факультете эстетического воспитания в Коломбо: свое искусство демонстрирует барабанщик

восточной части (район Тринкомали), менее интересный с культурно-этнографической точки зрения. Такие маршруты позволили познакомиться с различными природно-климатическими зонами, что было особенно важно для изучения хозяйственной деятельности, жилища и экологического приспособления сингалов. Наблюдение было довольно серьезным, так как в поездках допускалось значительное количество остановок, кроме того, и маршруты отдельных выездов иногда частично повторялись<sup>3</sup>. В стационарах была возможность для более сосредоточенной и детальной исследовательской работы: осмотра и подробного изучения этнографических реалий, специальных опросов, а также извлечения этнографической информации из непосредственных бесед и наблюдений за ходом жизни. Чрезвычайно способствовали успеху дела доброжелательность, отзывчивость, гостеприимство сингалов — те качества, о которых я читала, но испытать которые по отношению к себе самой было особенно приятно. Запретных мест не было вовсе, я входила во многие дома (и допускалась в любые уголки вплоть до кухни), храмы, монастыри, посещала различные церемонии и ритуальные действия (иногда даже невольно вторгалась в них), беспрепятственно все осматривала, описывала, фотографировала. Конечно, меня принимали друзья, но мягкость, деликатность и приветливость сингалов вообще необычны и удивительны. Если же иностранец проявляет хотя бы в некоторой степени знание их языка и обычаев, это неизменно подкупает их.

Удалось собрать много интересных сведений относительно традиций пищи (набор блюд, их ингредиенты, способ приготовления, кухонная утварь и ее употребление, этикет приема пищи), жилища (устрой-

<sup>3</sup> Надо иметь в виду, что остров не слишком велик: в самой широкой части его ширина около 250 км, а длина меньше 500 км.





Рис. 4. С новыми знакомыми на берегу Тисса-вявы в Анурадхапуре

ство и планировка домов, а также монастырских и храмовых комплексов, внутреннее убранство помещений, мебелировка, использование жилого пространства и т. п.), одежды (мужской, женской и детской — как будничной, так и ритуально-праздничной), бытового уклада (распорядок дня, использование свободного времени, проявление этнопсихологических особенностей).

Удалось пройти неплохой кулинарный и ботанический курсы — мои друзья даже составляли специальные списки различных блюд (отдельно — сладостей), овощей и фруктов, которые я должна была отвеждать; с этими списками сверялись, и каждый старался принести или приготовить какой-нибудь новый плод (или блюдо). Самое первое, что пришлось попробовать на Ланке, был сок *тямбили* (так называемый «царский» кокос, кожура которого имеет оранжевый цвет). Он был куплен по дороге из аэропорта Катунаяка в Коломбо, торговец ловко отсек огромным ножом верхушку ореха, и мне была вручена весомая чаша, пить из которой с непривычки оказалось не так-то просто: сок лился не только в рот, но и за ворот. По вкусу он слегка напоминает березовый. Пожалуй, более пахуч сок незрелого кокосового ореха (*курумба*, который называется так в отличие от зрелого — *пол*). Особо вкусен он вместе с кусочками уже начавшей затвердевать мякоти. Питье — первое, что предлагают гостю, и это принимаешь с благодарностью, так как средняя дневная температура в тени в январе была 35° вместо обещанных всеми справочниками 25—27°. Распространенный напиток — очень крепкий чай с молоком и сахаром, процеженный через фильтр, чтобы не попали чайники, — не только утоляет жажду, но очень хорошо освежает и придает бодрости. Пьют и кофе с молоком, воду с лимонным соком, с соком плодов *нелли* (один из видов миробалана — *Phyllanthus emblica*), похожих на круглые зеленые сливы (сок — изумрудного цвета), *нелли* иногда называют «плодом жизни» за его особый вкус, одновременно кисловатый, горьковатый и сладковатый. Из мякоти плода *дйвуль* или *бэли* (так называемое древесное или слоновое яблоко — *Feronia elephantum* или *Aegle marmelos*, кожура его тверда, как яичная скорлупа), делают сок со слабым привкусом малины. Приглашая к трапезе, подают воду, которую следует выпить или хотя бы прикоснуться к сосуду в знак того, что принял приглашение.

В настоящее время семья за трапезой, если возможно, собирается вместе, но в то же время очень распространен обычай есть по очереди.



Рис. 5. Хозяйственная постройка на рисовом поле

когда кому удобно. Застолью не придается большого значения (за исключением ритуальных трапез), разговоры за едой не поощряются, благодарить за еду в кругу семьи не принято. Подает еду к столу обычно хозяйка дома, мать, она же часто и готовит пищу, хотя многие более или менее обеспеченные семьи держат кухарок (*күсси-аппа* по-сингалски, буквально «мать кухни»). Гости нередко кормят раньше других, трапезу с ним чаще всего разделяет хозяин дома, хозяйка же ухаживает за ними, однако не как молчаливая прислужница, а скорее как заботливая покровительница, обязательно принимающая участие в беседе. Так неоднократно происходило и со мной, хотя случалось, что хозяин и хозяйка усаживались за стол вместе с гостями, но время от времени она отлучалась на кухню, как то бывает и у нас (для точно-сти следует сказать, что оба супруга, которых я сейчас вспоминаю, довольно молодые люди, преподаватели университета). Был, однако, и такой случай, когда меня одну усадили за стол, а хозяин дома и хозяйка, люди солидного возраста, ухаживали за мной (а вокруг еще стояли улыбаясь остальные члены семьи) — это, видимо, было знаком особого внимания.

На приеме в буддийском монастыре обед со мной разделяла лишь одна молодая женщина, а все остальные, включая пожилого настоятеля монастыря, его первого помощника из мирян, женщину, приготовившую обед, других монахов и верующих, стояли вокруг нас; поесть дали еще только самому маленькому ребенку, но не за одним с нами столом (сингалы считают, что есть при ребенке, не угостив его, просто опасно, еда может не пойти впрок). В домах друзей меня постоянно выделяли, сажая на наиболее удобное место и подавая еду в первую очередь; члены семьи принимались за трапезу чуть позднее и немного поодаль. Муж моей приятельницы у себя дома за один стол со мной в отсутствие жены не садился, хотя в поездках вся компания (а она обычно была довольно обширной, часто включала и детей разного возраста) в отелях усаживалась за столом вместе. Общее правило таково, что трапеза должна объединять людей более или менее равных в социальном отношении (по возрасту, иерархии) или близких родственников. Этикетных же тонкостей еще великое множество.

В день обычно бывает, если это по средствам, три трапезы: завтрак, обед и ужин, причем ужин примерно повторяет обед (последний теперь нередко именуют ланчем). Завтрак, как правило, состоит из выпечных мучных изделий; предпочитают рисовую муку, которую



Рис. 6. Кухарка за приготовлением пищи

каждая хозяйка готовит дома, измельчив сырой или слегка сваренный рис в ступке. Рис является основным блюдом на обед и на ужин, к нему подается (опять-таки в зависимости от материальных возможностей) несколько овощных блюд — *кари*, жареных или вареных, с острыми приправами, нередко салат из свежих или вареных овощей, трав, листьев<sup>4</sup>, а также мясное или рыбное блюдо (вегетарианцы среди сингалов встречаются крайне редко). Подаются также и отдельные острые приправы (*самбал*), маринады (*аччару*). Разнообразие употребляемых в кари и приправы овощей и фруктов невообразимо, в овощной лавке новичку легко растеряться. Помидоры и баклажаны, огурцы, огромные, как большие кабачки, тыква, фасоль, горох, бобы множества видов, редис, морковь, свекла, мелкая картошка, привозные яблоки, висящие гроздьями, как лук в нашей деревенской избе, — это хотя бы узнаешь. Другие плоды приводят в растерянность — что с ними делать: варить, жарить, есть сырыми? Наконец-то увидела, что такое «дамские пальчики» (не путать с сортом винограда) — *Hibiscus eskulentus* (по-сингальски *бандакка*): длинненькие, темно-зеленые, кожура в пупырышках, а внутри — горошек. На игрушечного светлого крокодила похож плод горькой тыквы *каривелла*. И то и другое идет в кари. Сухое кари — *мьяллуа* — готовится из травки *мукуну-вянна* (*Alternanthera triandra*). Отведала я и *дель* — мучнистые пресные ядрышки хлебного дерева, едят их вареными со строганой сердцевинной кокосового ореха, последнее само по себе выше всяких похвал. Не менее вкусны и слегка затвердевшие (но не дошедшие до состояния копры) и подвяленные на солнце ядрышки кокосового ореха — *пóлмáда*. Из кокосовой «стружки» готовится и кокосовое «молоко»,

<sup>4</sup> Меня, например, угощали салатом из помидоров, огурцов, ананасов и зеленого лука.

которое является ингредиентом многих блюд и приправ. Хочется развеять заблуждение, в котором, как мне кажется, до сих пор пребывают многие европейцы: кокосовое молоко — это не сок, содержащийся внутри не достигшего окончательной зрелости ореха (хотя и он идет иногда в пищу); молоко получают, заливая кокосовую стружку умеренно горячей водой, отжав смесь и процедив воду. Процедуру повторяют один или два раза. Причем различают слив от первого (или 1-го и 2-го) раза и слив от последнего, даже называют их по-разному: соответственно *мити-кири* («цельное молоко») и *дия-кири* («водянистое молоко»).

В сингальской кухне употребляется множество приправ: тмин, базилик, семена кориандра, красный, черный и зеленый перец, тамаринд, лимон, *горака*, мелкие листочки перечного растения *карапинча*, кусочки длинных и довольно широких, жестких листьев дерева *рампе*, имбирь, кардамон, гвоздика, корица, куркума, горчица, лук, чеснок. Важным компонентом многих блюд является мальдивская сушеная рыбка — *умбалакада*.

Молочных продуктов сингалы едят мало: молоко пьют (или добавляют в чай, кофе), есть некоторые виды кислого молока на заквасках. Само по себе молоко не скисает, так как в воздухе недостает соответствующих бактерий. Буйволиный «творог» похож на густую ряженку, его вкусно есть с жидким пальмовым сахаром *хакуру*.

Фруктов большое разнообразие, но они не слишком дешевы. Папайя — «древесная тыква», *пяпол* по-сингальски, — показалась мне по вкусу чем-то средним между тыквой и дыней. *Анодая*, мякотью похожая на айву, имеет привкус побега сосны. Крупный цитрус *джамбол*, совершенно зеленая с виду тыквочка, имеет розовато-желтую мякоть и вкуснее грейпфрута. Несколько запоздалых плодиков дерева *джамбу* нашлось для меня в одном саду в кандийских горах, каждый из них скорее похож на небольшой розовый цветок, на вкус водянист, чуть кислый, хорошо освежает. И все же вкуснее всего ананасы — спелые до янтарной желтизны, их кожуру обрубает большим ножом, режут чаще не кружками, а ломтями вдоль и еще слегка посыпают солью.

Готовят сингалы по-прежнему преимущественно на очагах, хотя в некоторых состоятельных домах появились и газовые, и электрические плиты, но и там очаг, как правило, сохраняется, иногда в доме бывает две кухни — новая, «чистая» и устроенная по-старинке, с закопченными стенами возле очага. Каждая пара начинает семейную жизнь с того, что зажигает свой собственный очаг, даже если молодые остаются жить в доме родителей. Иногда это просто три камня, даже не в кухне, а во дворе под навесом или под открытым небом. Широко распространена в хозяйстве глиняная посуда; металлическая утварь редка и дорога — никакая вышедшая из употребления вещь, как правило, не выбрасывается, многократно перековывается, переделывается — так или иначе идет в ход. Фарфоровые и фаянсовые изделия в стране почти не изготавливаются, а поэтому высоко ценятся. Много плетеной утвари — тарелки, подносики, фильтры, подвески для ложек (последние чаще всего делаются из скорлупы кокосового ореха), мешки, сумки. Замечательный предмет — *кудая*, большая выпуклая крышка, плетеная из тонких прутьев или полосок бамбука; ею укрывают тарелки и блюда с яствами на накрытом столе до начала трапезы, а в другое время она в качестве украшения висит на стене в кухне или столовой.

Мне удалось побывать во многих домах и увидеть в разных районах различные типы жилищ. В Шри-Ланке уже начинается систематическое изучение этого раздела этнографии сингалов. В Народном музее в Анурадхапуре представлены первые экспонаты музея под открытым небом — некоторые хозяйственные постройки и очень содержательная подборка фотографий, представляющих образцы жилых и

хозяйственных строений из разных районов острова. В литературе этот вопрос еще почти не освещался, и заняться им на месте представлялось соблазнительным, хотя за короткий срок поездки осуществить многое было невозможно.

На юго-западном побережье и в центральном горном районе страны дома строятся обычно из кирпича, их штукатурят и белят снаружи и внутри, крыши, как правило, черепичные, полы цементные (иногда сверху крашеные). В северных районах, более бедных в природном отношении, чаще встречаются глинобитные некрашенные постройки, крытые пальмовыми листьями, с глинобитными же полами. Так возводят и большинство хозяйственных строений. Формы последних особенно любопытны для исследователя, среди них есть такие, которые бытуют и на территории Индостана, а также характерные для Юго-Восточной Азии.

Дома людей богатых, бедных и среднего достатка сильно различаются. Однажды мне пришлось видеть домик одинокой старушки, сооруженный из глины и пальмовых листьев, по размерам почти шалаш, покосившиеся стены были подперты суком, кухня — очажок и несколько горшков — находилась тут же у входа. Трудно было представить, как в таком доме пережить сезон дождей, а ведь он наступает по два раза каждый год. Дома богатых людей часто большие и двухэтажные, отделаны ценными породами дерева, дорогими украшениями, полы иногда сплошь укрыты циновками. Мне больше приходилось бывать в домах людей среднего достатка, эти дома чаще всего одноэтажные, довольно просторные, с высокими крышами (часто без потолков), обеспечивающими «микроатмосферу». В низменных районах острова распространены строения с открытыми верандами; в горах, где климат прохладнее, более распространены застекленные веранды. На окнах и входных дверях обычно вделаны прочные металлические решетки (от воров), иногда узорчатые, с растительным и геометрическим орнаментом, выполненные с большим вкусом. Например, дверная решетка с изображением силуэтов знаменитых «двара́пала» — стражей входа из архитектурного ансамбля средневековой столицы сингалов Полоннарувы. Внешние оконные рамы застеклены (оконные решетки оказываются внутри) и открываются наружу. Иногда в более старых домах их заменяют деревянные ставни, закрывающиеся на ночь. Все окна и двери имеют прочные запоры. В стенах домов и на крыше обычно вделаны вентиляционные решетки, часто также высокого художественного исполнения. Старинные решетки бывают сделаны из хороших пород дерева и отличаются сложным, утонченным рисунком. В домах, как правило, два или больше входов (парадный, задний или боковые), изредка они оформляются крытым крыльцом. Много проходных помещений, так что обитатели могут без помех циркулировать по всему дому.

Главными помещениями считаются те, где семья может собраться в полном составе и где принимают гостей: это гостиная (иногда она же и столовая), веранда — они располагаются, как правило, в центре дома, а вокруг них или за ними спальни и другие помещения. Иногда в доме бывает несколько гостиных. Эти помещения особенно заботливо обставляются: низкие столики, много кресел, возле них по бокам для удобства скамеечки (чтобы положить мелкие предметы), диваны, обеденные столы. Мебель чаще всего деревянная, бывает плетеная, обитая тканью, кожей (теперь часто используют пластмассу и другие заменители натуральных материалов). Двери во внутренних помещениях, как правило, отсутствуют, чаще их заменяют портьеры, иногда занавесы из циновки.

В Национальном музее в Коломбо имеются интересные старинные матерчатые расписные панно, которыми в прежние времена в богатых



Рис. 7. Хозяева дома (учителя) в гостиной своего дома

домах закрывали стены, они же иногда служили и пологом-потолком, скрывая от глаз внутреннюю сторону крыши. В наше время стены в доме чаще всего белят или красят масляной краской, украшают картинками, барельефами (на буддийские темы или другие), красочными календарями, иногда изделиями какого-то европейско-сингапурского производства с неотчетливым художественным стилем. В некоторых домах на видном месте стоят огромные пики и круглые штандарты на высоком древке — это престижные украшения, они, как правило, свидетельствуют о знатном происхождении обитателей дома. В последнее время вошли в моду искусственные цветы.

Сингалы не стремятся к уединению; и в работе по дому, и на досуге они обычно держатся вместе. В общей комнате в присутствии других часто и готовят уроки, и готовятся к уроку, и читают, и пишут. Жилое пространство индивидуализировано слабо. Своя комната часто бывает у пожилого главы семьи; фиксированы спальные места: по возможности отдельное помещение предоставляется супружеской паре (часто вместе с маленькими детьми), в одной комнате помещаются иногда несколько братьев и сестер, но в дневное время каждый пристраивается там, где ему удобно, и все без особых церемоний «нарушают покой» друг друга.

Спят чаще всего на деревянных кроватях с твердыми матрасами и небольшими жестковатыми подушками; простыни и наволочки бывают с набивным или вышитым узором. Спят в домашней одежде и редко чем-нибудь укрываются. Спальным местом может служить и просто циновка на полу. Уставший от труда и жары человек постелит ее в каком-нибудь прохладном месте, а то положит просто подушку<sup>5</sup>, ляжет и уснет, хотя бы вокруг бегали дети или беседовали взрослые. Обычно на полу, на какой-нибудь подстилке спят слуги. Довольно распространены москитные сетки, особенно часто ими пользуются в прибрежной полосе, где много комаров.

Выше говорилась о домашней одежде сингалов, но стоит вообще рассказать немного о ее видах. Меня удивило обилие женских платьев европейского образца: их носят не только дети, девочки, девушки, но иногда и солидные дамы, правда, исключая пожилых. Откуда и почему появилась эта мода? Думается, она сейчас особенно распространи-

<sup>5</sup> Пол в доме считается чистым, его метут, входя в дом, снимают уличную обувь, босые ноги обтирают о лежащие у всех дверей коврики — *pāpissa* из волокна кокосовых орехов.

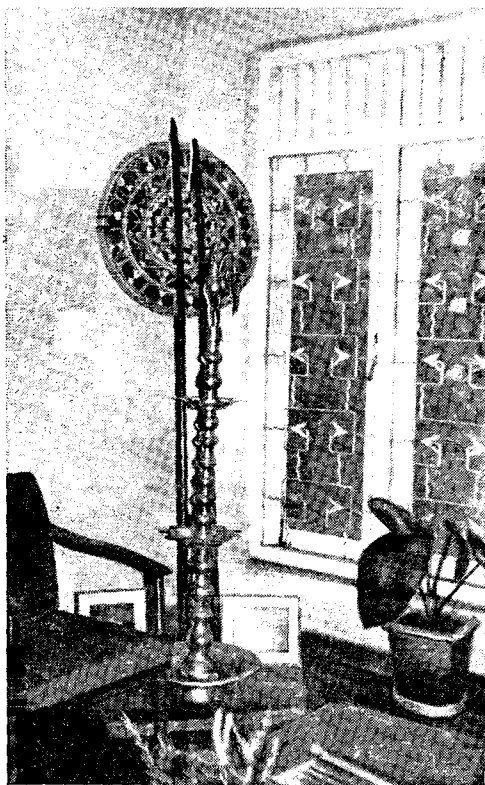


Рис. 8. Уголок веранды кандийского дома, в центре — ритуальный штандарт и светильник

лась оттого, что такое платье все-таки дает бо́льшую свободу движений, или оттого, что оно дешевле, а может быть, тон задают лавочники — у них в последнее время много такого товара, привезенного из Сингапура, из стран Европы? Затрудняюсь решить этот вопрос. Носят женщины (чаще молодые и наиболее экстравагантные) и брюки. Для многих мужчин брюки, шорты — весьма привычная одежда (замечу, однако, что шорты никогда не наденет человек высокого социального ранга<sup>6</sup>). И все-таки (признаюсь, к моей большой радости) более распространены и излюблены традиционные формы одежды. Как мил простой деревенский наряд женщины — длинная запахивающаяся юбка *рёдда* и кофточка *хятти*, часто короткая, не доходящая до юбки, один из концов юбки выкладывается на бедре красивым воланом. Недаром этот наряд опоэтизирован художниками и стихотворцами. Стройная женская фигурка в редда и хятти, тонкая рука легко удерживает на бедре наполненный водой *калагедия* (традиционный сингальский сосуд), лицо освещено открытой приветливой улыбкой — не это ли образ самой Ланки? А как величественны в своих сарама — сшитых прямых юбках сингальские мужчины! Хотя в большинстве это люди тонкокостные, довольно хрупкого сложения, однако хороших пропорций, с горделивой осанкой! Идет такой человек по дороге, подставляя пальющему солнцу непокрытую голову, обнаженные плечи, в одном сарама, но каком! — узор, украшающий этот кусок ткани (будь

<sup>6</sup> Здесь действует давнишнее понятие о том, что длина одежды символизирует статус персоны.

то набойка или батик, пышный ли, сдержанный), обязательно тонок, изыскан, гармоничен по колориту — и сразу понимаешь, что перед тобой потомок «племени львов»<sup>7</sup>, даже если это простой торговец фруктами или сборщик пальмового сока.

А старый школьный учитель, *гүрувара*, в своих белоснежных<sup>8</sup> сарама и длинной рубашке навыпуск — приметная фигура, особенно в деревне.

Более торжественная (и дорогая) женская одежда — сари. Их множество — муслиновых, шелковых, из синтетических волокон, с каймой по краям, без каймы, с узорами и однотонных — все они, как правило, привозные, из Индии и нередко из Японии. Я так и не смогла решить, какой способ повязывать сари красивее: так называемый «индийский»<sup>9</sup>, принятый у женщин равнины<sup>10</sup>, или горный, кандийский? Первый как бы окутывает фигуру облаком, второй обрисовывает ее. Во всякой официальной или торжественной обстановке предпочтение отдается сари, однако даже и горожанки, по крайней мере для дома, имеют в своем гардеробе редда и хятти. Так и мужчины, даже те, что выходят из дома обязательно в брюках и рубашке европейского кроя, дома носят сарама.

В подоле сарама, натянутом между согнутых колен, сингалы часто качают маленьких детей. Чадолюбие свойственно сингальским мужчинам едва ли не в большей степени, чем женщинам. Детей любят все. Мужчины принимают большое участие в уходе за ними. Отец, нянчащий или баюкающий младенца, — картина обычная в сингальской среде. Носят детей чаще всего на боку или на животе, в «позе лягушонка». Дети считаются главным смыслом брака, а свадьба — центральным событием жизни. Свадебные фотографии родителей, а затем и их детей — главное украшение почти любого сингальского дома, если его хозяева могли позволить себе такой расход. Супружескую привязанность не принято демонстрировать, но всегда подчеркиваются отношения уважительности между супругами.

Мужчина традиционно считается главой семьи, он обязан обеспечивать и охранять ее членов, устраивать дом, он, как правило, ведает средствами семьи, контролирует расходы. На него в домашнем хозяйстве возлагаются все покупки, организация отношений с прачкой, мужским делом сингалы считают глаженье. Женщина отвечает за приготовление пищи, уборку дома, уход за детьми. Конечно, в современной жизни кое-что меняется в этой традиционной схеме. В целом же в домашней хозяйственной деятельности чрезвычайно распространена взаимопомощь, и мужчина старается помочь женщине во всяком деле, требующем особых физических усилий. Уважительное отношение к женщине — характерная черта сингальской культуры в целом, замеченная многими. О поразившем ее изысканно вежливым, рыцарском отношении к женщине в среде кандийских сингалов писала и Л. А. Мерварт<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> *Синхала* — самоназвание сингалов, буквально и означает «львы» или «люди Львиного рода».

<sup>8</sup> Белый цвет у сингалов символизирует магическую чистоту и на этом основании универсален: белые одежды — у сингальской невесты, в белом чаще всего ходят в буддийский храм, тем более если собираются в этот день принимать обет (женщины в таком случае надевают еще особый белый шарф), в белом пойдут на религиозную церемонию и на похороны. Белой тканью покрывают сидение для буддийского монаха, обтгивают потолок в павильончике, где происходит «пирит» (чтение в магических целях священных буддийских текстов), и автомобиль, на котором повезут на кладбище тело покойного. Как большие белые колокола, расставлены по всей Ланке буддийские ступы.

<sup>9</sup> Он действительно распространен в Индии, а также теперь и в Непале и некоторых других странах.

<sup>10</sup> Традиционно остров делится на две основные области: равнинную и горную сторону — соответственно *пахата-рата* и *йда-рата*.

<sup>11</sup> Мерварт А. М. и Л. А. В глуши Цейлона. Л., 1929.



В домашнем кругу не заметно какого-либо неравенства женщины в сравнении с мужчиной, авторитет супругов примерно одинаков в решении всех семейных дел. Хотя мужчине принадлежит последнее слово в решении важных хозяйственно-экономических проблем (поскольку он и несет главную ответственность за эту область семейной жизни), он, как правило, советуется с женой (как и со взрослыми детьми) и полностью считается с их мнением. А в семейно-брачных вопросах слово жены является, пожалуй, решающим — официальный сват, к примеру, пришедший при мне в один дом, говорил с матерью девушки (кстати, он получил отказ — и решение это женщина приняла, не советуясь с мужем). Женщина равна с мужчиной и в этикете на уровне семейно-родственных отношений. Высокий статус женщины в сингальской среде является исконным, и, возможно, это способствует тому, что в современной жизни женщины легко включаются в сферу общественной деятельности, многие служат, занимают административные посты и даже довольно высокие.

Этикет общения в семье и в обществе предписывает проявлять в отношении друг к другу равный, спокойный тон, сдержанность, приветливость, доброжелательность. Неприличным считается суетиться, нервничать, спешить и торопить других. Осуждается кичливость, хвастливость. Не принято проявлять завистливость, говорить дурное о других — это связано и с представлением о магическом влиянии «дурного глаза, слова и мысли». Подобаает быть скромным в личных расходах, ценится непритязательность, умение быть экономным. Принято демонстрировать некоторое пренебрежение к материальным ценностям, считается некрасивым слишком дорожить вещами, хотя, конечно, самые ценные предметы стараются сохранить.

Труд воспринимается преимущественно как необходимость. Даже труд тяжелый и грязный часто не вызывает чувства униженности у тех, кто занимается им, не умаляет их самоуважения — протест может вызвать скорее недостаточность его оплаты. Сингалы привычны к самым различным видам деятельности, мастера во многих искусствах и ремеслах. В работе ловки, умелы, к делу приступают легко, без раскочки. В то же время досуг считают большим благом, любят наслаждаться покоем, обществом родных, друзей, беседой.

Очень развиты у сингалов чувство собственного достоинства, самоуважение (кандийским сингалам присуща даже особая горделивость в манере держаться, говорить). Не приняты формы грубого навязывания своей воли другому. Моральные наставления со стороны родителей, старших чаще всего облачаются в мягкую, нейтральную и безличную форму. В то же время авторитет родителей и старших очень велик, их мнение уважается, требования соблюдаются, грубое противоречие старшим недопустимо<sup>12</sup>.

Принцип иерархии — возрастной, кастовой, религиозной, имущественной, должностной — является ключом в построении всех отношений в современном сингальском обществе, диктует личности ее обязанности и права. Иерархизм подчеркивается и формами этикета, как, например, обычай «падать в ноги», чтобы получить благословение, — так дети выражают почтение к родителям и другим старшим родственникам, миряне — буддийским монахам.

Религия до сих пор играет огромную роль в жизни сингальского общества, является важнейшим компонентом его современной идеологии, опорой в консолидации национальных сил. Люди в желтых одеяниях и с бритой головой пользуются большим общественным влиянием, их чтут уже за один их «сан», значительно возвышающий монаха над

<sup>12</sup> Мы в данном случае описываем идеальную модель отношений, которой стараются придерживаться.



Рис. 9. В буддийском храме; помещение для богов-покровителей

мирянином. Буддийские монахи считаются обладателями высшего знания<sup>13</sup>, главными хранителями добродетели и наставниками народа. Такое отношение к ним в целом сохраняется, хотя не секрет, что и среди них есть нарушители моральных заповедей, даже самых важных, как, например, заповеди «ни убий»<sup>14</sup>. По адресу монахов со стороны мирян не столь редки обвинения в себялюбии, стяжательстве, даже вредоносной магии. Приходилось слышать и такое: следует-де считать большой моральной заслугой для буддиста приведение к вере пяти буддийских монахов. Что-то, а пошутить сингалы любят. Правила поведения в отношении монахов, однако, всегда соблюдаются: говоря с ними и о них, употребляют особые слова для передачи понятий «пить», «есть», «говорить», «идти», «мыть», «да», «нет», «бетель», «вода» и т. п.; монаха всегда сажают на самое высокое место — миряне садятся на что-нибудь пониже или на пол или остаются стоять; его слушают, не перебивая, и т. д.

Изучению буддизма, народных верований и культов во время поездки было уделено значительное внимание. Мне удалось наблюдать уклад жизни буддийского монастыря, присутствовать на таких характерных буддийских церемониях, как *пирит* и *даная*. Рассмотреть, сфотографировать и описать богов и демонов в нескольких *дэвалах* — храмах сингальских богов-покровителей. Очень интересным оказалось изучение храмового комплекса в Катаррагаме, на юге Шри-Ланки, посещаемого и буддистами и индуистами. Я наблюдала и записала в подробностях редко исполняемые ритуалы *тбйил* и *гара-якума* демонического культа, собрала новые сведения об астрологическом культе. Но обо всем этом стоит рассказать особо в другой раз.

Мечта побывать на сингальской свадьбе не осуществилась, но я изучила массу фотографий, изображающих различные этапы свадебного ритуала, и подробно расспросила о деталях церемонии.

<sup>13</sup> Высшей ценностью у сингалов считается религиозное знание. Приобщенность к современным научным и техническим знаниям оценивается прежде всего с прагматической точки зрения — как средство достижения определенного материального благополучия (через получение хорошей должности и т. п.).

<sup>14</sup> Известно, что буддийский монах совершил террористический акт в отношении Соломона Бандаранаике.



Рис. 10. На церемонии «даная»: угощение буддийских монахов

Удалось также внимательно изучить богатые коллекции Национального музея в Коломбо и Народного музея в Анурадхапуре, содержащие в изобилии интереснейшие объекты традиционной материальной и духовной культуры сингалов: посуду, оригинальную кухонную утварь, сельскохозяйственные орудия и приспособления, инструменты, одежду, украшения, керамику, плетение, произведения искусства, предметы культа, национальные игры и т. п. Приятно было отметить, что сингальские коллекции МАЭ (доставленные преимущественно экспедицией Академии наук 1914—1918 гг. в составе А. М. и Л. А. Мерварт), хотя и не слишком велики по объему (около 500 предметов), отражают самые существенные явления этой культуры и содержат некоторые ценнейшие образцы — маски, кандийскую расписную керамику, рисунки астрологического культа.

В Шри-Ланке не всегда можно решить, что считать музеем, а что нет. Пожалуй, можно назвать так древнюю и средневековую столицы острова — Анурадхапuru и Полоннаруву, но и здесь руины приобщены к сегодняшней жизни, культовые памятники (многие, кстати сказать, реставрированные<sup>15</sup>) активно посещаются не только туристами, но и верующими — окрестными жителями и многочисленными паломниками из всех концов страны. Труднее характеризовать действующие храмы, возраст которых (таких, как Дамбулла, Алувихара, Махиянгана, Тиссамахарама) нередко исчисляется многими веками. В некоторых из них есть и расписание для посетителей. А функции монахов в какой-то своей части совпадают с функциями музейных хранителей. Упомянутые историко-культурные комплексы, а также архитектурно-культовые сооружения столицы последнего сингальского царства Канди, дворец-крепость Сигири, монастырь Каватаямунa-вихара и др. были включены в программу моего знакомства со страной.

<sup>15</sup> Правда, реставрируются преимущественно культовые сооружения — местные археологи жалуются, что и правительство, и буддийская сангха, выделяющие средства на археологические нужды, считают раскопки и восстановление памятников гражданского характера делом третьестепенной важности. При мне начинали реставрацию одной из древнейших ступ в Анурадхапуре — Джетаванарамы, это событие было приурочено к полнолунию месяца *дуруту* — в 1980 г. оно приходилось на 1 января. 31 декабря мне посчастливилось наблюдать в этом месте с самого близкого расстояния (благодаря отсутствию толпы зрителей) репетицию пышной ритуальной процессии (*перахъяры*) с музыкантами, танцорами, буддийскими монахами и прочими участниками.



Рис. 11. На церемонии «тойил» — изгнание демона из больного, находящегося за занавеской

Но не только в храмах чувствуешь себя как в музеях: аппетит музейщика разыгрывается и в торговых рядах, и в аптеке *ведаралы* (знатока аюрведы), и в кухне пригласивших тебя в гости знакомых. Отчасти мне удалось этот аппетит удовлетворить: за время поездки была собрана коллекция (свыше 200 предметов), которая дополнила сингальское собрание МАЭ не имевшими в нем аналогов экземплярами: это оригинальные образцы сингальской кухонной утвари, плетение, керамика, изделия из металла, предметы религиозно-культового обихода, музыкальные инструменты (подлинные и в моделях), лекарственные растения, монеты, украшения и пр.<sup>16</sup> Часть этих вещей была получена в дар, другая приобретена в лавочках мелких торговцев, у ремесленников и т. п.

Заслуживают упоминания следующие предметы:

6833-3 — подвес для хранения ложек, сплетенный из полосок тростника, по-сингальски *хянди-вёла*; этот предмет обычен для сингальской кухни, однако более известны деревянные доски для ложек, плетеные подвесы в этнографической литературе пока не упоминались;

6833-4 — тарелка-поднос, по-сингальски *таттува*, с квадратным дном, плавно переходящим в невысокие стенки, плетеный из полосок растения *галляхя*: это расхожий бытовой предмет сингалов, он может быть использован в кухне для того, чтобы что-то в него положить, насыпать (рис, муку, стружку кокосового ореха и пр.), на таком подносе могут подать угощение гостю, например какие-нибудь сласти, бетель, принести в храм цветочные и иные подношения; предмет подарен мной пожилой женщиной из деревни Мадипола в районе Матале (не назвавшей себя, но пообещавшей, что «в следующий раз она подарит что-нибудь покрасивее») и принесен ею из ее собственного дома;

6833-8аб — кошелек из тонких полосок тростника с вкладышем; интересен своей формой, поскольку повторяет в уменьшенном размере форму старинных сумочек для бетеля — *бўлат-кёкканая*, какие мне пришлось видеть только в музеях: трапециевидный, с выпуклыми «боками», сужающимся круглым отверстием сверху;

<sup>16</sup> Коллекция зарегистрирована в МАЭ под № 6833.



Рис. 12. Появление шамана в маске на церемонии Гара-якума

6833 — 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20 — модели различных сингальских барабанов, употребляемых в танцах, театральных представлениях, а также ритуалах и церемониях;

6833 — 21, 22/1—4, 23/1—30, 24, 25, 26/1—6, 27 — принадлежности различных традиционных игр, связанных прежде всего с новогодней символикой;

6833 — 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, — подношения богам в Катарагаме (миниатюрные изображения руки, ноги, человеческой фигуры, дерева, лодки, дома, весов, плоские и объемные, из низкопробного серебра); такие изображения кладут вместе с обычным подношением богам, состоящим из цветов и плодов, выбор их зависит от того, чего просит адорант у бога: вылечить ли руку, ногу, сберечь ли посаженное дерево, сохранить вновь построенный дом или лодку, покровительствовать открытому торговому делу. При мне в храме женщина воткнула в горку подношений, состоявших из различных цветов и фруктов (там были манго, бананы, ломти арбуза), три фигурки, изображающие человечков, — просьба ее к богу заключалась в том, чтобы он хранил членов ее семьи; цветы и фигурки остались в храме, половина же фруктов после совершения жрецом богослужения была возвращена молящимся — съесть такой плод означает принять божеское благословение;

6833-53 — цветная литография с изображением очень интересного персонажа из пантеона культа богов-покровителей Дядимунды-девийо, обожествленного героя сингалов; этот персонаж еще не описан в научной литературе;

предметы от № 6833 — 57аb до № 6833—75 — набор оригинальных кухонных принадлежностей, ранее полностью отсутствовавших в МАЭ: *йдианна-вангедия* — прибор для изготовления лепешек *йдианна* (из тоносееньких «вермишелинок» рисовой муки); *пйтту-бамбу* — для мучного изделия *пйтту*, вареного на пару; *таччия* — глубокая круглодонная сковорода для изготовления лепешек *анна*; *хирамания* — скамеечка с приспособлением для стругания кокосового ореха и пр.

Было отведено время и на посещение университетов: в Келании (бывший буддийский университет «Видьяланкарая»), в Нугеюде (кампус «Видийодая»), в Перадении и в Коломбо. В трех первых я познакомилась с фондами местных библиотек, содержащими интересные материалы по этнографии сингалов. К сожалению, из-за рождественских

каникул большинство коллег находились в отъезде, и осуществились лишь немногие встречи. Особенно приятно было повидаться со старыми знакомыми — проф. Л. Гунаварденей из Перадени и проф. Т. Кариявасомом из Нугегоды. Состоялись и новые знакомства: с проф. А. Суравирой, знатоком сингальской истории, языка и литературы, с преподавателями факультета эстетического воспитания университета Коломбо, где 10 января 1980 г. для меня организовали танцевально-музыкальную программу. Силами студентов и специалистов факультета были показаны различные виды и стили сингальского народного танцевально-драматического искусства. Сингальские коллеги интересовались изучением Шри-Ланки в СССР, музейными собраниями по сингальской культуре. Давность традиции в изучении русскими сингальского языка и культуры<sup>17</sup> вызывала одобрительное удивление — эти факты не являются в Шри-Ланке общеизвестными.

Встречи с друзьями Советского Союза состоялись в обществе «Санскритика перамуна» в Панадуре; в Кандийском отделении Ланко-советской лиги дружбы; в Доме советской культуры, где был поставлен мой доклад «Изучение языка и культуры Шри-Ланки в СССР». Но и помимо этих официальных встреч происходило много других — назначенных и случайных, каждый день, в разных местах. И почти все без исключения эти встречи были освещены дружелюбием, взаимным интересом и уважением. Многое из увиденного в Шри-Ланке еще предстоит обдумать, впечатления от поездки яркие и, видимо, не скоро сотрутся, а тепло воспоминаний долго еще будет согревать душу.

---

<sup>17</sup> А мы можем праздновать уже более чем столетний ее юбилей, со времен И. П. Минаева (1840—1890 гг.), основоположника русской индологической школы.

Ю. В. Бромлей, М. В. Крюков

## ЯПОНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ

За последние годы Институт этнографии АН СССР и Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого установили тесные научные связи с Японским государственным этнографическим музеем (ЯГЭМ) — ведущим этнографическим центром Японии. Во время пребывания в этой стране мы имели возможность детально познакомиться с его работой. И хотя на страницах журнала «Советская этнография» уже публиковалась краткая информация о ЯГЭМ<sup>1</sup>, представляется целесообразным рассказать о нем более подробно.

ЯГЭМ является одним из самых молодых музеев Японии, однако предыстория его создания насчитывает уже более полувека. В 1921 г. известный ученый Сибусава Кэйдзо начал экспонировать у себя дома большую коллекцию собранных им материалов по этнографии японцев (главным образом предметы традиционной домашней утвари)<sup>2</sup>. Под впечатлением от посещения этой импровизированной выставки тогдашний президент Японского этнографического общества Сиратори Куракити стал разрабатывать проект создания Японского этнографического музея. Его планам суждено было осуществиться лишь после того, как в 1937 г. Сибусава передал свою коллекцию Этнографическому обществу. Однако в 1942 г. Министерство просвещения распустило эту научную ассоциацию и созданный при ней музей перестал существовать. В первые послевоенные годы намерение восстановить постоянную этнографическую экспозицию натолкнулось на серьезные объективные препятствия: старое здание музея обветшало и стало совершенно не пригодным для хранения экспонатов, которые были поэтому переданы непосредственно Министерству просвещения. Начиная с 1962 г. коллекция Сибусавы стала составной частью фондов Музея отечественной культуры. Спустя два года несколько научных обществ, исследовательский профиль которых был связан с этнографией, обратились к правительству с предложением о создании Государственного этнографического музея<sup>3</sup>.

Инициаторами организации этого музея были крупные японские ученые Идзуми Сэйити, Окамото Таро и Умэсао Тадао. Во время проходившего в 1968 г. в Токио и Киото VIII Международного конгресса антропологических и этнологических наук (в его работе принимала участие и представительная делегация советских ученых) в качестве

<sup>1</sup> Дмитриев В. А. Этнологический центр в Японии. — Сов. этнография, 1978, № 3; Джарылгасинова Р. Ш., Крюков М. В. Этнографическая поездка в Японию. — Сов. этнография, 1981, № 4.

<sup>2</sup> О работах этого ученого см.: Такэути Тосиёси. Сибусава Кэйдзо и этнографические исследования Янагида Кунио. — Янагида Кунио кэнкю, т. 8, 1975 (на яп. яз.).

<sup>3</sup> Умэсао Тадао. Этнографический музей. Токио, 1975, с. 222 (на яп. яз.).

«материалов для дискуссии» делегатам был роздан проект создания ЯГЭМ.

Осуществлению проекта в значительной мере способствовало то обстоятельство, что в одном из павильонов готовившейся тогда в Осака международной выставки «Экспо-70» планировалось организовать тематическую экспозицию по этнографии народов мира. Для приобретения соответствующих экспонатов была создана комиссия, направившая с этой целью группы специалистов в страны Центральной и Южной Америки, Европы, Западной и Восточной Африки, Ближнего Востока, Юго-Восточной Азии, Океании, а также в Индию, Южную Корею и США. В результате было собрано около 2600 предметов, 1600 из них были выставлены на «Экспо-70».

После закрытия этой международной выставки на ее территории было решено создать Японский государственный этнографический музей, которому и были переданы все приобретенные экспонаты, а также некоторые другие этнографические коллекции. Все заботы по организации нового научного учреждения легли на плечи Умэсао Тадао, личный опыт и энергия которого во многом способствовали успеху всего предприятия. Он же стал директором вновь созданного музея.

Заслуживает внимания само название музея. Хорошо известно, что в западной науке нет единого обозначения науки, которая у нас именуется этнографией. Этот термин используется обычно для наименования отрасли знания, связанной с изучением народов мира на эмпирическом уровне, тогда как теоретические исследования в этой области считаются относящимися к «этнологии» или «культурной антропологии». В период формирования японской этнографической школы она не знала подобного противопоставления, хотя и среди японских ученых в ходу были два различных термина, имеющих одинаковое произношение «миндзокугаку», но записывающихся разными иероглифами и отличающихся по своему значению. Первый из них может быть буквально переведен как «наука об этносах» — основной объект исследования составляют в данном случае все народы земли, и это позволяет говорить если не о тождестве, то о сопоставимости этого термина с «этнографией» в нашем понимании. Но японцы употребляют помимо этого и другой термин, означающий «науку о народных обычаях». Особенность его заключается в том, что в сферу исследования включается традиционная культура одного народа — японцев (ср. аналогичное противопоставление *Volkerkunde* и *Volkskunde* в немецкоязычной литературе). Хотя понятие «культурная антропология» получило за последнее время значительное распространение в научных кругах Японии<sup>4</sup> они тем не менее остановили свой выбор на названии, связанном с термином «наука об этносах»<sup>5</sup>. Это предопределило научный профиль ЯГЭМ, который стал музеем этнографии народов мира.

В условиях Японии этот музей во многих отношениях принципиально нового типа. И не только потому, что он размещается в великолепном здании, заново возведенном на территории «Экспо-70» в северном пригороде Осака по проекту известного архитектора Курокава Кисё. ЯГЭМ — музей нового типа по своим задачам и по своему характеру.

К началу 1970-х годов в Японии существовали государственные гуманитарные музеи — Токийский, Киотоский и Музей Нара. Будучи по своему профилю связаны с историей, этнографией и археологией, эти три крупнейших музея страны предназначены для хранения и экспонирования наиболее ценных исторических памятников культуры японско-

<sup>4</sup> См., например, специальную публикацию «Культурная антропология». Токио, 1967 (на яп. яз.).

<sup>5</sup> Умэсао Тадао. Указ. раб., с. 149; Национальный этнографический музей. Сводный каталог. Осака, 1977, с. 3 (на яп. яз.).



го народа, официально зарегистрированных в качестве «предметов исключительной культурной ценности».

В противоположность этому ЯГЭМ был задуман как музей, в котором возможно более полно были бы представлены материалы по культуре и повседневному быту народов мира, а не уникальные драгоценности. Этот принцип был положен в основу собирательской работы в период первоначального формирования фондов ЯГЭМ, ему же следуют и сегодня.

К середине 1980 г. коллекция собранных в музее экспонатов насчитывала в общей сложности 92 805 предметов (в том числе по этнографии японцев — 57 550, по другим народам мира — 35 255)<sup>6</sup>. В настоящее время менее десятой части коллекции представлено в экспозиции, состоящей из 9 разделов; 7 из них организованы по региональному признаку, 2 — по тематическому.

Наиболее значительным как по площади экспозиции (2407 м<sup>2</sup>), так и по количеству экспонатов (3610) является раздел «Центральная, Северная и Восточная Азия», основное место в котором занимает экспозиция по народам Восточной Азии. Однако в ней пока еще нет экспонатов по народам Китая и Кореи; она целиком посвящена японцам.

Разумеется, нет ничего удивительного в том, что материалы по этнографии японцев представлены здесь наиболее полно и обстоятельно (по площади они занимают более четверти всей экспозиции музея). Привлекают внимание экспонаты, демонстрирующие особенности основных типов японского традиционного сельского жилища (есть и макеты в натуральную величину), а также стенды, посвященные одежде, орудиям труда, средствам транспорта, рыболовству. Особый интерес посетителей вызывают действующие модели (например, приспособление для подъема воды и водяная ступа). Чрезвычайно разнообразны и ярки материалы по календарным праздникам японцев. Несколько стендов посвящено этнографии айнов (рыболовство, охота, земледелие, верования).

По Центральноазиатскому субрегиону кроме материалов о кочевом быте монголов есть новая экспозиция по культуре народов Средней Азии. Здесь центральное место занимает недавно полученная музеем в порядке обмена с Институтом этнографии АН СССР большая казахская юрта; привлекают внимание также изделия из керамики, традиционная одежда и украшения. Североазиатский субрегион характеризуется главным образом экспонатами, представляющими охоту и рыболовство у народов Севера, а также шаманизм.

На втором месте после «Центральной, Северной и Восточной Азии» как по общему числу экспонатов, так и по площади экспозиции стоит раздел «Юго-Восточная Азия». Пока материалы по отдельным народам этого региона здесь неравноценны: континентальная часть Юго-Восточной Азии дается преимущественно на примере Таиланда (за последние годы японские этнографы регулярно проводят в этой стране полевые исследования), островная — Индонезии. Экспозиция рассказывает о культуре риса, об образе жизни горных народов Таиланда (главным образом мяо, яо, лису, акха), о народных праздниках и разных видах народного театра (особенно интересны данные об индонезийском театре теней); отдельный стенд посвящен влиянию культуры народов Юго-Восточной Азии на японцев.

Сравнительно небольшой раздел «Западная Азия» содержит экспонаты, дающие представление об особенностях земледелия и скотоводства народов этого региона; отдельные витрины посвящены городскому быту и исламу.

<sup>6</sup> Общие сведения о Национальном этнографическом музее. Осака, 1980, с. 10 (на яп. яз.).

В зале «Океания» (627 м<sup>2</sup>) выставлено более 700 экспонатов, центральное место среди них занимают несколько лодок с аутригерами, а также копия (в натуральную величину) идола с о. Пасхи. Здесь много орудий рыболовства, домашней утвари, предметов вооружения, музыкальных инструментов, атрибутов культа, в том числе ритуальных масок и деревянных фигур предков. Значительная часть этих экспонатов собрана сотрудниками музея во время полевых этнографических экспедиций на Новой Гвинее, в Микронезии и на полинезийских архипелагах.

В зале «Америка» (290 м<sup>2</sup>) собраны главным образом материалы, относящиеся к древним цивилизациям; привлекают внимание также многочисленные тотемные столбы. Есть экспонаты, характеризующие материальную культуру и повседневный традиционный быт североамериканских индейцев и эскимосов.

В зале «Европа» (212 м<sup>2</sup>) выставлены довольно случайные экспонаты, преимущественно из Франции и Финляндии; несколько вещей дает представление о кочевом быте цыган; кроме того, имеется отдельная выставка традиционной одежды болгар. В своем современном виде данный раздел музея — самый малочисленный (общее число экспонатов менее 200).

Значительно богаче коллекция в зале «Африка» (536 м<sup>2</sup>): здесь имеются многочисленные материалы о традиционной культуре народов этого континента, в том числе, например, маски и другие разнообразные произведения традиционного народного искусства. Отдельно выставлены предметы по этнографии народов Эфиопии. Общее число экспонатов раздела — около 900.

Значительный интерес представляют тематические разделы музея. В одном из них фигурируют музыкальные инструменты различных народов мира. Другой посвящен языкам и письменностям. В нем несколько аудиовизуальных автоматов, дающих представление о диалектах японского языка, особенностях артикуляции отдельных звуков, соотношении порядка слов в языках различных семей. Обращает на себя внимание тот факт, что в экспозицию музея наряду с вещевыми экспонатами органически включены многочисленные схемы и карты. Очень интересны типологические разработки по отдельным компонентам материальной культуры и хозяйства тех или иных регионов. В частности, для наших этнографов, занимающихся вопросами типологии жилища, интересны соответствующие классификационные схемы по народам Европы и Азии. Результатом серьезного исследования является карта распространения культуры риса и некоторые другие материалы подобного рода.

Очень удачно использованы практически во всех разделах музея цветные диапозитивы большого формата. Они позволяют составить непосредственное представление о реальном бытовании того или иного предмета культуры. В общей сложности в экспозицию включено более 750 фотографий.

Особо следует подчеркнуть прекрасное техническое оснащение музея, что также позволяет говорить о нем, как о музее нового типа. В частности, исключительный интерес представляет аудиовидеотека, оборудованная новейшими видеоманитофонными установками. Получив жетон, посетитель может занять место в специальной кабине, и выбрав в картотеке интересующий его фильм, просмотреть его на дисплее (поиск нужной ленты, ее доставка к аппарату и включение экрана осуществляются автоматически с помощью компьютера)<sup>7</sup>. Видеотека музея располагает 600 видеоманитофонными пленками, каждая из кото-

---

<sup>7</sup> Существующий в ЯГЭМ компьютерный центр вообще играет существенную роль в работе музея, обслуживая разнообразные исследовательские запросы его сотрудников.

рых рассчитана на 15-минутный показ. Среди этих фильмов есть несколько, рассказывающих о современном быте народов Средней Азии, Сибири, Грузии и Литвы. Кроме того, в ЯГЭМ имеется фонотека, насчитывающая более 200 записей устного творчества различных народов мира.

ЯГЭМ не только музей, но и крупнейший исследовательский центр Японии в области этнографии. В этом его особенность и отличие от других японских музеев историко-этнографического профиля. В Японии не существует академических научно-исследовательских учреждений гуманитарного направления, и научная работа ведется главным образом в государственных и частных университетах, деятельность которых в этом отношении весьма слабо координирована. Именно поэтому ЯГЭМ призван выполнять роль ведущего государственного научного центра по изучению этнографии народов мира. Помимо административного и информационного отделов музеев включает в свою структуру пять исследовательских департаментов, в которых в настоящее время работает более шестидесяти научных сотрудников. Первый департамент (во главе — проф. Софуэ Такао) занят изучением народов Восточной, Северной и Центральной Азии; второй (проф. Сасаки Такааки) — Юго-Восточной, Южной и Западной Азии; третий (проф. Ито Микихару) — Европы и Африки; четвертый (проф. Като Кюдзо) — Америки и Океании. Кроме этих четырех департаментов, образованных по региональному принципу, существует еще пятый, проблемный. Им руководит по совместительству проф. Софуэ; сотрудники этого департамента специализируются в области фольклора, народного прикладного искусства, лингвистики; существует при нем и специальный сектор «компьютерной этнографии», изучающий возможности использования вычислительной техники в современных этнографических исследованиях.

Поскольку ЯГЭМ функционирует под эгидой Министерства просвещения, его сотрудники делятся по своему научному статусу на три категории: профессора, доценты и ассистенты. Помимо постоянного штата специалистов в ЯГЭМ существует институт «приглашенных профессоров» — зарубежных ученых, в течение определенного времени работающих в музее по той или иной проблематике. Среди них были и советские этнографы — в 1980 г. В. П. Курылев, в 1980—1981 гг. М. В. Крюков и Р. Ш. Джарылгасинова<sup>8</sup>.

Научная работа коллектива ЯГЭМ сосредоточена на ряде весьма разнообразных исследовательских тем. Подавляющее большинство из них является краткосрочными (1—2 года) и выполняется силами только сотрудников музея. Значительная часть этих тем посвящена этнографии Азии, прежде всего Японии. Таковы, например, исследования о шаманизме в Восточной Азии, пищевых обычаях и народном искусстве того же региона, об обычном праве в странах Юго-Восточной Азии, этнических меньшинствах в Китае, традиционной культуре корейцев, о типах традиционной рабочей одежды у японцев, об инновациях в японской культуре и т. д. Несколько тем касается других регионов мира. В частности, одна планируемая работа посвящена земледельческо-пастушеским обществам в Центральных Андах, другая — традиционному ремеслу народов Западной Африки. Есть темы и более широкого характера: народное искусство, сравнительное изучение повествовательного фольклора и т. д.

Кроме этих краткосрочных исследований есть две долгосрочные темы, осуществляемые с привлечением специалистов из других научных учреждений, в том числе зарубежных: «Сравнительное изучение японской культуры» и «Традиции обмена подарками у японцев». В рамках этих тем в 1980 г. был проведен специальный научный симпозиум

<sup>8</sup> См. Джарылгасинова Р. Ш., Крюков М. В. Указ. раб.

«Земледелие у японцев», а в начале 1981 г. — «Шаманизм в японской культуре».

Основные периодические издания ЯГЭМ — «Бюллетень Национального этнографического музея» (издающийся на яп. яз.), «Этнографические исследования» (на англ. яз.) и «Краткие сообщения» (на яп. яз.), в которых публикуются заметки о текущей работе музея, информация о публикациях сотрудников и т. д.

Как уже было отмечено, в экспозиции музея слабо освещена культура европейских народов, в частности совсем нет разделов, посвященных народам европейской части Советского Союза. Но можно надеяться, что в результате успешно осуществляемого в настоящее время обмена коллекциями с Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого этот пробел будет восполнен. Эти вопросы подробно обсуждались во время наших встреч с руководством музея.

Уже состоявшийся обмен мнениями об основных направлениях дальнейшего развития контактов между Институтом этнографии АН СССР и Японским государственным этнографическим музеем будет продолжен в конце этого года, когда директор ЯГЭМ проф. Т. Умэсао и руководитель одного из основных научных подразделений музея проф. К. Ка-то побывают в нашей стране в качестве гостей Академии наук СССР.



## ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

И. М. Линдер

### ШАХМАТЫ: БЫТ, СЕМЬЯ, ТРАДИЦИИ

Шахматы — одна из немногих известных человечеству игр, которая пережила несколько эпох общественного развития и стала достоянием большей части этносов нашей планеты. Причин тому несколько.

Во-первых, это — общечеловеческая сущность шахмат, удачно совместивших в себе источник спортивных и эстетических переживаний, умственных нагрузок и размышлений, благодаря чему они стали своего рода эталоном возможностей человека, предметом самых разнообразных состязаний.

Во-вторых, способность игры адаптироваться к местным условиям и приобретать национальный колорит, выразившийся, в частности, в изменении названий фигур, специфическом преломлении в быту, художественных промыслах, культурной жизни.

В-третьих, трансформация традиционной народной шахматной культуры, складывавшейся стихийно на протяжении тысячелетия, в область культуры, которая сознательно развивается мастерами, пропагандируется ими и превращается в средство духовного прогресса, взаимообогащения и сближения народов.

Возникнув как военная игра с явно индийскими атрибутами, значительно усложнившись и видоизменившись в первые века нашей эры в регионе Центральной Азии, шахматы затем в известной нам сегодня системе правил стали переходить от народа к народу, являя собой прекрасный пример этнокультурных связей и взаимовлияний<sup>1</sup>. К концу I тысячелетия шахматы становятся известными, а вскоре получают распространение и своеобразное национальное развитие в Древней Руси, где игра приобрела народный характер и на протяжении многих столетий развивалась как элемент традиционно-бытовой культуры<sup>2</sup>.

Историко-этнографическое исследование русской шахматной терминологии, археологических находок шахматных фигур в различных культурных слоях почти всех экономико-культурных центров средневековой Руси (Киев, Новгород, Псков, Смоленск, Москва и др.), эпизодов шахматной игры в былинах «Михайло Потык», «Ставр Годинович», «Илья Муромец и Калин царь», «Добрыня и Василий Казимирович», «Садко» и в других произведениях устного народного творчества, а также сообщений иностранцев XVI—XVII вв. с несомненностью подтверждают, что шахматы глубоко укоренились в быту широких слоев народа, что они

<sup>1</sup> См., например: *Савенков И. Т.* К вопросу об эволюции шахматной игры. Сравнительно-этнографический очерк (Оттиск из LXIV кн. «Этнографического обозрения»). М., 1905; *Линдер И. М.* У порога открытия. — Сов. этнография, 1975, № 2.

<sup>2</sup> См. *Линдер И. М.* Шахматы на Руси. М.: Наука, 1975 (2-е изд., дополненное и переработанное).

передавались из поколения в поколение не механически, а развиваясь и совершенствуясь. Об этом, в частности, свидетельствует создание новых типов шахматных фигур в каждую последующую эпоху исторического развития, изменение характера изображения шахматной игры в былинном эпосе, восходящем к Киевской Руси (героический характер поединка) и к периоду XVI—XVII вв., когда поединки русских шахматистов начинают носить чисто бытовой характер.

Тем самым шахматы в конкретном историческом развитии в той или иной стране, в особенности проникновения в быт широких масс, преломления в сознании людей, составляющих данный этнос, приобретают этническое (национальное) своеобразие, самобытность, которые позволяют решать целый комплекс историко-этнографических проблем: соотношение традиции и нового, культуры и психологии народа, этнической специфики, вызванной лингвистическими особенностями и различными традиционно-бытовыми компонентами, и т. д.

Из всего этого в настоящей статье выделяются в качестве основного объекта рассмотрения некоторые бытовые реалии шахмат в сфере семейной жизни. Ибо вопрос этот не подвергался еще специальному исследованию в широком аспекте. А между тем проблема места и роли шахмат в системе семейного воспитания, составляющего одно из направлений этнографических исследований народов мира, представляет интерес и применительно к истории России, и для понимания ряда аспектов современного этапа развития шахматной культуры. Актуальность постановки такой проблемы вытекает, в частности, из отмеченного Ю. В. Бромлеем возросшего в последние годы внимания советских исследователей к вопросам «общественной жизни и семьи, в рамках которой воспроизводятся этнические традиции и формируются многие отличительные черты современного быта»<sup>3</sup>.

В качестве исходной базы для исследования семейно-бытовой сферы шахматной культуры нам представляется полезным рассмотреть некоторые ее характерные компоненты в жизни представителей русской интеллигенции XIX — начала XX в. Чем вызван такой с первого взгляда неожиданный поворот к теме?

**Шахматы на Руси.** Функционирование шахмат в семейном быту на протяжении многих веков было тем фактором, который определял связь этой игры с общей традиционно-бытовой культурой. Этот фактор на Руси с X до XVII вв. поддавался фиксации сравнительно слабо. И былинный эпос, и археологические находки шахмат дают в основном материал для характеристики социальной среды и региона распространения игры. Так, например, во время археологических исследований Новгорода на Неревском раскопе (1951—1960 гг.) шахматные фигуры были найдены в культурном слое XV в. почти в каждой из 10 раскопанных усадеб. Эти находки позволяют заключить, что в шахматы играли ремесленники, купцы, бояре, холопы и служители культа. А находка набора 11 фигур простой выделки на территории усадьбы посадника Юрия Онцифоровича (вторая половина XIV — начало XV в.), с семьей которого, кстати, связано около трех десятков найденных берестяных грамот, позволяет предположить, что в них играл не сам боярин, а его дети или челядь<sup>4</sup>.

Немного добавляет в раскрытие специфики этой игры в семейном быту и фольклор, однако отдельные сведения из него можно извлечь. Пожалуй, наиболее интересными в этом плане являются приводимые в былинах эпизоды успешной игры жены Ставра Годиновича Катерины Ивановны (в других вариантах Наталья Владимировна или Василиса

<sup>3</sup> Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии М.: Наука, 1981, с. 119.

<sup>4</sup> Колчин Б., Линдер И. Шахматы в древнем Новгороде.— Шахматы в СССР, 1961, № 8.

дочь Микулична) с киевским князем Владимиром<sup>5</sup> и рассказ о победе богатыря Добрыни Никитича над Батыем, в котором встречаем, в частности, такую деталь:

С измалехонька Добрынюшка тешился,  
С малыми ребятами игрывал<sup>6</sup>.

В целом же и фольклор, и прикладное искусство оказываются сравнительно скупыми в передаче обычаев шахматного быта, а тем более специфики самой игры. Все это затрудняет специальное исследование семейно-бытовой шахматной практики и ее связи с этническими особенностями, с устным народным творчеством, бытовыми обычаями и т. д.

Более отчетливо прослеживаются отдельные семейно-традиционные компоненты шахмат в материалах XVI—XVII вв. благодаря сохранившимся рукописным документам — «столбцам» Оружейной Палаты Московского Кремля: в них изо дня в день на протяжении многих лет подробно сообщается о приобретениях шахмат в Овощном ряду у торговых людей или об их изготовлении для царей и членов царской семьи и даже о приглашении на службу в Палату специальных мастеров-ремесленников — «шахматников». Вот, например, один из таких документов о приобретении шахмат для 11-летнего Петра Алексеевича, показывающий истоки его интереса к шахматам на протяжении всей жизни.

«191 (1683) г. апреля в 11 день по указу великих государей боярин и оружейничей Петр Васильевич Большой Шереметьев с товарищи приказали купить в Оружейную Полату к подносным шахматным доскам шахматы точеные, рыбой кости, с шадрою, самые добрые, которые доски писаны в поднос перед святыя пасхи нынешнего 191 года.

По наряду из Оружейные Полаты великому государю-царю и великому князю Петру Алексеевичу всеа великия и малыя белыя России самодержцу для того, что к тем шахматным доскам готовых шахмат в казне великих государей нет и зделать было не из чего, купить тотчас.

И того же числа по сей помете куплены шахматы точеные, рыбой кости, с шадрою и местами позолочены, Овощного ряду у торгового человека у Федора Дмитриева, а по договору за те за шахматы довелось ему дати денег по цене рублю пять алтын с распискою. Запись в расход»<sup>7</sup>.

О культе шахмат при царском дворе еще во времена Ивана Грозного, но особенно в период царствования Алексея Михайловича и Петра I сообщают и иностранные путешественники и дипломаты. Под впечатлением виденного Яков Рейтенфельс, посол Рима в Москве в 1670—1673 гг., писал о системе воспитания царских детей: «Танцы, кулачные бои и другие распространенные у нас благородные упражнения у русских не допускаются вовсе. В так называемые шахматы, знаменитую персидскую игру, по названию и ходу своему поистине царскую, они играют ежедневно, развивая ею ум свой до удивительной степени»<sup>8</sup>.

На различных документах, рисующие яркую картину культивирования шахмат как «игры царской», историки обратили внимание еще в прошлом веке, а в нынешнем столетии они исследовали новые документы<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Былины (Библиотека поэта). Л., 1954, с. 237.

<sup>6</sup> Песни, собранные П. В. Киреевским. В. 2, М., 1861, с. 86.

<sup>7</sup> Центральный государственный архив древних актов (ЦГАДА) в Москве, ф. 396, с. 21334.

<sup>8</sup> Рейтенфельс Я. Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии. Падуа, 1680 (перевод. с лат. М., 1905, с. 149).

<sup>9</sup> См. Забелин И. Е. Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях. Т. I. Домашний быт русских царей. М., 1862; т. II. Домашний быт русских царей. М., 1869; Коган М. С. Шахматы в русском быту (глава из книги того же автора. «Очерки по истории шахмат в СССР». М.—Л.: Физкультура и спорт, 1938, с. 29—40); Линдер И. М. Шахматы на Руси, с. 149—152, 156—158, 183, 184.

Но речь идет в данном случае об очень узком круге людей. Изучение придворного быта, интересное для раскрытия некоторых особенностей функционирования шахмат на Руси, позволяет во многих случаях лишь косвенно и в ограниченных масштабах выявить формы их включения в быт народа, их социальную и иную специфику.

На рубеже XVIII и XIX вв. в России наблюдаются два взаимосвязанных процесса в развитии шахмат: с одной стороны, под влиянием ряда явлений в общественной жизни страны, и прежде всего усиления крепостнического гнета, происходит некоторое сужение социальной среды распространения шахмат, с другой — в связи с прогрессом самой игры и ее усложнением на базе традиционно-народной игры возникает новая, более высокая ее ступень. Ее достигают представители дворянской интеллигенции — первые мастера, проявившие не только талант в практической игре, но и стремление научно исследовать и пропагандировать шахматы как вид искусства. Они создают первые шахматные клубы, разрабатывают теорию игры, устраивают соревнования, пишут книги, издаю шахматные журналы.

Тенденция рассматривать шахматы как игру, соединяющую в себе черты искусства и науки, хотя и стала оказывать влияние на народную шахматную культуру, в это время еще только зарождалась. Пока что новая тенденция развивалась в условиях господства традиционной игры с ее правилами, формами семейных соревнований и т. п. О сложном характере взаимовлияния традиционного и нового, в частности, свидетельствует бытование шахмат в среде русской интеллигенции. Благодаря резко возросшему количеству и разнообразию источников и литературы, относящихся преимущественно к семейно-бытовой культуре дворянской интеллигенции в XIX в., появляется возможность более или менее широкого, документально обоснованного раскрытия общественной и семейной сферы шахматной культуры. О шахматах в быту русской интеллигенции нас информируют мемуары, дневники, письма, произведения художественной литературы, авторы которых воссоздают сцены шахматной жизни и быта прошлого столетия. Особенный интерес представляют семейно-бытовые архивы ряда выдающихся общественных деятелей и деятелей культуры — революционеров, ученых, писателей, музыкантов, художников и других, на материалах которых можно проследить некоторые характерные черты традиционной семейно-бытовой шахматной культуры. В числе приверженцев шахмат, глубоко ценивших их культурно-воспитательную роль, многоплановость воздействия на человека, были крупнейшие революционеры-декабристы, Н. Г. Чернышевский, В. И. Ленин и многие его соратники, деятели культуры XIX — начала XX в. — А. С. Пушкин, И. С. Тургенев, Л. Н. Толстой, Д. И. Менделеев, Н. А. Римский-Корсаков, С. С. Прокофьев, И. Е. Репин...

Анализ характера воздействия и диапазона семейно-бытового включения шахмат в структуру жизни и творчества этих представителей культуры приоткрывает завесу над одной из сторон духовной жизни русской интеллигенции и тем самым представляет интерес для изучения функциональных связей шахмат в семейно-бытовой народной культуре.

**Включение в традицию.** Можно выделить целый ряд функциональных связей бытования шахмат в семье, которые характеризуют органическую связь традиционной культуры с обычаями, с эмоционально-психологическим настроем, с организацией семейного отдыха, с процессом обучения и воспитания детей, с профессиональной, а также социальной, имущественной и т. д. дифференциацией. А в целом все это и составляет тот традиционный быт, который определяет условия творческого функционирования шахмат в семье. Рассмотрение в таком плане — с некоторыми дополнениями, связанными с взаимовлиянием и взаимосвязями семейно-бытовой народной и профессиональной культуры в



XIX в.,— позволяет сделать целый ряд обобщений по затронутой проблеме.

Типовые ситуации и бытовые нормы включения шахмат в семейную традицию, как правило, мало зависят от профессиональной дифференциации. Одинаково сильным может быть влечение к шахматной игре у чиновника и писателя, ученого и музыканта, художника и общественного деятеля. Ибо сила игры, чувство ее красоты, ощущение ее полезности бывает у каждого из них более или менее одинаковым.

Когда же речь идет о принципиальном отношении к шахматам, вызываемых ими ассоциативных представлениях, оценке их роли в духовной жизни общества, в концептуальном подходе к этим проблемам многое зависит от социальной специфики, профессиональных особенностей, общественных взглядов, от того, что стремится найти тот или иной деятель в шахматной игре. Являя собой органический синтез многих компонентов (ныне они определяются традиционной формулой — спорт, наука, искусство), шахматы при сохранении своей общечеловеческой сущности и привлекательности позволяют находить специфические и в какой-то мере особенно близкие стороны представителям самых различных профессий, в частности творческой интеллигенции. Ученые, например, видят в них «гимнастику ума» и прекрасную модель для логических, психологических, математических, кибернетических и других исследований; композиторы — область шахматных комбинаций, поразительно родственную музыке по характеру эстетического мышления; писатели и художники — новый объект для сравнения с жизнью, для отображения некоторых ее характерных сторон и т. д.

Для XIX в. примечательно в этом плане и отношение к шахматам в русской военной, точнее, офицерской среде. Истоки интереса к ним можно увидеть в том, что эта игра в какой-то степени символизирует военные действия. Отпечаток военной игры до сих пор сохранился в названиях фигур, в характере шахматного сражения, в «приемах» и терминах из области военного искусства: «стратегический маневр», «тактический удар», «атака», «оборона», «штурм», «прорывы» в центре и на флангах, «глубокие рейды» коней и мн. др.

Понятно, что ассоциативные представления издавна имели место среди играющих в шахматы военных людей. Еще в Древней Руси этой игрой «тешились» русские богатыри и княжеская дружина, как о том свидетельствует былинный эпос и археологические находки шахматных фигур XII в., изображавших ладьи для боевых действий (Гродно, Волковыск), вооруженных мечами и щитами знатных воинов (Рязань, Берестье) и т. п.<sup>10</sup> Петр I брал с собой в походы кожаную шахматницу, сохранившуюся, кстати, до сих пор в фондах Государственного Эрмитажа в Ленинграде. Игрою увлекался и А. В. Суворов, и участники Отечественной войны 1812 г. Рисуя образы русских офицеров той поры в романе «Война и мир», Л. Н. Толстой неоднократно упоминает и об игре их в шахматы в семейном быту и об аналогиях шахматной игры с военными действиями. Пространное сравнение войны с шахматами, например, приводится в разговоре между Андреем Болконским и Пьером Безуховым в канун Бородинской битвы<sup>11</sup>.

Однако по сути своей шахматы превратились в весьма абстрактную игру, имеющую свои законы логики, свои эстетические черты. Именно

<sup>10</sup> Воронин Н. Н. Древнее Гродно. М.: Наука, 1954, с. 76; Материалы по археологии БССР. Т. I. Минск: Изд-во АН БССР, 1957, с. 277—278; Даркевич В. П., Монгайт А. Л. Рязанская экспедиция.— Археологические открытия 1969 года. М.: Наука, 1970, с. 71; Лысенко П. Ф. Исследования Брестского отряда.— Археологические открытия 1973 года. М.: Наука, 1974, с. 375.

<sup>11</sup> Толстой Л. Н. Война и мир. Т. 3, ч. II, гл. XXV (Библиотека всемирной литературы — БВЛ). М., 1968, т. 2, с. 198—199.



Рис. 1. Шахматные фигуры, кость, XII в.: а — царь (Берестье), б — пешка (Волковиск)

в этом следует искать и корни повышенного внимания к ней со стороны творческой интеллигенции. В начале прошлого столетия И. А. Бутримов, автор первого в России учебного руководства о шахматах, писал, что они составляют любимую игру «славнейших людей: военных, видящих в сей игре науку войны, и мудрецов, находящих ее достойной ума своего»<sup>12</sup>.

Хотя декабристы в большинстве своем были военными и потому не были лишены ассоциативных представлений в шахматной игре, возрастающий интерес к ней стимулировался совсем другим восприятием жизни и коммуникативными канонами. Как в теории, так и в бытовом поведении дворянские революционеры стремились резко отгородиться от норм и идеалов людей «века минувшего». Ю. М. Лотман, исследуя психологию поведения декабристов, отмечает суровое осуждение ими всех видов светских развлечений — танцев, волокитства, игры в карты, как знаков душевной пустоты<sup>13</sup>. Декабристы создают тип бытового поведения, основанный на новых нормах — чтение книг и журналов, беседы о высоких материях, вольнодумные разговоры и рассуждения. Ю. М. Лотман, однако, упускает из вида, что они не отказывались при этом от народных игр, что они нашли альтернативу «презренному занятию» — картам именно в шахматах, которые начинают фигурировать наряду с чтением и разговорами как один из главных атрибутов общения, как акт коммуникации в часы досуга. И. Д. Якушкин, например, пишет, что в 1815 г. в Семеновском полку, расквартированном в столице, была организована артель из 15—20 офицеров, которая стала проводить свободное время по-новому: «После обеда одни играли в шахматы, другие читали громко иностранные газеты и следили за происшествиями в Европе, — такое времяпрепровождение было решительно нововведение»<sup>14</sup>.

Не изменился характер бытового общения декабристов и в годы сибирской ссылки. Д. И. Завалишин, перечисляя занятия в Сибири — общие чтения, музыкальные концерты, обсуждение политических ново-

<sup>12</sup> Бутримов И. О шахматной игре. СПб., 1821, с. III.

<sup>13</sup> Лотман Ю. М. Декабрист в повседневной жизни. — В кн.: Литературное наследие декабристов. Л.: Наука, 1975, с. 62.

<sup>14</sup> Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина. М.: Изд-во АН СССР, 1951, с. 9.



Рис. 2. Шахматные фигуры XII в.: а — ладья, камень (Гродно), б — ферзь, кость (Лукомль)

стей, исследования происшедших событий, добавляет, что много времени отводилось игре в шахматы<sup>15</sup>.

Выявление механизма включения шахмат в семейную жизнь, факторы, способствующие такому включению и закреплению игры в бытовой культуре, — задача, во многом трудно решаемая. Факторы эти носят как субъективный, так и объективный характер. Нередко мы можем судить об отношении к шахматам лишь по отрывочным воспоминаниям современников. Так, нет прямых сведений о том, где, когда и при каких обстоятельствах выучился игре в шахматы И. Н. Ульянов, отец В. И. Ленина. Зато почти во всех воспоминаниях его детей говорится о его любви к шахматам, за которыми он часто проводил свободные часы с сослуживцами и родными. Хотя у И. Н. Ульянова был доставшийся еще от отца и бережно хранившийся им комплект шахмат, он и сам, живя в Нижнем Новгороде, мастерски выточил на токарном станке фигуры, которые стали в семье излюбленным шахматным набором и сохранялись более полувека<sup>16</sup>.

Больше известно об обстоятельствах увлечения шахматами и об отношениях к ним Л. Н. Толстого, поскольку на протяжении долгих лет его жизни игра эта была одним из обязательных элементов распорядка дня. И потому многие связанные с ней факты и высказанные им мысли о шахматах были зафиксированы современниками в мемуарах. К тому же Л. Н. Толстой в своих письмах, «Дневниках», художественных произведениях не раз касался шахматной темы<sup>17</sup>. Изучение этих сочинений, документов и высказываний позволяет заключить, что в разные годы функциональная роль шахмат в жизни Л. Н. Толстого была неодинаковой. В молодости, когда он, в частности, учился в Казанском университете, игра была для него средством развития умственных способностей. Именно этим мотивировал он факт введения шахмат в число обязательных предметов ежедневных занятий вместе с сочинением, иностранными языками и др.<sup>18</sup> В начале семейной жизни и в годы создания эпопеи «Война и мир» — предметом, доставляющим огромное удовлетворение красотой своеобразного творчества. Именно тогда, в октябре 1864 г., Л. Толстой писал брату жены А. А. Берсу: «Играешь ли ты в шахматы? Я не могу себе представить эту жизнь без

<sup>15</sup> Завалишин Д. И. Записки декабриста. 2-е изд. СПб., 1906, с. 274.

<sup>16</sup> См. Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 55 (Письма к родным). М.: Политиздат, 1965, с. 508.

<sup>17</sup> См. Линдер И. М. Л. Толстой и шахматы. М.: Физкультура и спорт, 1960.

<sup>18</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. в 90 томах. М., 1928—1958, т. 46, с. 251—252.



Рис. 3. Л. Н. Толстой за шахматами с М. С. Сухотинным. Наблюдает за игрой жена писателя С. А. Толстая (Ясная Поляна, 1908)

шахмат, книг и охоты»<sup>19</sup>. Наконец, в пожилом возрасте Л. Толстой находил в шахматах лучшее средство отдыха. Он говорил: «Я люблю шахматы потому, что это хороший отдых: они заставляют работать головой, но как-то очень своеобразно»<sup>20</sup>.

Такое же постоянное стремление играть в шахматы и высокую оценку этой игры находим мы с юных лет и до последних дней жизни у Н. Г. Чернышевского. В одной из записок его студенческого «Дневника» от 7 января 1849 г. можно было прочесть: «Весьма хорошо, если бы почаще, думаю, играть в шахматы»<sup>21</sup>. А полтора десятка лет спустя в знаменитом романе «Что делать?», написанном им во время заключения в Петропавловской крепости, в лирическом отступлении автора содержится утверждение о том, что он принадлежит к тем людям, которые «предпочитают гулянию — шахматную игру»<sup>22</sup>.

**Ценностные ориентации.** Взгляды Толстого на роль шахмат в жизни человека интересны тем, что они выражают не только личностное, но и более широкое, общее, народное отношение к игре. Шахматы — это прежде всего прекрасное средство тренировки и восстановления умственных сил человека. Такова одна из главных общественно-полезных функций шахмат, которые вместе с другими народными играми<sup>23</sup> на протяжении веков способствовали восстановлению сил человека.

Есть еще одна важная ценностная ориентация шахмат, мимо которой нельзя пройти, — способность человека настолько увлекаться этой игрой, что она позволяет ему легче переносить большие и малые неприятности в жизни, выдержать тяжелые испытания, выпадающие по-

<sup>19</sup> Там же, т. 61, с. 56, 57.

<sup>20</sup> Гольденвейзер А. Б. Вблизи Толстого (Записи за пятнадцать лет, 1896—1910). Т. I. М., 1922, с. 257.

<sup>21</sup> Чернышевский Н. Г. Из автобиографии. Дневник. 1848—1853 гг. Литературное наследие. Т. I. М.—Л., 1928, с. 368.

<sup>22</sup> Чернышевский Н. Г. Что делать? М.: БВЛ, 1969, с. 215.

<sup>23</sup> См. Миненко Н. А. Досуг и развлечения у русских крестьян Западной Сибири в XVIII — первой половине XIX в.— СЭ, 1979, № 6, с. 30.



Рис. 4. Д. И. Менделеев (слева) играет в шахматы с художником А. И. Куинджи (Петербург)

рой на долю человека. Это также не раз отмечал Л. Н. Толстой. Он говорил: «За игрой мы отдыхаем от работы и забываем о своих невзгодах»<sup>24</sup>.

В этой связи следует, например, отметить, что функциональная роль шахматной игры для декабристов в период, предшествовавший восстанию 1825 г., и в тяжелых условиях тюремного заключения, сибирской каторги и ссылки была, естественно, различной. В первом случае она служила средством культурного досуга, после же подавления восстания помогала дворянским революционерам прежде всего сохранить стойкость духа и самообладание<sup>25</sup>. Впоследствии шахматы служили своеобразным стимулятором жизненной энергии в годы пребывания в тюрьмах и ссылках ряду крупнейших революционеров России XIX — начала XX в.

Столь высокое функциональное назначение шахмат — восстановление умственных и душевных сил — вызывает у людей, любящих эту игру, ощущение, что она составляет такую сферу деятельности, которая вполне сравнима с общественно-полезными делами. Именно в таком духе высказывался Д. И. Менделеев: «Для меня наука, как игра в шахматы. Ну, вот нравится проводить время в таком занятии»<sup>26</sup>.

Сам же процесс шахматного сражения сохраняется в памяти как одно из примечательных событий в жизни. Характерны в этом отношении строки из письма И. С. Тургенева литератору Е. Я. Колбасину из Спасского от 29 октября 1854 г.: «В шахматы я здесь сражаюсь редко — но удачно. Здешние господа не подвигаются вперед. Помните священные партии в Петергофе?»<sup>27</sup>.

В том же духе — письмо В. И. Ленина мужу его старшей сестры М. Т. Елизарову от 28 февраля 1899 г.: «Получил Ваше письмо от 8/II. Ваша партия в шахматы пришла очень кстати. У нас как раз гостили

<sup>24</sup> Толстой С. Л. Лев Толстой — шахматист. — Шахматы в СССР, 1940, № 11—12, с. 364.

<sup>25</sup> Линдер И. М. Декабристы и шахматы. — «64», Ежедневное приложение к газете «Советский спорт». М., 26—31 декабря 1975, № 52, с. 2, 3.

<sup>26</sup> Губкина Н. Я. Воспоминания о Д. И. Менделееве. — В сб.: Памяти Д. И. Менделеева. СПб., 1908, с. 180.

<sup>27</sup> Тургенев И. С. Полн. собр. соч. в 28 томах. М.—Л.: Наука, 1961—1968, т. 11, с. 238.

минусинцы, которые теперь сильно увлеклись шахматами, так что мы сражались с превеликим усердием. Разобрали и Вашу партию»<sup>28</sup>.

У людей, сильно любящих шахматы, возникают радостные ощущения уже при одной мысли о будущих встречах с друзьями, которые являются достойными для них соперниками. В подтверждение приведем извлечение из писем тех же авторов. Так, И. С. Тургенев писал из Парижа своему приятелю — соседу по имению И. П. Борисову 28 января 1865 г.: «С истинным удовольствием мечтаю о том, как мы сразимся в шахматы с Вами на Вашей террасе...»<sup>29</sup>

Примечательны строки письма В. И. Ленина от 4 апреля 1899 г. матери М. А. Ульяновой и старшей сестре А. И. Ульяновой-Елизаровой. Узнав о том, что за время его пребывания в ссылке резко усилился в игре М. Т. Елизаров, о чем свидетельствовали его выигрыши партий в сеансах в Москве у чемпиона мира Эм. Ласкера и чемпиона России М. И. Чигорина, он писал: «Прочел в „Русских Ведомостях“, что Марки Чигорина обыграл! Вот он как! Ну, сразимся же мы с ним когда-нибудь!»<sup>30</sup>

И. С. Тургенев и В. И. Ленин не раз подчеркивали также, что они получают от шахматной игры огромное эстетическое удовольствие. Об этом, например, поведал Владимир Ильич брату Д. И. Ульянову в письме из Парижа от 17 февраля 1910 г., в котором писал: «Задачку твою я решил легко. Л.d8 — d6. А вот в «Речи» увидел сегодня этюд, который решил не сразу и который мне очень понравился... Положение такое: белые Кр.g3. К.g1. Сл. e7 и пешки h5 и d3. Черные Кр. e3 и пешки h7, d5 и a2 (т. е. последняя за ход до превращения в королеву). Белые начинают и выигрывают. Красивая штучка!»<sup>31</sup>

Высокие оценки шахмат в жизни человека делают понятным возникающее у приверженцев этой игры стремление привить любовь и привязанность к ней многим близким людям — родным, друзьям, знакомым... Известно, например, несколько случаев в жизни В. И. Ленина, когда он обучал игре своих друзей и приятелей еще в Самаре, а затем, находясь в сибирской ссылке в селе Шушенском, — жену Н. К. Крупскую, крестьянина П. Т. Строганова и учителя В. П. Стародубцева<sup>32</sup>.

**Фактор консолидации.** Обращает на себя внимание важное функциональное назначение шахмат в семейном быту — в определенной мере они способствуют более глубокому взаимопониманию родственных общностей, служат фактором консолидации семьи. Порой они могут составить даже один из элементов семейного счастья, особенно когда жена не только с пониманием относится к шахматной привязанности главы семьи, но и сама не чужда этой игры. Недаром А. С. Пушкин, когда узнал, что жена его, Наталья Николаевна, тоже увлечена этой игрой, писал ей в сентябре 1832 г.: «Благодарю, душа моя, за то, что в шахматы учишься. Это непременно нужно в каждом благоустроенном семействе; докажу после»<sup>33</sup>.

Приобщение женщины к шахматам, служа ярким подтверждением равных с мужчиной потенциальных возможностей в сфере умственной деятельности, стало в России одной из традиций семейного быта. Еще в былинах и русских народных песнях был создан стереотип женщины-шахматистки, побеждающей мужчину<sup>34</sup>. В XVII—XVIII вв. шахматы

<sup>28</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 55, с. 144.

<sup>29</sup> Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем, т. V, с. 334.

<sup>30</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 55, с. 155.

<sup>31</sup> Там же, с. 308—311.

<sup>32</sup> Центральный партийный архив Ин-та марксизма-ленинизма при ЦК КПСС (ЦПА ИМЛ), ф. 72, оп. 3, ед. хр. 678. См. также Линдер И. М. В часы досуга.—«64», 17—23 апреля, 1970, с. 2.

<sup>33</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч. М.: Изд-во АН СССР, 1948, т. XV, с. 33.

<sup>34</sup> См., например, Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.—Л., 1958, с. 95, 96.

специально поставлялись в женские хоромы царского дворца, где игра эта пользовалась успехом<sup>35</sup>. Позднее о том, что шахматы были в почете среди женщин в дворянском семейном кругу, сообщают в своих произведениях Пушкин («Евгений Онегин»), Тургенев (повесть «Несчастная»), Достоевский (роман «Идиот») и другие писатели. На дошедшем до нас рисунке художника И. С. Бугаевского, относящемся к 1818—1819 гг., среди зрителей, заинтересованно наблюдающих за ходом шахматного поединка в домашней обстановке, — две женщины<sup>36</sup>.

Можно считать закономерным поэтому тот факт, что в ряде семей русской интеллигенции увлечение шахматами главы семьи встречало полное понимание у женской половины. Женщины в этом случае не только не считали эту игру бесполезным времяпрепровождением, не только не сердились на мужей за их страсть к «деревянным фигуркам», но, напротив, стремились создать максимум уюта во время игры супруга с родными, друзьями, знакомыми и сослуживцами. Имея в связи с домашними заботами мало времени для активного участия в шахматных баталиях, они, однако, осознанно следили за перипетиями игры. Ведь еще в юности будущую жену великого писателя Софью Андреевну приобщил к игре отец, известный московский врач А. Е. Берс, и в пору первого знакомства с Л. Н. Толстым она нередко играла с ним в шахматы<sup>37</sup>. А мать В. И. Ленина Мария Александровна, тоже обученная игре в шахматы своим отцом А. Д. Бланком, в последние годы жизни, уже освобожденная от многих семейных забот, нередко проводила за шахматной доской часы досуга с младшей дочерью<sup>38</sup>. Кстати, Мария Ильинична была лучшей шахматисткой в женской половине семьи Ульяновых, с ней в последние годы жизни нередко играл в шахматы В. И. Ленин<sup>39</sup>.

В значительной степени способствует консолидации семьи, созданию в ней особой теплоты, счастливого настроения увлечение шахматами следующего поколения. Обучение отцом (изредка матерью) игре в шахматы своих детей стало одной из форм их духовного общения и в какой-то мере их духовной близости. Л. Н. Толстой приохотил к игре почти всех своих сыновей и дочерей. Еще более примечателен в этом отношении пример семьи Ульяновых. И. Н. Ульянов привил любовь к игре всем своим сыновьям — Александру, Владимиру и Дмитрию. Научились играть и все дочери — Анна, Ольга и Мария.

К функции семейного единения, как мы видим, примыкает тем самым еще одна важная и социально значимая функция шахмат — воспитательная. Понимая пользу шахмат, отцы стремятся научить этой игре и привить любовь в ней детям, по мере возможности садятся с ними за доску и испытывают особую радость, когда сыновья становятся более сильными, чем они, шахматистами. Так было и в семье Л. Н. Толстого, где старший сын Сергей превзошел своего учителя, и семья с гордостью предложила его в качестве партнера приехавшему погостить в Ясную Поляну И. С. Тургеневу<sup>40</sup>. Аналогичный случай имел место и в семье Ульяновых, когда Илья Николаевич, убедившись в превосходстве над ним Владимира, сказал однажды, что пора уже свести его за шахматной доской с сильнейшим в то время шахматистом Симбирска (Н. Д. Ильиным)<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> См. Линдер И. М. Шахматы на Руси, с. 150.

<sup>36</sup> Государственный Русский музей в Ленинграде. Отдел рисунка № 12082. , См. также Линдер И. М. У истоков шахматной культуры. М.: Знание, 1967, с. 125.

<sup>37</sup> Кузминская Т. А. Моя жизнь дома и в Ясной Поляне (Воспоминания). 3-е изд. Тула, 1959, с. 78.

<sup>38</sup> Переписка семьи Ульяновых. 1883—1917. М.: Политиздат, 1969, с. 291.

<sup>39</sup> Воспоминания племянника В. И. Ленина В. Д. Ульянова. Архив автора.

<sup>40</sup> Сухотина-Толстая Т. Л. Друзья и гости Ясной Поляны. М., 1923, с. 13; см. также Толстой С. Л. Очерки былого. Тула, 1965, с. 327.

<sup>41</sup> Воспоминания о Владимире Ильиче Ленине. В пяти томах. Т. I. Воспоминания родных. М.: Политиздат, 1968, с. 105.

После возвращения из ссылки любил играть со своими сыновьями в шахматы Н. Г. Чернышевский<sup>42</sup>.

Передача игры из поколения в поколение была основой не только сохранения навыков шахматной игры и распространения шахмат, но и в определенной мере прогресса шахматной культуры. Эта традиционная линия семейного быта сохранила свое значение до сегодняшнего дня. Именно родители привили с раннего детства любовь к игре многим выдающимся шахматистам нашей страны. Так, А. Д. Петров (1794—1867), первый мастер России, в своих воспоминаниях писал: «Отец мой довольно хорошо играл в шахматы. Он показал мне ходы шашек (фигур. — И. Л.) и первоначальные правила игры. Семи лет я играл изрядно»<sup>43</sup>. О том, что отец был их первым учителем в игре, сообщают и многие выдающиеся шахматисты нашего времени — экс-чемпион мира В. В. Смыслов, чемпион мира А. Е. Карпов и другие советские гроссмейстеры<sup>44</sup>.

**Стандарты общения.** На почве традиционной семейной культуры в России издавна развивались формы общественного шахматного быта. Первые упоминания о шахматной игре как детали быта, как средства отдыха воинов, их своеобразной тренировки в шахматных баталиях перед встречей с врагами Руси мы находим еще в былинном эпосе:

На том раздольище чистом поле  
Собирались тридцать богатырей без одного,  
Сидят молодцы в белом шатре;  
В белом шатре белополотняном,  
Сидят молодцы, забавляются,  
Играют в шашки-шахматы,  
Во тьи велеи золоченыя<sup>45</sup>.

К XVII в. относятся два сообщения иностранцев о шахматных увлечениях русских, приезжавших в составе посольства в Италию (1656 г.) и Францию (1685 г.). Члены этих свит в свободные часы и дни играли друг с другом в шахматы<sup>46</sup>.

В начале XVIII столетия Петр I стремился ввести шахматную игру на дворянских ассамблеях. Сохранились сведения о его игре на ассамблеях, устраивавшихся у А. Д. Меншикова, адмирала Ф. М. Апраксина, юстиц-президента сенатора А. А. Матвеева, Б. И. Куракина и других сановников. После смерти Петра I, правда, стала все более заметной тенденция в высшем свете заменять шахматы азартными карточными играми. Но все же иностранцы продолжают еще отмечать сравнительно широкое бытование шахмат в русском обществе. Особенно интересно сообщение английского путешественника и историка У. Кокса о шахматах в Москве, относящееся к 1772 г.: «Шахматы настолько распространены в России, что во время нашего пребывания в Москве мне почти не приходилось бывать в обществе, где бы гости не были заняты этим развлечением. И даже проходя по улицам, я часто наблюдал торговцев и простых людей за этой игрой перед дверями их лавок и домов»<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Саратовский листок, 1889, Саратов, № 234; Н. Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. Т. I. Саратов, 1958, с. 22.

<sup>43</sup> Петров А. Д. Краткий очерк моей шахматной жизни. — Шахматный листок. СПб., 1860, № 16, с. 90.

<sup>44</sup> См. Смыслов В. В. В поисках гармонии. М.: Физкультура и спорт, 1979, с. 5—7; Карпов А. Девятая вертикаль. М.: Молодая гвардия, 1979, с. 18.

<sup>45</sup> Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Ч. I. Народные былины, старины и побывальщины. М., 1861, с. 103.

<sup>46</sup> Бумаги Флорентинского центрального архива, касающиеся до России. М., 1871, с. 12, 13, 187; Летописи круглого окна (хроника частных апартаментов двора и гостиных Парижа) Тушара Лафосса. Т. II. СПб., 1873, с. 125.

<sup>47</sup> Coxe W. Travels in Poland, Russia, Sweden und Denmark. Pt I, 5-ed. London, 1802, p. 384.



В начале и середине XIX столетия все более отчетливо выявляется стремление отдельных любителей шахмат, проникшихся пониманием общественной роли игры, расширить рамки семейного общения, — они приглашали сильнейших шахматистов города и устраивали у себя дома, в своих квартирах широкие встречи и состязания. Шахматные собрания устраивали в 20-х годах прошлого века в Петербурге чиновники и литераторы Н. П. Брусилов, Д. О. Баранов, В. В. Погодин и др. В конце 1830-х годов шахматисты столицы собирались у А. Д. Петрова, в начале 50-х годов — у мастеров И. С. Шумова, Д. С. Урусова и др. К сожалению, современники сообщают мало бытовых деталей об этой ставшей стереотипной форме общения. Известно только, что игра велась на нескольких досках, заранее договаривались об условиях состязания, для чего составлялись особые уставы, результаты фиксировались в тетрадах и т. д. В воспоминаниях А. Д. Петрова (1860 г.) мы находим, например, следующие подробности о собраниях у В. В. Погодина: «В 1821 году познакомился я с Василием Васильевичем Погодиным. У него были шахматные собрания. Число членов небольшое, но между ними были игроки сильные, как то: Павел Николаевич Дегай, Николай Иванович Бахтин, Андрей Андреевич Корнеев, Токарев, Петерсон, Розен... Собирались два раза в неделю: по средам и пятницам. Устав шахматных собраний и книги, в которых записывалось, кто с кем играл и какой был результат, и теперь еще хранятся у меня. Эти собрания много содействовали распространению в С.-Петербурге шахматной игры.

Кроме дней урочных я бывал у Василия Васильевича и в другие дни и состязался с ним в шахматы. Малютка, дочь его, садилась на софу и играла шашками (фигурами.— *И. Л.*), которые снимались с доски»<sup>48</sup>.

И 30 лет спустя И. С. Шумов примерно в том же духе проводил собрания у себя на квартире. В письме от 14 декабря 1850 г. он писал в Москву И. В. Киреевскому: «Ныне у меня по субботам бывают шахматные собрания, вчера играли на трех столах и еще оставались резервы, недоставало только Вас да Кронеберга, о чем мы искренне сожалели»<sup>49</sup>.

И еще одна немаловажная бытовая деталь: за этими партиями шахматистов нередко заинтересованно наблюдали зрители — родные, друзья, знакомые. В одной из дневниковых записей того же И. С. Шумова есть такой штрих: «1851 г. марта 24. Я пригласил в 8 час., а собрались ранее. Что это значит? Отчего такая исправность?... Оттого, что А. Д. Петров обещал быть... В ожидании как будто какого-нибудь чрезвычайного представления все заботились о том, чтобы удобнее было видеть шахматное поле и стол посреди комнаты...»<sup>50</sup>.

В дальнейшем именно такого рода шахматные собрания привели к созданию первых в стране шахматных клубов со своими официально утвержденными уставами, регулярными состязаниями и т. д. Число членов клуба составляло уже несколько десятков, а то и более 100 человек. В числе их были представители разных слоев интеллигенции, различных общественно-политических взглядов, разных областей культуры. Это было особенно характерно для петербургского шахматного клуба 1862 г., членами которого были такие известные писатели, поэты, критики, публицисты, как Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев, П. Л. Лавров, Н. А. Некрасов, А. Ф. Писемский, Н. Г. Помяловский, Ф. М. Достоевский, В. С. Курочкин, А. Н. Апухтин, А. Г. Майков, уче-

<sup>48</sup> Линдер И. М. А. Д. Петров — первый русский шахматный мастер. 2-е изд., дополненное и переработанное. М.: Физкультура и спорт, 1955, с. 218, 219.

<sup>49</sup> ЦГАЛИ СССР, ф. 236, ед. хр. 148, л. 3.

<sup>50</sup> Линдер И. М. Художник шахмат И. С. Шумов. М.: Физкультура и спорт, 1959, с. 32.

ные — химик Д. И. Менделеев, историк М. И. Семевский, экономист И. В. Вернадский и многие другие<sup>51</sup>.

Эти клубы носили уже чисто общественный характер, и их организаторы с большим трудом добивались у царского правительства разрешения на открытие. Поскольку материальную базу составляли только добровольные взносы, клубы существовали недолго. Поэтому еще в конце прошлого и в начале нашего века шахматные собрания продолжали устраивать в семьях, где царил дух увлечения игрой и где встречались сильнейшие шахматисты города. Эти собрания происходили не только в столице, но и в Москве, и во многих провинциальных городах.

В Ярославле, например, семейные баталии с участием нескольких сильнейших шахматистов города бывали на квартире Д. С. Урусова, оставившего Петербург еще в начале 1860-х годов<sup>52</sup>.

В Москве одним из таких небольших центров шахматной культуры стал дом в Старо-Хамовническом переулке (ныне улица Льва Толстого, 21), куда регулярно приезжала на зимний период с начала 1880-х годов семья Л. Н. Толстого. Сюда приходили и проводили свой досуг за шахматами известные в ту пору московские шахматисты С. С. Урусов, пианист А. Б. Гольденвейзер, профессора Н. В. Бугаев, С. А. Усов, английский журналист Э. Моод... Они играли не только с Л. Н. Толстым, но и нередко с его сыновьями — Сергеем, Львом, братом жены писателя А. А. Берсом<sup>53</sup>.

С полным основанием можно назвать шахматными собраниями вечера на квартире Ульяновых в Самаре, где семья жила в 1889—1893 гг. «В самарский период,— писала впоследствии Мария Ильинична,— у нас в доме процветала игра в шахматы. Хорошо играли и Владимир Ильич, и младший брат Дмитрий Ильич и Марк Тимофеевич (Елизаров.— *И. Л.*). Сильного партнера нашли они в лице А. Н. Хардина, который был первоклассным шахматистом. У нас на квартире нередко устраивались шахматные вечера»<sup>54</sup>.

Известно, что такого рода собрания шахматистов устраивались в Самаре и на квартирах у А. Н. Хардина и у большого любителя шахмат народника Н. С. Долгова. Некоторые бытовые подробности этих собраний содержатся в воспоминаниях Д. И. Ульянова. Он рассказывает, например, об устроенном зимой 1889—1890 гг. самарскими шахматистами турнире с участием восьми—десяти человек. «Играли, давая фигуры вперед, так как участники были разной силы. В первой категории (разряде) был один Хардин, во второй — Владимир Ильич и еще один игрок, остальные — в третьем и четвертом разрядах. Победителем турнира вышел Владимир Ильич. Первый приз был что-то около 15 рублей. Никакой вещи они не купили, и один из участников принес призеру эти деньги. Владимир Ильич категорически отказался их взять, и по его предложению они были пожертвованы на что-то»<sup>55</sup>.

Семейные шахматные собрания стали в XIX и начале XX в. характерным, традиционно передававшимся из поколения в поколение стандартом общения шахматистов России. Кстати, они вполне соответствуют определениям «стандарта общения» и коммуникативного поведения Б. Х. Бгажноковым: «Национально-культурные стандарты общения

<sup>51</sup> См. Таубин Р. А. К вопросу о роли Н. Г. Чернышевского в создании «революционной партии» в конце 50-х — начале 60-х годов XIX в. — Исторические записки. Т. 39. М.: Изд-во АН СССР, 1952, с. 59—97.

<sup>52</sup> Линдер И. М. У истоков шахматной культуры. М.: Знание, 1967, с. 274.

<sup>53</sup> Толстой С. Л. Лев Толстой — шахматист. — Шахматы в СССР, 1940, № 11—12, с. 361—364.

<sup>54</sup> Ульянова М. И. О В. И. Ленине и семье Ульяновых. Воспоминания. Письма. Очерки. М.: Политиздат, 1978, с. 42.

<sup>55</sup> Ульянов Д. И. Воспоминания о Владимире Ильиче. 3-е изд., дополненное. М.: Политиздат, 1968, с. 43.

стереотипны, чрезвычайно устойчивы, многие из них действуют почти без изменения в течение сотен лет, сохраняя на себе отпечаток древней культуры»<sup>56</sup>.

Однако это вовсе не означает, что не возникали условия для появления новых стереотипов общения. Шахматы способствовали расширению рамок общения и выходу за пределы круга родных, друзей и близких знакомых, а также преодолению половозрастных, профессиональных, социальных и национальных дифференциаций. Шахматисты из дворянской интеллигенции, например, охотно играли со своими слугами, крепостными и другими «простолюдинами», когда среди них встречались сильно игравшие в шахматы. Предметом специального исследования могут явиться и межэтнические контакты в области шахмат. Пока что мы судим о них в основном по заимствованиям правил игры, названий фигур и их конфигурации. Ничтожно мало сохранилось прямых свидетельств о конкретных контактах на почве шахматной игры. Вот почему, например, так значителен по своей этнографической ценности рассказ об игре в шахматы декабристов с проводниками-бурятами во время их следования в ссылку. Хотя правила игры у бурят несколько отличались от европейских, да и шахматные фигуры имели другой облик<sup>57</sup>, они очень быстро нашли в этой игре «общий язык» с русскими и вполне выдержали экзамен. Вот что сообщает А. П. Беляев, выступая в данном случае не только в роли мемуариста, но и этнографа: «Буряты имеют страсть к шахматной игре и на дневках около юрт всегда составляли шахматные партии... Некоторые из этих зайсанов играли с нами и играли так хорошо, что один из наших лучших игроков Ник. Вас. Басаргин первую партию проиграл. Нужно было видеть общий восторг, когда буряты увидели своего победителем». Следующую партию выиграл Басаргин<sup>58</sup>.

**Традиционное и новое.** Семейно-бытовая сфера шахмат в среде интеллигенции, оставаясь в XIX в. в своей основе традиционной, начинает испытывать влияние зарождавшейся профессиональной шахматной культуры. Из студенческих дневников Н. Г. Чернышевского 1849—1852 гг. известно, что он в годы учения в Петербургском университете штудировал учебник А. Петрова<sup>59</sup>. И. С. Тургенев в те же годы собрал прекрасную шахматную библиотеку и тщательно изучал теоретические труды и журналы. Многие из этих книг, испещренные карандашными пометками писателя, до сих пор сохранились и находятся в мемориальном музее И. С. Тургенева в г. Орле<sup>60</sup>.

В целом, однако, профессиональное влияние было в начале и середине XIX в. еще мало заметным. Например, И. Н. Ульянов играл хорошо благодаря большому навыку в этой игре и природным способностям, шахматной теорией он не занимался. Л. Н. Толстой в молодые годы усвоил первые ходы распространенных тогда среди любителей шахмат открытых дебютов, главным образом королевского гамбита, и на этом его теоретические познания в основном закончились.

Иную картину можно было наблюдать в тех же семьях в следующем поколении. В естественном стремлении превзойти своих отцов сыновья прежде всего в шахматных книгах находили тот источник, который позволял им быстро, экономно и с наибольшим эффектом освоить стра-

<sup>56</sup> Бгажников Б. Х. Коммуникативное поведение и культура (К определению предмета этнографии общения).— Сов. этнография, 1978, № 5, с. 7.

<sup>57</sup> Савенков И. Т. Указ. раб., с. 12—17.

<sup>58</sup> Беляев А. П. Воспоминания декабриста о пережитом и прочувственном. 1805—1850. СПб., 1882, с. 179.

<sup>59</sup> Новиков А. Шахматы в жизни и творчестве Чернышевского.— 64, Шахматы и шашки в рабочем клубе, 1928, № 13—14.

<sup>60</sup> Линдер И. В Орловском музее Тургенева.— Шахматисты России, 1968, № 6, с. 8, 9.

тегию и тактику игры. Старший сын Л. Н. Толстого Сергей, получив в подарок от С. С. Урусова шахматную литературу, приступил к ее систематическому изучению. 21 февраля 1876 г. Л. Н. Толстой писал из Ясной Поляны своему другу: «Сережа был в восторге от ваших книг и изучает их»<sup>61</sup>. В дальнейшем С. Л. Толстой играл настолько хорошо, что принял участие в организованном газетой «Новое время» в 1900 г. турнире по переписке, где, встречаясь с рядом известных шахматистов, показал знание теории и остроумную игру.

Включение элементов профессиональной шахматной культуры в быт семьи Ульяновых началось со стремления Александра и Владимира превзойти отца и, возможно, сверстников в силе игры, для чего они приобрели и стали штудировать учебник шахматной игры. Об этом впоследствии В. И. Ленин рассказывал Н. К. Крупской<sup>62</sup>. Встречи с мастером А. Н. Хардиным на рубеже 80—90-х годов углубили интерес его к шахматам. И хотя последующие годы жизни, всецело отданные делу революции и строительству нового государства, оставляли В. И. Ленину мало досуга для шахмат, он сохранил на всю жизнь и влечение к ним, и интерес к общественной шахматной жизни, за которой следил по страницам общей, а порой специальной периодической печати<sup>63</sup>. В том же духе протекало увлечение шахматами его младшего брата Д. И. Ульянова, который проявил, в частности, большой интерес к шахматной композиции и даже опубликовал в печати одну из своих задач<sup>64</sup>.

Так, благодаря влиянию профессиональной шахматной культуры проникали в семейный быт русской интеллигенции новые веяния, отражавшие прогресс шахматного искусства России в XIX—начале XX в. В целом, однако, семейно-бытовая сфера шахмат сохранила традиционный характер. Прежде всего это находило выражение в функциональной роли шахмат, которые, как уже отмечалось, служили средством отдыха и восстановления сил. Продолжали сохраняться в быту некоторые атрибуты, возникшие на протяжении многовекового развития шахмат и составившие их этническую специфику на Руси. В этой связи представляют интерес, в частности, этнолингвистические аспекты традиционных шахмат. Еще в XVII—XVIII вв. в России под влиянием Запада и утвердившегося в бытовой шахматной практике типа абстрактных фигур вошли в обиход новые термины — «король», «королева», «тура», «офицер», которые стали затем широко употребляться в народной среде наряду с более древними названиями — «царь», «ферзь», «ладья», «слон». В XIX в. первые шахматные мастера, стремясь сохранить древнерусскую терминологию, пользовались лишь ею (кроме термина «царь») в своих книгах и статьях. В итоге произошла неожиданная метаморфоза: терминология, имевшая тысячелетнюю давность, стала языком профессиональных шахмат, а «вторичные» названия фигур приобрели традиционный народный характер (и до сих пор не вышли из употребления). Были они и в обиходе семьи Ульяновых. В. И. Ленин и Д. И. Ульянов в разговорной речи, а иногда в статьях и письмах пользовались ими наряду с общепринятыми в литературе<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1953, т. 62, с. 249.

<sup>62</sup> Крупская Н. К. Воспоминания о Ленине. М., 1957, с. 33; см. также Сахаров Н. И. Книга из библиотеки Ульяновых. — Шахматы в СССР, 1970, № 5, с. 2.

<sup>63</sup> См., например, в ЦПА ИМЛ запись секретарей и библиотекарей Ш. Н. Ману-чарьянц от 14 января 1923 г. Здесь среди книг и журналов, запрошенных В. И. Лениным, значился и журнал «Шахматы» (№ 3—4), начавший незадолго до того выходить в Москве.

<sup>64</sup> См. «Нива». Литературные и популярно-научные приложения. СПб., 1909, № 3, с. 533, задача № 16.

<sup>65</sup> См. Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 55, с. 311; Воспоминания о Владимире Ильиче Ленине, т. 1, с. 104, 105, 242.

Шахматная культура отличается необычайной широтой функциональных связей и ценностных ориентаций. Хотя сама шахматная игра носит межэтнический или интернациональный характер, тем не менее во многих своих гранях и связях она выражает определенные черты духовной жизни данного народа и поэтому как часть духовной культуры должна рассматриваться в историко-этнографическом плане. В частности, глубокое проникновение шахмат в быт русской интеллигенции, характер взаимосвязи семейно-бытовой шахматной культуры с профессиональной представляют собой этническую специфику шахматной культуры России XIX—начала XX в., способствовавшую, с одной стороны, ее развитию как области традиционной культуры, с другой — заметному прогрессу шахматного искусства в целом, созданию отечественной шахматной школы как одной из ведущих школ мира.

В сфере шахмат интеллигенция России явилась, таким образом, выразительницей лучших черт народных традиций, которые были ею не только сохранены, но и развиты в новых условиях семейного быта и общественной жизни. Это служит еще одним подтверждением общего вывода в области этнографии, сделанного Ю. В. Бромлеем: культура и быт различных входящих в этнос групп людей в той или иной мере характерны для всего этноса<sup>66</sup>.

Изучение семейно-бытовой шахматной культуры показывает, что предметом этнографического исследования может быть не только крестьянское, но и городское население<sup>67</sup>. Более того, сбор сведений, выявление характерных черт традиционной культуры, в частности, в такой духовной сфере, как шахматы, может производиться не только в народных массах, но в «интеллектуальной элите»<sup>68</sup>. Последняя служит в данном случае превосходным информатором для исследования всей традиционно-бытовой шахматной культуры, выделения из нее профессиональной культуры, а также их последующего взаимовлияния.

<sup>66</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973, с. 205—213.

<sup>67</sup> Козлов В. И. Этнос и культура.— Сов. этнография, 1979, № 3, с. 81.

<sup>68</sup> См. Арутюнов С. А. Этнографическая наука и изучение культурной динамики.— В сб.: Исследования по общей этнографии. М.: Наука, 1979, с. 33—39.

## НАШИ ЮБИЛЯРЫ

### СПИСОК ОСНОВНЫХ РАБОТ

доктора исторических наук

**В. И. КОЧНЕВА**

**[К 60-летию со дня рождения]**

Население Цейлона.— Советская этнография (далее СЭ), 1959, № 2, с. 80—97.

Панджаб в период мисалей и образование государства сикхов.— Индийский этнографический сборник. М.: Изд-во АН СССР, 1961, с. 5—44.

В кн.: Народы Южной Азии (серия Народы мира. Этнографические очерки). М.: Наука, 1963, разделы: Религии Индии, с. 144—165 (в соавторстве с Н. Р. Гусевой); Маратхи, с. 401—427 (в соавторстве с Н. Р. Гусевой); Пуштуны, с. 731—753 (в соавторстве с М. Г. Аслановым); Народы Цейлона, с. 817—878.

Выставка искусства Цейлона в Музее антропологии и этнографии.— СЭ, 1963, № 3, с. 193—199 (в соавторстве с А. Д. Авдеевым).

Религия и атеизм в Индии.— Научно-атеистический словарь. М.: Наука, 1964 (несколько статей).

Население Цейлона, М.: Наука, 1965. 348 с.

Рец. на кн.: *Hermann Niggemeyer*. Kuttia kond. Dschungel-Bauern in Orissa. München, 1964.— СЭ, 1965, № 4, с. 194—197.

Рец. на кн.: *Ганковский Ю. В.* Народы Пакистана (основные этапы этнической истории). М., 1964.— СЭ, 1965, № 2, с. 197—200.

Рец. на кн.: *Sievers A.* Ceylon. Gesellschaft und Lebensraum in den orientalischen Tropen. Wiesbaden, 1964.— СЭ, 1966, № 3, с. 184—186.

Государство сикхов и Англия. М.: Наука, 1968. 172 с.

Синкретизм народных верований на Цейлоне.— Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М.: Наука, 1970, с. 49—61.

Народная Республика Бангладеш.— СЭ, 1972, № 4, с. 88—102 (в соавторстве с Т. В. Петровым).

Гуру Говинд Сингх — реформатор сикхизма.— Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М.: Наука, 1973, с. 70—87.

Религиозные верования сингалов и касты на Цейлоне. М.: Наука, 1973 [доклад на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. Чикаго]. 12 с. (переведен на англ. яз.).

Рец. на сб.: Гуру Нанак. М.: 1972.— СЭ, 1973, № 2, с. 180—182.

Страна Бенгал.— В кн.: Земля и люди. М.: Мысль, 1973, с. 171—175.

Рец. на кн.: *Коробков А. Ф.* Буржуазная общественно-политическая и философская мысль Индонезии. М.: 1972.— СЭ, 1974, № 2, с. 175—177.

Редактирование кн.: *Ульрих Макош*. Шри Ланка. М.: Мысль, 1974; предисловие (с. 3—14).

Этнополитическая обстановка на Индостанском полуострове.— В кн.: Расы и народы. М.: Наука, 1975, с. 104—133.

Рец. на кн.: *Талмуд Э. Д.* История Цейлона. 1795—1965. М.: Наука, 1973.— СЭ, 1975, № 3, с. 185—188.

Шри Ланка. Этническая история и социально-экономические отношения до начала XX в. М.: Наука, 1976. 363 с.

В кн.: Этнические процессы в странах Южной Азии. М.: Наука, 1976, разделы: Лаккадивы, с. 167—171; Пакистан, с. 172—213; Бангладеш, с. 214—228; Шри Ланка, с. 249—277; Мальдивы, с. 278—283.

Особенности кастовой системы у сингалов.— В кн.: Республика Шри Ланка: история и современность. М.: Наука, 1977, с. 24—44.

Рец. на кн.: Чеснов Я. В. Историческая этнография стран Индокитая. М.: 1976.— Расы и народы. М.: Наука, 1977, с. 297—298.

Эволюция сикхизма при преемниках Гуру Нанак.— В кн.: Гуру Нанак. М.: Прогресс, 1978 (на яз. панджаби), с. 95—130.

В кн.: Дридзо А. Д., Кочнев В. И., Семашко И. М. Индийцы и пакистанцы за рубежом. М.: Наука, 1978; разделы: Введение, с. 3—11; Индийцы и пакистанцы на Шри Ланка и в странах Юго-Восточной Азии, с. 12—91; Гайана. Суринам, с. 199—214; Индийцы на Фиджи, с. 215—237.

Ведды.— В кн.: Малые народы Южной Азии. М.: Наука, 1978, с. 196—219.

Рец. на кн.: Седловская А. Н. Малые народы Бихара. М.: Наука, 1976.— СЭ, 1978, № 4, с. 184—187.

Изменения в традиционных социальных и семейных отношениях индийцев за рубежом.— «X Международный конгресс антропологических и этнологических наук». Дели, 1978 (на англ. яз., в соавторстве с А. Д. Дридзо).

Европейцы в Южной Азии и образование евразийских групп.— В кн.: Расы и народы, М.: Наука, 1979, с. 207—222 (в соавторстве с А. Н. Седловской).

Этнокультурные и этнонациональные процессы в индийских общинах Тринидада и Фиджи.— Пути развития Австралии и Океании: история, экономика, этнография. М.: Наука, 1981, с. 299—309 (в соавторстве с А. Д. Дридзо).

## V МЕЖДУНАРОДНЫЙ ФИННО-УГОРСКИЙ КОНГРЕСС В ТУРКУ

20—27 августа 1980 г. в Финляндии в г. Турку состоялся очередной V Международный конгресс финноугроведов<sup>1</sup>.

Финно-угорские конгрессы созываются начиная с 1960 г. с пятилетним промежутком поочередно в трех странах, имеющих коренное финно-угорское население — Венгрии (I и IV конгрессы — 1960 и 1975 гг.), Финляндии (II и V конгрессы — 1965 и 1980 гг.) и Советском Союзе (III — 1970 и будущий, VI, 1985 гг.). Общее руководство конгрессами осуществляется постоянным Международным комитетом конгресса финноугроведов, в который в период подготовки V конгресса входило пять человек от Советского Союза (акад. П. Аристэ, К. Е. Майтинская, К. Марк, Б. А. Серебренников и Э. Сигель).

V Международный конгресс финноугроведов проходил в г. Турку, старом университетском городе Финляндии. Работа по его подготовке и проведению велась в первую очередь силами Туркуского университета. Президентом Конгресса был ректор университета О. Икола, председателем Рабочей группы — А. Алхониemi и генеральным секретарем — М. Суойянен.

В работе Конгресса приняло участие свыше 800 человек, представляющих 22 страны (в их числе Финляндия, СССР, ВНР, ГДР, ПНР, ЧССР, СФРЮ, ФРГ, Англия, Голландия, Швеция, Норвегия, США и др.). Советская делегация (136 чел.), возглавляемая акад. Ю. В. Бромлеем, была по численности второй после делегации страны-организатора. В нее входили специалисты из различных учреждений Академии наук СССР и всех национальных республик с коренным финно-угорским населением, а также ряда сопредельных с ними республик: из Эстонской, Латвийской и Украинской союзных республик, Карельской, Коми, Марийской, Мордовской, Удмуртской, Татарской и Башкирской автономных республик. Советские ученые участвовали в работе Конгресса по всем разделам современного финноугроведения. Согласно установкам, принятым Международным комитетом Конгресса, число делегатов по филологическим наукам (лингвисты, фольклористы, литературоведы) составило примерно две трети, а представители исторических дисциплин (этнографы, археологи и антропологи) одну треть общего числа участников.

Открытие Конгресса состоялось 20 августа. После приветствий президента Конгресса О. Икола и министра просвещения Финляндии К. Кивистэ с приветственными словами к участникам обратились также представители двух других стран-учредителей Конгресса — Венгрии и Советского Союза. В тот же день на пленарном заседании были заслушаны два лингвистических доклада (акад. Л. Пости — Финляндия и акад. П. Хайдю — ВНР) и один этнографический (акад. Ю. В. Бромлей «Иерархия историко-культурных общностей»)<sup>2</sup>.

Доклад Ю. В. Бромлея вызвал большой интерес и широкие отклики, тем более, что его предварительная публикация на английском языке и синхронный перевод на финский язык позволили ознакомиться с ним всем участникам.

Секционные заседания проходили 21, 22 и 26 августа. 25 августа первая половина дня была отведена для тематических симпозиумов, которые организовывала каждая секция. По секции этнологии были предусмотрены 2 темы: «Рыболовство финно-угорских народов» и «Двор и семья», по секции фольклора и мифологии — «Полевая работа фольклориста и закономерности формирования традиции», по секции археологии и антропологии — «Континуитет населения на территории финно-угорских народов в свете археологии и культурных слов». Доклады симпозиумов были опубликованы заранее.

Во второй половине этого дня были прочитаны так называемые «выставочные» (демонстрационные) доклады. Эти доклады читались в общем зале заседаний с предварительным размещением иллюстративного материала на специальных стендах. На сек-

<sup>1</sup> Материалы Конгресса опубликованы в сб. «Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum. Turku 20—27. VIII, pt. 1—IV». Turku. 1980 г. О предыдущем конгрессе финноугроведов см.: Сов. этнография, 1976, № 3.

<sup>2</sup> См. Ю. В. Бромлей. Основные виды историко-культурных общностей. — Сов. этнография, 1981, № 1, с. 10—23.



ции этнологии всего было заслушано 33 доклада, из них 16 советских, кроме того, из 4 выставочных докладов по этнографической тематике 2 было сделано советскими специалистами. Большое место в работе секции заняли доклады по этнической истории, этнокультурным взаимосвязям, формированию историко-культурных областей и этнографических границ. Эта проблематика была представлена почти исключительно советскими докладами. Из них в первую очередь следует отметить доклад Р. Г. Кузеева и Т. И. Гарипова (Уфа), в котором рассматривался вопрос об этапах формирования народов, образующих волжскую историко-культурную область. Обсуждение доклада приобрело теоретический характер. Предметом дискуссии стали роль субстратных и суперстратных компонентов в формировании историко-культурных областей (Ю. В. Бромлей, В. И. Васильев — Москва), а также соотношение хозяйственно-культурных типов и историко-культурных областей, этнографических и этнических границ (А. Барта, П. Вереш — ВНР). Теоретический характер имел доклад Б. Андрашфальви (ВНР) «Вопрос о народных группах в этнографии». В нем автор рассматривал процесс возникновения «молекулярных» этнографических единиц в южной Венгрии. Он предложил называть их «народными группами» и выделять на основании ряда признаков, в первую очередь, по наличию постоянных прямых контактов между ее членами и преобладанию «эндогамии». Такие группы связаны родством, свойством и непосредственным знакомством. Им присуща определенная этнографическая и даже диалектная специфика. Не возникает сомнения, что проведение подобных детальных исследований узколокальных групп заслуживает особого внимания при изучении современного сельского общества.

Проблеме формирования этнографической специфики карел Карельской АССР и этнографических границ, отделяющих их от населения восточной Финляндии, был посвящен доклад Р. Ф. Никольской (Петрозаводск). Доклад привлек большое число слушателей из других секций.

Активно была воспринята сибирская тематика, предложенная в основном также советскими специалистами. Прошедший Конгресс подтвердил плодотворность решения оргкомитета, одобрявшего включение в программу целого ряда докладов, касающихся связей финно-угорских народов с малыми народами Севера и Сибири. Большой интерес проявлен к докладу Е. А. Алексеевко (Ленинград), посвященному ранним кетско-угорским взаимосвязям по новым материалам (этнонимика, лексика, шаманство). Дискуссию в основном по проблеме методов использования архивных и других источников вызвал доклад В. И. Васильева (Москва) об этнокомпонентной структуре ненцев и энцев.

Широко дискутировалась проблема происхождения оленеводства как в связи со специально посвященным этой теме докладом С. И. Вайнштейна (Москва), так и с докладами В. И. Васильева (см. выше) и Л. В. Хомич (Ленинград) о факторах, влияющих на сохранение традиционной культуры, на примере самодийских и финно-угорских народов. Предложенная С. И. Вайнштейном теория моноцентрического возникновения оленеводства из саянского очага и путей его развития и распространения, важная для изучения истории самодийских и финно-угорских народов. Это, несомненно, одна из тем, которая и в дальнейшем будет фигурировать на международных этнографических диспутах. Специального упоминания заслуживает доклад И. Балаша (ВНР) «Финно-угорская этнография и этимологические исследования». Доклад в известной мере был откликом на пленарный доклад покойного ныне акад. К. Вилкуна в Будапеште, на IV МКФУ, в котором был поднят вопрос о важности этимологических исследований, позволяющих проследить некоторые древнейшие явления в этнографии народов финно-угорской семьи языков, несмотря на то, что финно-угорские народы давно уже не представляют собой историко-культурной общности. Докладчик на основе этимологического анализа и археологических материалов сделал убедительные выводы о том, какие отрасли хозяйства и материальной культуры венгров можно отнести к эпохе существования финно-угорской общности.

В очередной раз в центре внимания оказалась дискуссия по рыболовству у финно-угорских народов. Среди выступавших были такие видные специалисты, как Й. Берг (Швеция), Б. Гунда (ВНР), И. Балаша и Л. Кеси-Ковач (ВНР). И это не случайно. Тема и сейчас остается в известной мере пробным камнем концепционных воззрений исследователей. Как известно, в начале века именно рыболовство было использовано У. Сирелиусом для его стройной, но антиисторичной концепции развития культуры финно-угорских народов. С анализа именно форм рыболовецких снастей К. Вилкуна начал в свое время борьбу со взглядами Сирелиуса.

На симпозиуме вновь возникал вопрос о возможности выделения в примитивных способах лова древних элементов, которые можно было бы связать с эпохой финно-угорской общности (Б. Гунда — ВНР). В докладе А. О. Вийреса (Таллин) на эстонских материалах показана невозможность подобных построений на этнографических данных. Й. Берг также выступил за изучение региональных форм культуры и исторически сложившихся этнокультурных связей на примерах Фенноскандии. Обсуждение докладов шло по двум линиям: исторической этнографии (доклады А. О. Вийреса, С. Цимеманиса — Рига и Э. Шоймаша — ВНР) и этнокультурным связям (доклады А. А. Лутса — Тарту и Ю. Пеннанена — Финляндия). В итоге плодотворность экологического подхода к рассматриваемым явлениям оказалась общепризнанной. Особое внимание предлагалось уделять деталям орудий и явлениям, не несущим функцию-

нальной нагрузки и не зависящим от экологии, так как именно они нередко отражают этническую специфику.

Тема второго симпозиума («Двор и семья») привлекла большое число участников (10 докладов, в том числе 4 — от СССР). В докладах, в которых рассматривались жилище и другие строения двора, подчеркивалось, что исследователи должны всегда учитывать функциональную сторону построек. В докладе Т. Хоффмана (ВНР) «Дом — комната — лучшая комната» была предложена схема развития венгерского жилища с абсолютной датировкой основных этапов его развития и показаны функциональные различия его отдельных помещений в разные периоды. На функциональной взаимосвязи жилых и хозяйственных построек крестьянского двора на материалах Восточной Прибалтики остановился в докладе Н. В. Шлыгина (Москва), подчеркнув при этом перспективность региональных исследований в сочетании с широким охватом данных, связанных с постройками — их бытового использования, традиций, обрядов и других моментов, позволяющих в итоге выделить факторы, формирующие специфику культуры отдельных народов региона.

Новые материалы по жилищу Варангер-фьорда были предложены Х. Братрейном (Норвегия). Богато иллюстрированный и хорошо аргументированный доклад о торфяной «коте» — жилище береговых лопарей Финмаркена представил О. Воррен (Норвегия). Кота, по мнению докладчика, должна рассматриваться не как этническое, а как ареальное явление, характерное для всей циркумполярной зоны и обусловленное экологическими факторами. Я. Кодолани (ВНР) в докладе «Северо-Евразийская кота» предложил рассматривать конический шалаш (кота, чум) как жилище, приспособленное к полукочевому образу жизни оленеводов, а не охотничье-рыболовецкого населения. Однако вряд ли возможно игнорировать тот факт, что конический шалаш известен со времен неолита, когда об оленеводстве еще и речи не было.

К сожалению, время не позволило достаточно подробно обсудить доклады, посвященные второй части темы симпозиума — семье. Отсутствовал один из основных докладчиков — М. Сармела (Финляндия), доклад которого «О культурной экологии большой семьи» заслуживал особого внимания. В нем весьма убедительно показано, что жители одного крестьянского двора в финляндской Карьяла в конце XIX в., рассматривавшиеся в литературе как большая семья, оказались при детальном анализе весьма своеобразной формой коллектива: члены его иногда не были связаны ни родством, ни свойством. Сармела предлагает называть такую «семью» вслед за Мёрдоком «свободной конструкцией» и рассматривать как вариант большой семьи. Вряд ли все же эту форму домашней общины можно назвать «семьей». К тому же не следует забывать, что у коренного населения Карелии подлинные большие семьи в это время существовали. Следует также заметить, что данные, которые приводились в докладе Г. Х. Троска (Таллин) «Кулацкий двор юго-западной Эстонии в XIX в.», были также аргументом против некоторых формулировок Сармела. О большой семье у удмуртов и русских на удмуртской территории в XVIII в. говорилось в докладе М. В. Гришкиной (Ижевск), построенном на новых и интересных архивных материалах. Очевидно, что многие утвердившиеся в литературе положения о времени существования у тех или иных народов больших семей требуют проверки с привлечением архивных материалов и соответствующих статистических данных. Можно высказать сожаление, что симпозиум оказался перегруженным, вследствие чего дискуссия не могла развернуться достаточно широко.

Несколько слабее были представлены доклады по современному быту: один доклад по городскому быту — «Жилище, круг контактов и ритм жизни в городской семье» (А. Нурми-Нильсон — Финляндия) и два доклада от СССР: Т. П. Федянович (Москва) «О роли этнических и социально-демографических факторов в развитии семейных обрядов у мордвы и русских Мордовской АССР» и К. И. Козлов (Москва) «Изменения в быту верхневолжских карел в процессе урбанизации села».

Секция — «Фольклор и мифология», в составе которой работал симпозиум «Полевая работа фольклориста и закономерности формирования традиций» включала как фольклорные, так и этнографические доклады. Всего было заслушано 36 докладов по проблемам теории фольклора, сравнительного изучения фольклора, в том числе музыкального, и народных танцев и мифологии. От Советского Союза было представлено 10 докладов, включая 2 выставочных. На заседаниях от Советского Союза председательствовали Ю. Тедре (Таллин), Э. Лиив (Тарту), К. В. Чистов (Ленинград).

На первых двух заседаниях обсуждались проблемы изучения архаических форм фольклора и мифологии, имеющих общие финно-угорские корни, а также фольклорные связи отдельных народов: прибалтийско-финских, пермских, поволжских, угорских.

Докладчиками выступали Ф. Ойнас (США) — «Юми — божество плодородия», Д. А. Яшин (Ижевск) «Древние формы эпоса пермских народов», В. Я. Аккорин (Иошкар-Ола) «Волжско-финские и прибалтийские эпические традиции и проблемы происхождения марийцев», А. К. Микушев (Сыктывкар) «Связи пермских и угорских народов в отражении эпоса», Б. Коромпай (Венгрия) «Религия венгров по документам X—XI вв.» и др. Участники отметили, что по мере развития фольклористических и этнографических знаний достоверное выделение элементов и, тем более, комплексов культуры, восходящих к прафинно-угорской общности, становится все более трудным. В этом, видимо, состоит одно из важнейших отличий этих наук на современном этапе их развития от лингвистики и даже, в какой-то мере, от археологии.

Третье и четвертое заседания были посвящены чтению докладов, представленных на симпозиум. Следует отметить, что выделению наиболее важных для обсуждения вопро-

зов немало способствовали публикация обзора работ финноугроведов Советского Союза (в том числе и фольклористов), подготовленного к конгрессу<sup>3</sup>, а также доклада венгерского фольклориста В. Фойта, содержащего обзор работ по финно-угорскому фольклору в Финляндии, СССР и Венгрии.

В центре внимания фольклористического симпозиума оказались, как и следовало предполагать, актуальные проблемы современной мировой фольклористики, связанные с формированием так называемого «постструктурализма» — бытовой и обрядовой контексты функционирования фольклора, типология коммуникативных связей и так называемая «этнография речи», проблема исполнительства в социально-экологическом и социально-психологическом аспекте. На их основе обсуждались задачи и методы современной полевой работы в условиях урбанизированного общества.

Этому кругу проблем были посвящены доклады Л. Хонко (Финляндия) «Эмпирическое исследование жанров», К. В. Чистова «Полевая работа фольклориста в условиях урбанизированного общества», А.—Л. Сиккала (Финляндия) «Личностное и социальное значение устного рассказа», О. Лехтипуру (Финляндия) «Опыт изучения фольклорного знания», Э. Кёнгас-Маранда (Канада) «Что создает собиратель или аудитория как артефакт».

На пятом и шестом заседаниях читались доклады по музыкальному фольклору и обрядности. По первой из этих тем от Советского Союза было представлено 2 доклада (В. Сарв — Тарту, П. Чисталев — Сыктывкар); от Швеции — один (В. Дравиня — Стокгольм); от Финляндии — два (А. Койранен и Х. Лайтинен) и два — от Венгрии (Л. Вардьяш и Л. Л. Викар).

Из докладов по народной хореографии следует отметить доклад Л. Фельфельди (ВНР), предложившего для изучения народных танцев систему, разработанную венгерскими исследователями. Он выдвинул три основных аспекта анализа: функциональный (содержание и социальный аспект танца), художественный (движение и морфология танца) и структурный (связь музыки с движением и композиция). Интерес вызвал также доклад М. Я. Жорницкой (Москва), предпринявшей попытку определить место хореографического искусства обских угров в танцах народов Сибири и выявить общие черты в танце обских угров и венгров.

На секции были также прослушаны три доклада по лопарской тематике, включая один советский, представленный Т. В. Лукьянченко («О погребальном обряде колыхских лопарей по данным конца XIX — нач. XX вв.»), построенный на новых археологических и этнографических материалах. Доклад В. Матечека (ЧССР) был основан на анализе малоизвестного источника — сведений середины XVII в., принадлежащих чеху Йоханнесу Кёрнину — о лопарях Финляндии, преимущественно об их материальной культуре. Новой гипотезе происхождения лопарского божества смерти Руто был посвящен доклад Г. Рянка (Швеция), предполагающего, что культ Руто имел изначально широкое распространение и охватывал всю субарктическую зону Евразии. На фольклорной секции были заслушаны также два доклада по народным обрядам, представленные советскими исследователями — доклад о рабочем календаре и обрядности посевных недель в Эстонии, подготовленный Л. Х. Феоктистовой (Москва) и о ряженных в различные годовые праздники у прибалтийско-финских народов (Ю. Тедере, Таллин), а также доклад М. Киш (Венгрия) о рождественских обрядах в Венгрии.

Кроме перечисленных докладов, в фольклорной секции читались стоявшие несколько особняком доклады по фольклорному стиховедению (Д. Абондоло — США), по акцентологии устной речи (Д. Сомо-Шанфферт — Венгрия), по проблемам парамологии (М. Кууси — Финляндия) и два специальных доклада о крупнейших финно-угорских фольклорных хранилищах — архивах Финского Литературного Общества (П. Лааксонен — Финляндия) и Литературного Музея им. Ф. Крейцвальда в Тарту (Э. Э. Лийв — Тарту).

Секция «Археология» и физическая антропология» провела 5 заседаний (и один симпозиум); всего было заслушано 23 доклада (включая выставочные), из них 14 были представлены советскими участниками.

Доклады секции можно сгруппировать вокруг больших проблем: 1) этногенез венгров, 2) образование и развитие археологических культур в Волго-Камском междуречье и Прикамье и 3) происхождение и развитие прибалтийских финнов. По первой проблеме следует отметить доклад И. Фодора (ВНР) о происхождении древневенгерского искусства. Докладчик считает, что оно сформировалось на базе согдийского и аланского при некотором влиянии византийского. Время формирования древневенгерского искусства он относит к X веку, когда венгерские племена уже обитали в Карпатской котловине.

Активное обсуждение вызвали венгерские доклады К. Эри «Антропологические данные об этногенезе венгров» (на краниологическом материале) и Т. Тота «Антропологические аспекты этногенеза венгров» — также на основе краниологических данных.

К. Эри по краниологическим материалам X-го века с территории Венгрии выделила в население 3 группы. Одну из них она связывает с древнетюркскими племенами, вторую — с древнейшим угро-финским населением и третью — с племенами, жившими по среднему течению Днепра. Т. Тот ознакомил слушателей с результатами обработки новых краниологических материалов со среднего течения Дуная (Венгрия) и привлек широкий сравнительный материал, на основании которого он пришел к выводу, что угро-

<sup>3</sup> Обзор см. в этом номере журнала.

финны столкнулись с сарматами в I тыс. н. э. Большой интерес вызвал доклад В. Ф. Генинга (Киев) «Культурные контакты финно-угров и иранцев во II тыс. до н. э.», построенный в основном на материалах новых раскопок (могильник на р. Синташта Челябинской обл.), которые позволяют говорить о наличии там в это время смешанного индо-иранского и финно-угорского населения. Это открытие было признано очень важным. Доклад А. Х. Халикова (Казань) о структуре археологических культур финно-угров Восточной Европы в I тыс. н. э. был основан на сопоставлении археологических материалов с конкретными народами, известными по письменным источникам.

М. Ф. Жиганов (Саранск) сделал доклад о результатах археологических исследований в северной части междуречья Оки, Волги и Суры и остановился на ряде моментов этногенеза мордвы.

По третьей проблеме наиболее значимыми были доклады ученых из Москвы В. В. Седова и К. А. Смирнова. Первый из них в докладе «Из этнической истории прибалтийско-финских племен» обосновал предположение, что прибалтийско-финские племена восходят к единой культуре сетчатой керамики I тыс. до н. э.; на основе ее сформировались не только прибалтийские, но и поволжские финны. Докладчик особо подчеркнул, что в Прибалтике сетчатая керамика, характерная для финнов, сочетается со штрихованной, характерной для балтов. К. А. Смирнов в докладе «О двух районах появления сетчатой керамики», рассмотрев некоторые проблемы сложения культуры раннего железа в Волго-Окском междуречье, пришел к выводу, что сетчатая керамика появилась в двух, первоначально независимых друг от друга центрах.

В докладе Л. Янитса и К. Янитса (Таллин) ставился вопрос о преемственности населения каменного века на территории Эстонии, заселение которой, по их мнению, происходило волнами. Смещение пришельцев с более ранними обитателями продолжалось вплоть до эпохи бронзы. Вопросу преемственности населения на побережье Финляндии был посвящен доклад У. Сало (Финляндия). Автор выразил мнение, что ее можно проследить до II тыс. до н. э. (культура Киукайнен). С. Лауль (Таллин) представила доклад о формировании восточной группы прибалтийско-финских племен и специфике культуры населения восточной Эстонии по археологическим данным.

Координатор симпозиума К. Мейндер (Финляндия) отметил значение проблемы «Континуитет населения на территории финно-угорских народов в свете археологии» и высказал ряд положений о методике ее исследования. Он подчеркнул, что изучение преемственности следует вести, сопровождая ее всесторонним анализом культуры, хронологии, типологии, экономики, экологии. Для каждого явления необходимо устанавливать, идет ли его развитие непрерывно или со внезапными изменениями. Причины, вызывающие кризис в преемственности, особенно важны, так как они могут быть связаны как с социально-экономическими явлениями в развитии общества, так и с появлением нового этноса, благодаря его миграции.

Дальнейшая дискуссия касалась прежде всего вопроса прародины финно-угров. У. Сало высказал мнение, что прародина их до сих пор неправильно понималась как сравнительно узкая территория; А. Х. Халиков высказал мнение о возможности формирования в мезолите уральской этноязыковой общности. В бронзовом веке, по его мнению, произошел отрыв финно-угров от уральского массива. В. Ф. Генинг отнес формирование уральской общности к позднему палеолиту Казахстана, Алтая и Средней Азии. Отсюда, по его мнению, шло расселение, прослеживаемое по распространению ямочно-накольчатой керамики, и дифференциация этой общности. Й. Койвулеhto (Финляндия) говорил о необходимости соотнесения археологических и лингвистических данных и, в частности, о необходимости учитывать воздействие индоевропейских языков на разные финно-угорские языки.

Особое место на симпозиуме занял вопрос о формировании прибалтийско-финской общности. Л. Янитс и У. Сало связывали начало этого процесса с культурой гребенчато-ямочной керамики прибалтийского типа. В. В. Седов (Москва) подчеркивал роль и своеобразие западного варианта культуры текстильной керамики и ее роль в сложении прибалтийских финнов; С. Лауль обратила внимание на роль культуры прибалтийских каменных могильников в выделении западной ветви прибалтийско-финских племен.

В заключение осветим некоторые антропологические доклады, связанные с проблемами этнической истории прибалтийско-финского населения.

Прежде всего отметим доклад А. А. Зубова (Москва), в основу которого положены одонтологические материалы, собранные автором на территории Финляндии в ходе совместных советско-финляндских антропологических исследований. Анализ их показал значительную вариабельность одонтологических комплексов на территории Финляндии и примыкающих к ней районах СССР. При этом изученные финно-угорские группы образуют непрерывную цепь переходных типов и существенно отличаются от соседнего русского населения. Повышенной концентрацией восточного компонента отличаются саамы, к ним близко стоят финны северо-востока (район Куусамо); это население сложилось на основе лопарского субстрата в относительно недавнее время. Доклад вызвал оживленную дискуссию.

Доклад К. Марк (Таллин) был посвящен антропологии саамов Финляндии и Советского Союза и северных финнов. Докладчица показала сходство лопарей с марийцами, удмуртами, коми-пермяками (сублапоноидный тип), а также с северной мордвой-мошкой (субуральский тип), и отличие их от обских угров и самодийских народов. Это подтверждает и сопоставление групп по методу Пенроуза.

Интересные данные содержал доклад Л. Хеапост (Таллин), основанный на серологических материалах и освещающий некоторые проблемы формирования разных групп эстонцев.

Р. Я. Денисова (Рига) выступила с докладом «Основные антропологические типы прибалтийских финнов и их происхождение», формирование которых она связывает с взаимодействием, с одной стороны, широколищего матуризованного типа, носителем которого были, по ее мнению, балтские племена, с грациальным узколицым типом, представляющим финский компонент на территории Прибалтики. Протолапоноидный антропологический тип, по мнению автора, следует связывать с протосаамским субстратом, известным только на территории Финляндии и Эстонии.

От Советского Союза по разделу исторических наук было представлено 4 выставочных доклада. Л. Н. Терентьева (Москва), проанализировав в докладе характер этнографических границ в Восточной Прибалтике, показала, что этнографические явления, характерные для всего этого региона, как правило, складывались благодаря однородности природно-географических условий или хозяйственных занятий населения (вне зависимости от этнической принадлежности). Явления же историко-культурного характера обычно имели более узкие ареалы и здесь можно проследить воздействие различных факторов этнокультурного характера, определявших возникновение локальных отличий. Л. С. Грибова (Сыктывкар) на богатом иллюстративном материале развернула аргументацию своего положения о тесной связи пермского звериного стиля с тотемной системой, показав, что следы этого можно проследить и на позднейших этнографических материалах. Интересен был доклад Т.-И. Кауконен (Финляндия), в нем рассматривалась одна из форм декоративного ткачества (pitsipointinta — «кружевная» техника), характерная для приладожских карел, образцами которой располагают финские музеи. Древнейшие истоки этой техники докладчик обнаружил на Дальнем Востоке. На западе она малоизвестна, а характерные для карел животные и растительные орнаменты там вообще не встречаются.

Советскими учеными был представлен также один антропологический выставочный доклад, о котором мы упоминали в другой связи (доклад И. В. Перевозчикова «Обобщенный фотопортрет саамов Кольского п-ова») и один археологический Э. Мугуревича (Рига) «Взаимосвязи ливской и куршской культур в отображении материалов поселений в северной Видземе (X—XVI вв.)». В нем освещен процесс постепенного распространения в Видземе, заселенной на ранних этапах ливами, начиная с XI—XII вв. куршского населения, имевшего ряд отличий в материальной культуре.

В хроникальной заметке невозможно оценить все доклады и осветить все научные проблемы, поднятые на Конгрессе. Поэтому в заключение мы лишь отметим, что доклады наших специалистов, отличавшиеся сравнительно-историческим междисциплинарным подходом к проблемам, подтвердили высокий международный авторитет советской науки. Особый интерес зарубежных ученых вызывали доклады и выступления специалистов из научных центров национальных республик (Карельской, Коми, Марийской, Мордовской, Удмуртской АССР) по теоретическим и практическим вопросам изучения родных языков и культур. Они наглядно продемонстрировали достижения ленинской национальной политики Советского государства в этих в прошлом отсталых окраинах царской России, которые ныне имеют свою национальную автономию, высокоразвитую экономику, культуру и науку, располагают собственными национальными кадрами высшей квалификации.

Подводя итоги работы Конгресса, его президент О. Икола особо подчеркнул значение участия в нем представительной делегации советских ученых, их вклад в разработку проблем финноугроведения.

Оргкомитет Конгресса проделал большую работу по организации различных выставок и экскурсий. Так, демонстрировалась большая книжная выставка работ финноугроведов, вышедших в Венгрии, Советском Союзе и в Финляндии со времени предшествующего Конгресса. Издания, привезенные из Венгрии и СССР, были затем подарены Университету г. Турку. В здании Университета ряд выставок рассказывал о работе кафедр, связанных с финно-угорской тематикой, специальная выставка была посвящена преподаванию финского языка как рубежом и т. д. В Историческом музее г. Турку были открыты экспозиции «Рыболовство» и «Украшения одежды финно-угорских народов», в Музее изобразительного искусства — экспозиция по тематике «Калевалы». Участники Конгресса посетили музей на открытом воздухе «Луостаринмяки», представляющий собой квартал жилищ ремесленников XVII в.

Археологи и антропологи посетили места раскопок в Перниё, Халлико, Лието и Паймио, этнографы побывали в деревне Наантали. Большая общая экскурсия на пароходе на Аландские острова познакомила участников Конгресса с архитектурой г. Мариненхамна, замком Кастенхольм и другими достопримечательностями.

Особо следует отметить работу Информационного бюро Конгресса (М. Нурми, М. К. Суойянен и др.). Их трудами за время работы Конгресса было выпущено 5 бюллетеней (FU — INFO), освещавших его организационные и научные проблемы.

Работа Конгресса завершилась выступлением акад. Ю. В. Бромлея, сообщившего о приглашении Советского Союза провести очередной Конгресс финноугроведов в 1985 г. в СССР, в столице Коми АССР — Сыктывкаре.

## ПРОБЛЕМА СЕВЕРОКАВКАЗСКОГО ФЕОДАЛИЗМА НА РЕГИОНАЛЬНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ\*

11—12 июня 1980 г. в Махачкале состоялась региональная научная конференция «Генезис, основные этапы, общие пути и особенности развития феодализма у народов Северного Кавказа», организованная Институтом истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. В ней приняли участие кавказоведы Москвы, Ленинграда, Тбилиси, Ростова-на-Дону, Ставрополя, Краснодара, Орджоникидзе, Грозного, Нальчика, Черкесска, Майкопа и Махачкалы.

Открывая конференцию, директор Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР Г. Г. Гамзатов подчеркнул важность изучения общественного строя горских народов Кавказа и давно назревшую необходимость в со-  
зыме подобной конференции.

На пленарном заседании было заслушано шесть докладов. А. И. Робакидзе (Тбилиси) выступил с докладом «Некоторые черты горского феодализма на Кавказе». Отметив огромное значение этнографических материалов для реконструкции исторических форм общественного быта народов Кавказа (особенно в прошлом бесписьменных), он далее охарактеризовал горский феодализм. Основной чертой его, по словам докладчика, можно считать развитие раннефеодальных отношений непосредственно в процессе разложения общинного строя. То обстоятельство, что население горной части Центрального Кавказа перешло от общинного строя к феодализму, минуя рабовладельческую формацию, во многом, как считает А. И. Робакидзе, объясняет исключительную роль в быту горцев Кавказа различных пережиточных форм: большой семьи, патронимии, селско-общинных социальных институтов и т. п.

В докладе А. П. Пронштейна (Ростов-на-Дону) «Некоторые проблемы возникновения и развития феодальных отношений на Северном Кавказе в новейшей советской историографии» были проанализированы труды последних десятилетий, посвященные генезису северокавказского феодализма и особенностям его развития. Докладчик отметил несомненные достижения советской исторической науки в разработке этих сложных вопросов. Так, исследователями выявлено многообразие типов социального строя и политического устройства на Северном Кавказе, определены черты, характерные для социального строя всех северокавказских народов, и т. п. Вместе с тем недостаточно изучены такие вопросы, как становление и развитие феодальной собственности, источники и пути формирования господствующего класса, особенности различных категорий зависимого населения и т. д. Поскольку разработка этих вопросов затрудняется скудостью источниковедческой базы по истории народов Северного Кавказа, А. П. Пронштейн призвал к усилению работы по выявлению и публикации новых письменных источников. Необходимо, по мнению докладчика, издать полный корпус древних письменных памятников по истории кавказских народов.

Р. М. Магомедов (Махачкала) в докладе «О некоторых особенностях развития феодальных отношений у народов Дагестана» показал своеобразие процесса феодализма в этом регионе. На путь феодализма, как сказал докладчик, вступили все дагестанские народности и этнографические группы. Однако процесс этот в разных частях Дагестана происходил одновременно. Различными были и социально-экономические условия, в которых начиналась феодализация, и темпы ее развития в дальнейшем. Следствием такого неравномерного общественного развития разных земель Дагестана явилась многоукладность их социального строя.

В. П. Невская (Ставрополь) посвятила свой доклад северокавказской сельской общине — ее возникновению, экономической основе, социальной структуре, а также некоторым пережиточным формам (тухум, тайпа и др.), сохранявшимся в общине. По мере развития феодальных отношений демократическое управление в сельской общине все более уступало место власти феодалов, которые использовали общинные организации и общинноправовые нормы в своих интересах.

В докладе Т. Х. Кумыкова (Нальчик) была предпринята попытка охарактеризовать основные этапы развития феодализма у адыгских народов. Зарождение феодальных отношений у них он относит к I тысячелетию н. э. Отмена крепостного права, проведение земельной реформы в 1860-х годах и особенно включение адыгов в административную систему Российской империи сыграли огромную роль в социально-экономическом развитии этого района Северного Кавказа, во многом способствовали разложению здесь феодализма и возникновению капиталистических отношений.

В. Г. Гаджиев (Махачкала) в докладе «Изучение истории феодализма в Дагестане» дал историографический анализ дореволюционной и советской литературы, посвященной этой проблеме. Он подробно рассмотрел отдельные этапы ее изучения, остановившись на достижениях кавказоведов в последние годы и отметил нерешенные, требующие дальнейших исследований вопросы.

На конференции работали две секции. На первой секции «Историография истории феодализма на Северном Кавказе» было заслушано 17 докладов и сообщений. Г. Д. Тогошвили (Тбилиси) в своем докладе показал значительный вклад, кото-

\* См. «Генезис, основные этапы, общие пути и особенности развития феодализма у народов Северного Кавказа». — Региональная научная конференция. Тезисы докладов. Махачкала: Дагестанский филиал АН СССР, 1980.

рый внесла грузинская советская историческая наука в изучение общественного строя народов Северного Кавказа. Он охарактеризовал работы С. Н. Джанашиа, З. В. Анчабадзе, А. И. Робакидзе, Г. А. Меликишвили, М. Думбадзе, Т. Папуашвили. Г. А. Меликишвили в отличие от других исследователей, считающих социальный строй горцев Кавказа раннефеодальным, определяет его как дофеодальный, протофеодальный.

Р. А. Гусейнов (Баку) в своем выступлении показал значение сирийских источников II—XIV вв. для исследования социального строя народов Северного Кавказа.

А. Р. Шихсанов (Махачкала) посвятил свой доклад формам земельной собственности в Дагестане V—XV вв. Он отметил, что эта проблема в дореволюционном кавказоведении почти не разрабатывалась. Только в трудах М. М. Ковалевского есть некоторые сведения об общинно-родовой собственности и «о процессе постепенной индивидуализации недвижимой собственности». В советской исторической науке формы земельной собственности стали предметом специальных исследований (работы С. В. Юшкова, Ш. М. Ахмедова и др.).

Доклад К. Г. Азаматова (Нальчик) был посвящен анализу норм обычного права горцев Северного Кавказа, функционировавших в конце XVIII — первой половине XIX в. в сфере местного землевладения и землепользования.

В докладе А. И. Хасбулатова (Грозный) «К вопросу о феодальных отношениях в Чечено-Ингушетии» характеризовались отдельные этапы изучения этой проблемы в дореволюционном и советском кавказоведении.

З. Ш. Дидебулдзе (Тбилиси) привела данные грузинских хроник XI—XII вв. о структуре высшей политической власти в феодальной Алании.

Е. Д. Налоева (Нальчик) выступила с докладом «Вопросы феодального землевладения в Кабарде в современной советской историографии». Она подчеркнула, что до настоящего времени среди исследователей нет единого мнения о характере земельных отношений на Северном Кавказе. Это обусловило разногласия в определении характера социально-экономических отношений у народов этого региона, вследствие чего появился ряд терминов, усложнивших понятийный аппарат (горский феодализм, протофеодализм, феодализм без феодального землевладения и т. п.). Далее Е. Д. Налоева отметила дискуссионность вопроса об уровне развития феодализма в Кабарде, одной из специфических черт которого она считает отсутствие городов.

В. Н. Сокуров (Нальчик) показал значение кабардинских грамот для изучения феодальных отношений в Кабарде. В докладе М. Б. Нагоева «Вопрос о социальной структуре феодализма в трудах адыгских просветителей первой половины XIX века» рассматривались взгляды адыгских просветителей — Исмаила Атажукина, Шоры Ногмова, Хан-Гирея, Казы-Гирея и др. — на общественный строй Кабарды.

Социальной топографии и структуре феодального Дербента (VI—X вв.) был посвящен доклад А. А. Кудрявцева (Махачкала), построенный на новых археологических данных. Р. З. Куадже (Майкоп), основываясь на материалах адыгского обычного права, охарактеризовал социальную структуру адыгов в XVIII — первой половине XIX в. и правовое положение отдельных социальных категорий.

В некоторых сообщениях — Л. Б. Гмыри, Г. Г. Гамзатова, А. М. Аджиева, Е. А. Криштопы (Махачкала) освещались разнообразные вопросы: общественные отношения у гуннов северо-восточного Кавказа в V—VII вв., социальная структура населения позднесредневекового Дербента (по археологическим материалам), феодальная война в Дагестане в начале XIV в., сведения о которой сохранились в некоторых дагестанских источниках («Тарихи Дагестан», «Кайтахские рукописи» и др.), антифеодальная борьба, получившая отражение в казак-йыры — казачьих песнях кумыков. К. Михайлов и Г. А. Айтберов (Махачкала) выступили с докладом «Отражение социальной дифференциации населения в аварском и лакском именниках XIV—XVII вв.». Среди имен, содержащихся в этих источниках, они выделили имена исконно аварские; иноязычные, оформленные в соответствии с нормами аварского языка; иноязычные, подвергшиеся изменениям. Некоторые из имен были «элитарными», но постепенно теряя свою «элитарность», они становились рядовыми именами.

Г. М.-Р. Оразаев (Махачкала) охарактеризовал новые источники по истории феодальных отношений народов Северного Кавказа. Это рукописи XVIII — первой половины XIX в. на восточных языках, в основном на литературном «тюрки», хранящиеся в Центральном Государственном архиве Дагестанской АССР.

На заседаниях второй секции — «Генезис, основные этапы, общие пути и особенности развития феодализма у народов Северного Кавказа» было сделано 38 докладов и сообщений. Р. Г. Маршаев и Ш. Ф. Мухамедьяров (Москва) представили доклад «Проблемы периодизации феодализма на Северном Кавказе». В докладе Ю. Р. Джафарова (Баку) освещалась история становления и распада в Восточном Предкавказье первого объединения гунно-болгарских племен. Религиозной реформе в «стране гуннов» («царстве гуннов») в VII в. как выражению социального конфликта периода становления у них классового общества был посвящен доклад А. В. Гадло (Ленинград).

С. Ш. Гаджиева (Махачкала) в докладе «Аталычество в феодальном Дагестане» показала трансформацию этого социального института, который в XIX в., потеряв многие архаические черты, выступал в феодализованной форме. Феодальные

владельцы Дагестана отдавали детей на воспитание в семьи своих вассалов — перво-степенных узденей, а последние, в свою очередь, — в семьи рядовых общинников и даже крепостных и бывших рабов. В докладах Б. Г. Алиева (Махачкала), Г. Х. Мамабегова и Х. М. Думанова (Нальчик) рассматривались формы землевладения в Дагестане (XVII—XVIII вв.) и Кабарде (дореформенный период). Доклад М. Г. Магомедова (Махачкала) «К вопросу о времени возникновения раннефеодального Хазарского государства» был построен на археологических материалах, полученных в последние годы в результате раскопок в Приморском Дагестане. М.-З. О. Османов (Махачкала) охарактеризовал бытовавшие до революции в Дагестане некоторые формы феодальной эксплуатации, связанные со скотоводством. В докладах специалистов из Дагестана М.-С. К. Умаханова, М. А. Агларова, Д. М. Магомедова были рассмотрены некоторые аспекты дагестанского феодализма: формы классовой борьбы в XV—XVII вв., специфика социального развития сельских обществ Западного Дагестана в XVIII — начале XX в., земельные и общественные отношения в Аварии и др. Г. А. Гасвиани (Тбилиси) подверг анализу социально-экономическую структуру Сванети в XI—XVIII вв. Он привел сведения грузинских письменных источников о разделении населения Сванети на феодальные сословия: князей (фусди), азнаур (варги), различные категории крестьян (фамли, лидиане, корсмерде, джалчи, хаса и др.). В. Б. Виноградов (Грозный) в докладе «„Начальные люди“ и „владельцы“ XVII в. в Аргунском ущелье» рассмотрел некоторые социальные термины, встречающиеся в русских документах XVII в. Т. С. Магомадова (Грозный) по материалам русских источников XVI—XVII вв. охарактеризовала социальное положение Ших Мурзы Окоцкого — одного из вайнахских владельцев того времени. Я. Э. Ахмадов (Грозный) в своем сообщении рассказал о княжеской фамилии Турловых в XVI—XVIII вв., ведущей свое начало от аварских владельцев. Часть Турловых в первой половине XVII в. переселилась в Чечню. Б. Х. Бгажников (Нальчик) сделал доклад «Оппозиция „благородный — неблагородный“ в феодальной Черкесии».

Несколько докладов были посвящены истории феодального города на Северном Кавказе. В. А. Кузнецов (Орджоникидзе) в докладе «Нижний Архыз — раннефеодальный город Алании X—XII вв.» рассмотрел новые материалы, полученные при раскопках Нижне-Архызского городища в Карачаево-Черкесии. М. М. Ихиллов (Махачкала) охарактеризовал огромную роль Дербента в становлении и развитии феодальных отношений в Южном Дагестане. Темой доклада Х. Х. Биджиева (Черкесск) были раннефеодальные города VIII—XIII вв. на территории Карачаево-Черкесии (Хумаринское, Кубинское, Учкурское и другие городища). В докладе Н. П. Гриценко (Грозный) «Терки — феодальный город» рассматривались некоторые исторические свидетельства о Терском городе, возникшем в устье Терека в 1588 г. и сыгравшем большую роль в развитии русско-кавказских связей. Ф. З. Феодаева (Махачкала) посвятила свое выступление Кизляру, который в XVIII в. был крупным экономическим и административным центром на Северном Кавказе.

В докладе М. А. Абдуллаева (Махачкала) рассматривались вопросы идеологии феодального общества в Дагестане. А. И. Исламмагомедов (Махачкала) на дагестанских материалах показал значение этнографического изучения поселений для исследований экономического и социального строя, а также социальной и политической истории народов Кавказа. В ряде докладов и сообщений дагестанских ученых (Х. Х. Рамазанова, М. Ш. Шигабудинова, А. Р. Магомедова, Ш. М. Мансурова, А. Г. Булатовой, С. А. Лугуева, Н. А. Магомедова, М. Р. Гасанова) освещались различные вопросы социально-экономического развития Дагестана: земельные отношения в Дагестане в XIX — начале XX в., роль земледелия в экономике средневековых обществ Дагестана (XIV—XVII вв.), феодальная собственность в Западном Дагестане, обычай баранты, податная система Дербентского владения в XVIII в., крестьянские промыслы в Дагестане в период феодализма и др. Г. С. Федоров в докладе «Этнические процессы в Северо-Восточном Дагестане (V—XIII вв.)» привел конкретные материалы по этнической истории населения этого района. Сообщения специалистов из Грозного (Т. А. Исаева, Х. А. Акиев, Н. Н. Бараниченко, Х. А. Хизриев) были посвящены некоторым аспектам становления и развития феодализма в Чечено-Ингушетии. Об особенностях развития феодализма у ногайцев Северо-Западного Кавказа во второй половине XVIII в. говорила в своем сообщении Т. М. Фиофилактова (Краснодар).

Таким образом, конференция обсудила широкий круг вопросов, связанных с проблемой северокавказского феодализма. Она отразила масштабы работы по изучению этой сложной и многогранной проблемы, трудности и достижения проводимых исследований. Вместе с тем конференция показала необходимость дальнейшей разработки многих вопросов, что, несомненно, потребует объединения усилий специалистов центральных и республиканских научных учреждений страны. На конференции было предложено создать Координационный совет, а также ввести в практику систематическое (примерно раз в три года) проведение в республиках Северного Кавказа региональных научных конференций по проблеме северокавказского феодализма.

В. Г. Гаджиев



В Центральном музее революции СССР в настоящее время готовится новая экспозиция, которая должна осветить различные аспекты социалистического строительства, в том числе и коллективизацию сельского хозяйства. Перед ее создателями встала задача наглядно, с научной достоверностью показать процесс социалистических преобразований в советской деревне одного из регионов Центральной черноземной области (ЦЧО). Теоретическим и практическим обоснованием выбора места для сбора музейных экспонатов послужило монографическое этнографическое исследование села Вирятино, Сосновского района Тамбовской области, проведенное сотрудниками Института этнографии АН СССР в 1950-е годы<sup>1</sup>.

Экспедиция по сбору материалов для экспозиции состоялась в феврале 1977 г. Выяснилось, что значительный интерес для комплектования материалов социально-этнографического характера представляет не только село Вирятино (центральная усадьба колхоза «Путь Ленина»), но и примыкающее к нему село Третьи Левые Ламки (центральная усадьба колхоза «Большевик»), где сохранилось больше старых домов и соответственно больше старых вещей, орудий труда.

Нашей первоочередной задачей был сбор предметов, которые бытовали в годы первого колхозного правления, чтобы создать в новой экспозиции типичный интерьер помещения правления на примере колхоза «Путь Ленина». Этот колхоз возник в 1930 г. и быстро превратился в крепкое хозяйство. Так, уже в 1931 г. в его распоряжении имелись 164 конных плуга, 161 борона, 6 конных сенокосы и т. д. Колхозные угодья составляли 3673 га. В колхозе работали 1446 трудоспособных колхозников. При создании колхоза его правление размещалось в доме середняка И. Е. Садовикова, первого председателя правления. Пенсионер И. Е. Садовиков к нашему приезду еще жил в своем старом доме, и у него сохранились вещи, которыми пользовалось первое колхозное правление. Он передал нам: деревянные самодельные стол

и стул, обитый жестью сундук, предназначенный для хранения денег и документов. Эти три предмета были изготовлены деревенским плотником специально для правления колхоза. Получили мы также канцелярские счеты и десятилинейную подвесную керосиновую лампу. Обе вещи были куплены для правления в городе. В бухгалтерии колхоза хранилась инвентарная книга 1930 г., в которую были посемейно вписаны колхозники с указанием переданного колхозу имущества (в денежном исчислении). Книга — канцелярская, в потертом картонном переплете, с разлинованными на соответствующие графы страницами. В настоящее время все эти экспонаты представлены на временной выставке в одном из экспозиционных залов музея.

Наиболее ценным для музея предметом крестьянского хозяйственного инвентаря явилась телега на деревянном ходу, изготовленная во второй половине 1920-х годов. Другая редкая находка — лукошко, или севалка, сплетенная из соломы с холстинной лямкой. Лукошко использовалось для разброса зерна во время сева. Был обнаружен также кошель-сума, изготовленный из лыка, с такой же лямкой для переноса и хранения пищи во время полевых работ. Оба предмета были сделаны в первой половине 1920-х годов. К тому же периоду относится и полученная нами в колхозе деревянная соха работы одного из крестьян села Вирятино. Правление передало музею и плуг, сданный одним из крестьян-середняков при вступлении в колхоз в 1930 г.

Колхозница-пенсионерка, бывшая крестьянка-середнячка Е. А. Жирякова передала музею сохранившуюся у нее крестьянскую одежду 1920-х годов: сшитую вручную домотканую шерстяную юбку и юбку из ткани фабричного производства — ситцевую с набивным рисунком, которую она сама сшила на швейной машинке, а также ситцевый платок с набивным рисунком, купленный ею в 1910 г. в Тамбове. Все эти вещи Е. А. Жирякова носила до конца 1930-х годов.

Интересные предметы домашней обстановки обнаружили мы в старых домах села Третьи Левые Ламки. Так, член колхоза «Большевик» Н. К. Стрельников передал музею деревянный самодельный стол и два стула, изготовленные его отцом в 1920-е годы, а колхозник-пенсионер

<sup>1</sup> Село Вирятино в прошлом и настоящем. (Опыт этнографического исследования русской колхозной деревни). — Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Т. XLI. М.: Изд-во АН СССР, 1958.

Н. Т. Денисов — изготовленные им тогда же обеденный стол, самопряжу, донце, кудель и веретено, которыми его семья пользовалась до недавнего времени.

Таким образом, полученные музеем в двух селах отдельные предметы труда и быта 1920-х годов позволяют подготовить экспозицию, отражающую социально-экономическое и культурное состояние русской деревни одного из центральных районов страны в исторический период начала социалистических преобразований в сельском хозяйстве.

**И. Ф. Беленкин**

\* \* \*

Сотрудники кафедры русского устного народного творчества МГУ летом 1980 г. (с 10 июня по 10 июля) продолжили полевую работу в бассейне реки Печоры, начатую в 1978 г. Обследование велось на территории Усть-Цилемского района Коми АССР. Цель работы этой экспедиции, как и предыдущей, — собирание регионального фольклора и выяснение судеб его традиционных жанров.

Экспедиция состояла из двух отрядов. Отряд под руководством преподавателя кафедры А. А. Ивановой (11 человек) работал в деревнях: Хабарихе, Уеге, Мызе, Окуновом Носу, Верхнем Бугаеве, Среднем Бугаеве, Крестовке, Медвежке. Отряд под руководством аспирантки кафедры В. И. Харитоновой (11 человек) две недели работал в заполярных деревнях Усть-Цилемского района: с. Новом Бору, Ермице, Харьяге, Леждуге, а затем обследовал населенные пункты, расположенные вблизи Усть-Цильмы: Сергеево Щелье, Карпушовку, Гареву и работал с отдельными исполнителями в с. Усть-Цильма.

Всего экспедицией зафиксировано 5517 текстов произведений разных жанров традиционного и современного фольклора, описаний обрядов и обычаев, календарных и семейных праздников, рассказов о прошлом.

На обследованной территории наблюдаются значительные различия в бытовании и характере традиционного фольклорного материала, что связано с историей заселения края.

Эпическая традиция, которой когда-то славился этот регион, ныне почти полностью угасла. С голоса удалось записать только 7 относительно полных былин (от 3-х исполнителей): «Василий Буслаев» (2 текста), «Исцеление Ильи», «Илья и Со-

ловей», «Илья и Сокольник», «Дюк Степанович», «Птицы». 17 записей представляют собой пересказ сюжетов с отдельными стихотворными фрагментами: «Илья и Сокольник» (4 текста), «Бутман» (3), «Исцеление Ильи» (2), «Илья и Соловей» (2), «Илья и Святогор» (1), «Чурила Пленкович» (1), «Илья и Тугарин» (1), «Добрыня и Змей» (1), «Добрыня и Маринка» (1), «Добрыня и Алеша» (1).

Записано также 28 исторических песен, 63 баллады (в основном поздние сюжеты), 7 духовных стихов, 60 сказок, 69 преданий и легенд, 207 быличек и поверий, 60 прибауток и присказок, 213 пословиц, поговорок, присловий, 152 загадки, 246 гаданий и примет, 29 анекдотов, 63 байки, 98 произведений различных жанров детского фольклора, 35 виноградий и колядок, 36 веснянок и закличек, 17 свадебных песен, 5 приговоров дружки, 117 календарных обрядовых и необрядовых песен, 99 описаний способов лечения народной медицины и заговоров. На основании бесед с исполнителями сделано 23 описания свадебного обряда. Похоронный обряд был зафиксирован дважды.

Песенная лирика, богато представленная в экспедиционных материалах, включает песни игровые и хороводные, чаще исполняемые как «горочные» (198 текстов), «частые» шуточные — «компаньюнные» (58 текстов), протяжные любовные и семейные (415 текстов), протяжные рекрутские, солдатские, тюремные (103 текста), песни литературного происхождения и жесткие романсы (280 текстов), припевки (28 текстов), частушки (более 2,5 тыс. текстов).

Кафедра русского устного народного творчества совместно с секцией научного студенческого общества, работающей при ней, провела научную конференцию по проблемам современного состояния фольклорной традиции в обследованном экспедицией регионе. Об общих итогах экспедиции доложила преподаватель А. А. Иванова. На основе собранного материала были подготовлены и прочитаны доклады.

Собранный экспедицией материал сдан на хранение в Архив кафедры русского устного народного творчества МГУ, а магнитофонные записи — в Лабораторию устной речи филологического факультета МГУ.

**В. И. Харитонova, А. А. Иванова**



## КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

Советское финноугроведение, 1975—1980.

Обзоры работ советских ученых. Материалы к V Международному финно-угорскому конгрессу. Турку, 1980. М., 1980. 223 с.

Указатель литературы к обзорам. М., 1980. 174 с.

За последние десятилетия значительно расширилось участие советских этнографов, антропологов, археологов, языковедов, фольклористов в больших международных форумах. Международные научные контакты положительно сказываются на эффективности исследований, ведущихся в рамках каждой дисциплины, а также и таких комплексных проблем, как финноугроведение, сибиреведение, тюркология и т. д. Однако участники международных конгрессов и совещаний не всегда могут получить общее представление о состоянии и развитии той или иной отрасли науки в отдельных странах.

В связи с этим к V Международному конгрессу, состоявшемуся в г. Турку в августе 1980 г., советский Организационный комитет подготовил и издал материалы, позволяющие участникам этого форума ознакомиться с развитием финноугроведения в Советском Союзе за последние пять лет, прошедшие после конгресса в Будапеште (1975 г.).

Как отмечается в предисловии к сборнику, цель публикации — содействовать координации научных исследований, обмену информацией и определению наиболее актуальных направлений исследовательской работы в области финноугроведения (с. 6). Как правило, такие сводные работы обзорного характера, чаще всего доклады, строятся по проблемам с указанием достижений в ходе исследований. Однако авторский коллектив, состоящий из языковедов, археологов, антропологов, этнографов, фольклористов, литературоведов, поставил перед собой более сложную задачу — показать, как развивалось финноугроведение в рамках отдельных дисциплин за период с 1975 по 1980 г., и отразить направление деятельности отдельных научно-исследовательских учреждений. Такой подход к изложению материалов позволил сообщить не только об уже законченных, опубликованных работах, но и о ведущихся исследованиях.

Следует отметить еще одну особенность обзора. В нем рассмотрены также материалы многочисленных научных конференций, сессий, совещаний и симпозиумов по финноугроведению. Таким образом, читатель получил возможность ознакомиться с предварительными сообщениями о сути ведущихся дискуссий.

Первая книга — «Обзоры работ советских ученых» состоит из предисловия и шести разделов: «Археология», «Этническая антропология», «Этнография», «Фольклор», «Языкознание» и «Литературоведение».

В разделе «Археология» (автор А. Н. Кирпичников) после общих сведений о том, какими силами ведутся исследования, рассматривается сначала деятельность головного научного учреждения — Института археологии АН СССР, затем остальных: кафедры археологии исторического факультета ЛГУ, секторов археологии Института истории АН ЭССР, институтов языка, литературы и истории Карельского и Коми филиалов АН СССР, Института языка, литературы и истории им. Г. И. Ибрагимова (Казань), научно-исследовательских институтов при Советах Министров Мордовской, Марийской и Удмуртской АССР, а также Камско-Вятской археологической экспедиции Удмуртского республиканского краеведческого музея. В целом обзор свидетельствует о большой целенаправленной работе советских археологов по выявлению исторических памятников, связанных с финно-угорскими народами, и исследованию таких важных тем, как этногенез отдельных финно-угорских общностей.

По той же схеме изложен материал по этнической антропологии (автор И. М. Золотарева). В этом разделе рассматриваются исследования, проводимые антрополога-

ми Института этнографии АН СССР, НИИ антропологии МГУ, Института истории АН ЭССР, Института истории ЛатвССР и Тартуского государственного университета. В обзоре подчеркнуто значение изданных за пятилетие монографических работ К. Ю. Марк — «Антропология прибалтийско-финских народов», Р. Я. Денисовой — «Антропология древних балтов» и «Этногенез латышей (по данным краниологии)» — и др. Значительное внимание уделено научному сотрудничеству в области антропологии между СССР и Финляндией, выразившемуся в совместных антропогенетических исследованиях среди финно-угорских народов. Накопленные за последние годы данные позволили советским антропологам обосновать положение о существовании самостоятельного расового типа лапарей.

Особый интерес представляет обширный обзор исследований в области этнографии финно-угорских народов. Он построен по региональному принципу. Отдельные очерки посвящены прибалтийско-финским (авторы Т. В. Лукьянченко, Л. Х. Феоктистова), восточнофинским (Т. П. Федянович), пермским (Т. В. Лукьянченко, Т. П. Федянович), обско-угорским и самодийским народам (З. П. Соколова), венграм Закарпатья (Т. В. Лукьянченко), финно-угорским народам зарубежной Европы (Т. В. Лукьянченко). Обзору предпослано краткое введение, завершается раздел очерком «Научная жизнь» (Л. Н. Терентьева).

Ведущая роль в организации исследований по финно-угорской этнографической проблематике принадлежит Институту этнографии АН СССР, направляющему и курирующему все работы по изучению этногенеза и этнической истории, традиционной и современной материальной и духовной культуре, особенностей социального строя в прошлом, современных этнических и этнокультурных процессов.

В этой работе принимает участие ряд академических (Институт истории, филологии и философии Сибирского отделения АН СССР, Институты истории языка и литературы Карельского и Коми филиалов АН СССР, Институты истории Академии наук Эстонской и Латвийской ССР), ряд неакадемических научно-исследовательских институтов, университетов и педагогических институтов, а также значительное число музеев страны. За пятилетие этнографами опубликовано более 500 работ, так или иначе связанных с финно-угорской тематикой. В обзоре в связи с этим особое внимание обращено на обобщающие труды, содержащие материалы по финно-угорским народам. Среди них необходимо отметить коллективные монографии «Современные этнические процессы в СССР» (М., 1978) и «Основные направления изучения национальных отношений в СССР» (М., 1978). Этнографические проблемы финноугроведения, в особенности связанные с современностью, находят отражение в журнале «Советская этнография», в ежегодниках «Полевые исследования Института этнографии АН СССР», в многочисленных тематических сборниках и серийных изданиях.

В обзоре справедливо упомянуты этносоциологические исследования по программе оптимизации социально-культурных условий развития и сближения наций в СССР, развернутых в Эстонской ССР и Карельской АССР.

Большой размах приобрели исследования по истории традиционных форм культуры в Прибалтике. Усилия этнографов Эстонии, Латвии, Литвы, а также сектора народов Прибалтики Института этнографии АН СССР были направлены на завершение фундаментального труда — регионального Историко-этнографического атласа Прибалтики.

Вместе с тем велось изучение семейной обрядности, искусства. Интенсивно проводились исследования культуры води, ливов, венгров, карелов, саамов.

Значительные работы по изучению современных этнических процессов, а также традиционной материальной и духовной культуры с применением статистическо-этнографических методов были осуществлены у пермских народов.

Привлекают внимание приведенные в обзоре данные об исследованиях в области этнографии обско-угорских, а в связи с расширением тематики конгрессов и по самодийским народам, связанным с финно-уграми. Этнографы-сибиреведы изучают этногенез, этническую историю, социальную организацию, локальные особенности культуры, межэтнические связи и религию.

В обзоре справедливо отмечается разносторонность исследований, проведенных в 1975—1980 гг. советскими этнографами, указывается на значимость работы по сбору полевых материалов, выявлению и анализу архивных документальных источников. Заметно активизировалась также работа по сбору экспонатов для пополнения коллекций центральных и местных этнографических музеев.

Усилилась подготовка кадров финноугроведов как для центральных, так и для периферийных научных учреждений и учебных заведений с помощью аспирантуры в системе Академии наук.

По характеру построения и изложения материала к разделу «Этнография» близок очерк «Фольклор» (автор Э. В. Померанцева). Как известно, исследование фольклора каждого из финно-угорских народов имеет свои специфические задачи. В обзоре отражена большая работа, проведенная за пятилетие по сбору, анализу и публикации фольклора отдельных народов Прибалтики, Поволжья, Сибири, а также зарубежных прибалтийско-финских карелов. Заслуживает особого внимания появление обобщающих работ, таких, как «Музыкальное наследие финно-угорских народов» (на русск. и эст. языках), «Эстонский фольклор» (на эст. языке) Э. Лаугасте, «Фольклористика

Карелии», «Отражение этнических процессов в устной прозе», «Мордовское народное устно-поэтическое творчество».

В обзоре убедительно показано, что в исследованиях, посвященных фольклору различных финно-угорских народов, отражены общие проблемы — взаимодействие устного творчества различных народов, типология фольклорных жанров, связь музыкального и словесного фольклора. Значительное внимание уделяется изучению на фольклорном материале этнических процессов.

Как следует из раздела «Языкознание» (автор Ю. С. Елисеев), весомый вклад в развитие финноугроведения за последние пять лет внесли советские лингвисты. Работы по исследованию финно-угорских языков ведут Институт языкознания АН СССР (Москва), его Ленинградское отделение, Институты языка, литературы и истории Карельского и Коми филиалов АН СССР, Институт истории, филологии и философии Сибирского отделения АН СССР, Институт языка и литературы Академии наук ЭССР, научно-исследовательские институты при Советах Министров Марийской, Мордовской и Удмуртской АССР, а также ряд университетов. Наряду с разработкой теоретических вопросов исторического, сравнительно-исторического языкознания они ведут также исследования, связанные с практикой развития литературных финно-угорских языков. Изданные за 1975—1980 гг. коллективные труды «Основы финно-угорского языкознания» в трех томах, «Историко-типологические исследования по финно-угорским языкам», исследования в области диалектологии, а также словари представляют значительную ценность для освещения такой комплексной проблемы, как этногенез финно-угорских народов. В разделе хорошо освещены исследования по финно-угорским языкам в местных научных центрах. Так, например, Томским государственным педагогическим институтом проведены углубленные работы по исследованию звукового состава селькупского, энецкого и нганасанского языков, а также по топонимике.

Несомненный интерес для этнографов, занимающихся современным этническим развитием финно-угорских народов, представляет раздел «Литературоведение» (автор Н. М. Бассель). В нем отражены работы, раскрывающие закономерности развития советских финно-угорских литератур, взаимодействий и взаимосвязей между ними в контексте всей многонациональной советской литературы. Автор подчеркнул, что успехи традиционно называемых «младописьменными» финно-угорских литератур Советского Союза, характеризуют не только духовное развитие этих народов, но и процессы этнической консолидации и межэтнической интеграции.

Отметим, что авторы обзора, исходя из целей издания, воздержались от оценок достижений, предоставив сделать это самим участникам V Международного финно-угорского конгресса. Однако сведенный воедино материал свидетельствует сам за себя: советскими учеными проведены большие, весьма разнообразные и глубокие исследования во всех областях финноугроведения.

Обзор исследований советских финноугроведов — это не только итог того, что сделано, но и план основных направлений дальнейшей исследовательской работы. К сожалению, этот вопрос недостаточно широко освещен в рецензируемом издании. Между тем важно подчеркнуть, что дальнейший прогресс в финноугроведении связан с проведением комплексных исследований, углублением координации и кооперирования усилий представителей отдельных дисциплин, что особенно желательно при освещении таких проблем, как этногенез, этническая история, современное развитие финно-угорских народов.

Рассматриваемый обзор и приложенный к нему библиографический указатель литературы как первый опыт такого рода публикаций не лишен некоторых недостатков. Удивляет, например, то, что и обзор, и обширная библиография даны без указателей авторов, редакторов, рецензентов. Такие указатели, несомненно, облегчили бы пользование предлагаемыми материалами.

Так как обзор «Советское финноугроведение» адресован не только советским ученым, но и нашим зарубежным коллегам, то следовало дать на иностранных языках хотя бы оглавление и краткие аннотации отдельных разделов.

В целом сборник «Советское финноугроведение» представляет собой ценное, новаторское по методу изложения справочное издание. На наш взгляд, такие издания следует практиковать в дальнейшем при подготовке больших международных конгрессов и совещаний, проводимых по большим комплексным программам.

*И. С. Гурвич*

**В. А. Шнирельман.** Происхождение скотоводства (культурно-историческая проблема). М.: Наука, 1980, 333 с.

Изучение большой и сложной проблемы приручения животных и начальных этапов их хозяйственного использования является давней традицией русской и советской науки. Еще в прошлом веке переводились на русский язык основные западноевропейские сочинения в этой области. Книга Е. А. Богданова подвела итог исследованиям этой проблемы в начале века с зоотехнической точки зрения<sup>1</sup> книги И. Долгих частично суммировали исторические свидетельства, и археологический материал<sup>2</sup>. Многочисленные комплексные исследования по этой проблеме, проведенные после Октябрьской революции зоотехниками, палеонтологами, археологами, этнографами, историками первобытного хозяйства, помимо значительного числа частных публикаций нашли отражение в двух фундаментальных сборниках созданной по инициативе Н. И. Вавилова Комиссии по проблемам происхождения эволюции и породообразования домашних животных (КОДЖ)<sup>3</sup>. Однако после безвременной кончины Н. И. Вавилова Комиссия фактически прекратила свое существование и в этой области науки на протяжении двух десятилетий господствовал застой<sup>4</sup>. Начиная с 1960-х годов благодаря усилиям палеонтологов-четвертичников и зоологов положение изменилось. Но ни в Академии наук СССР, ни в других учреждениях до сих пор нет организационного центра, который координировал бы проведение исследовательских мероприятий по изучению проблемы происхождения, породообразования и хозяйственного использования домашних животных, хотя материалы для реконструкции ранних этапов истории животноводства добываются сейчас в огромном количестве разными научными дисциплинами.

Рецензируемая книга, как подчеркивает ее подзаголовок, трактует в основном культурно-исторические аспекты и результаты приручения животных и их использования в хозяйстве: изменение экономической базы общества, расширение эмпирических знаний и навыков, пути использования домашних животных, их культовое почитание и огромное влияние, которое переход к скотоводству оказал на всю структуру общественных отношений. Чтобы реконструировать все эти моменты, автор широко привлекает этнографические данные о современных отсталых обществах. Но не остались за пределами рассмотрения и собственно биологические работы зоологов и зоотехников — в приложении приведена сводка результатов остеологических исследований, позволивших восстановить состав ранних стад для главнейших верхнепалеолитических, мезолитических и ранненеолитических памятников Передней Азии и ряда других регионов мира.

Проблема происхождения домашних животных, несколько десятилетий тому назад казавшаяся цельной и распадавшаяся только на вопросы, связанные с приручением отдельных видов, обросла сейчас многими побочными проблемами, которые пока не решаются сколько-нибудь удовлетворительным образом. Это и рубеж одомашнивания, который фиксируется краниологически и остеологически (известно, что ранние стадии одомашнивания не сопровождаются ощутимыми изменениями скелета), и роль молодняка в процессе приручения, который легче привыкает к условиям неволи, но и легче в неволе гибнет, и формирование ранних навыков разведения животных, и многие другие вопросы. Отсюда интенсивность научной работы в разных странах над всеми этими вопросами, отсюда же и грандиозный объем разнообразной литературы. Успех книги, носящей общий характер, в большей мере определяется охватом и умелым отбором результатов чужих исследований, чем введением в науку самостоятельно добытых данных, объем которых неизбежно ограничен и которые имеют всегда узкокалальный характер. Автор с большой тщательностью суммировал и проработал литературу предмета и сгруппировал почерпнутые из нее сведения таким образом, что они выстраиваются в цельную, богатую подробностями последовательную картину.

Нет нужды излагать содержание книги, но нелишне выделить основные темы исследования, чтобы конкретно подтвердить уже высказанный тезис о богатстве ее содержания и последовательности и полноте в трактовке исследуемой проблемы. Большой очерк истории изучения проблемы имеет самостоятельное значение и ценен в том отно-

<sup>1</sup> Богданов Е. А. Происхождение домашних животных. (Один из опытов критического сопоставления основ теории и практики скотоводческого искусства). М., 1913, Переиздание: М.: Сельхозгиз, 1937.

<sup>2</sup> Долгих И. Мнимый единорог, риму и реэм Востока, ур и тур Европы, *bos primigenius* палеонтологии. 1905; *его же*. Культура крупного рогатого скота. Скотоводство у вавилонян, евреев, древних парсов, арабов, индийцев, китайцев, египтян и других смежных народов. 1912.

<sup>3</sup> Проблема происхождения домашних животных. В. 1. Л.: Изд-во АН СССР, 1933; Проблемы происхождения, эволюции и породообразования домашних животных. Т. 1. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1940.

<sup>4</sup> Исключения составили две монографии, отражавшие в основном результаты довоенного времени: Колесник Н. Н. Эволюция крупного рогатого скота. Сталинабад: Изд-во Тадж. ф-ла АН СССР, 1949; Боголюбовский С. Н. Происхождение и преобразование домашних животных. М.: Сов. наука, 1959.

шении, что он специально освещает историко-этнологический аспект в изучении происхождения и начальных этапах развития скотоводства. В этом очерке уделяется основное внимание оценке культурных центров доместики и их совмещению с уровнем культуры соответствующих обществ. Такой очерк представляет собою ценное дополнение ко многим уже опубликованным очеркам истории изучения проблемы происхождения скотоводства, написанным обычно с зоологических и зоотехнических позиций.

В. А. Шнирельман абсолютно правильно уделяет большое внимание результатам остеологического изучения коллекций из раскопок, так как они показывают, как еще методически несовершенны все попытки отделения костных остатков домашних животных от диких и как много споров возникает вокруг каждого конкретного случая. В соответствии с этим очень осторожно и вдумчиво трактуются все материалы из археологических раскопок, иллюстрирующие специфику процесса перехода к производящему хозяйству в различных областях Старого и Нового Света. Достаточно подробно освещены ключевые территории, в пределах которых либо самостоятельно, либо под воздействием культурных импульсов со стороны осуществлялся переход к приручению и разведению животных: Передняя Азия, Кавказ и южные районы Средней Азии, Южная Азия, южные районы Европы, северные и восточные районы Африки, Восточная и Юго-Восточная Азия, северо-западные районы Южной Америки. Результаты археологических исследований интерпретируются в тесной увязке с имеющейся информацией о климатических изменениях соответствующих эпох.

Но археологические данные, как бы ни были они полны, во многих случаях недостаточно эффективны при исторических реконструкциях из-за многозначности, с которой восстанавливаются производственные отношения в рамках любых археологических исследований. Автор отчетливо осознает это обстоятельство и посвящает специальную главу этнографии скотоводства, если можно так выразиться, собрав в ней доступную информацию о способах разведения домашних животных в остальных обществах. Суммирование такой информации — в высшей степени сложное и неблагодарное дело, требующее огромного труда, так как ее приходится собирать по крупицам: специальных работ крайне мало, так как этнографы часто описывают приемы скотоводства недостаточно профессионально, а зоотехники редко работают у остальных народов. После нескольких соображений методического порядка последовательно излагаются данные о разведении животных скотоводами и примитивными земледельцами, детально разработанный свиноводческий цикл в Меланезии и на Новой Гвинее, очень специфические способы разведения лам в Андах, наконец, не менее специфичные приемы оленеводства. Дополнительно привлекается и известный материал об освоении европейских животных американскими индейцами, многие этапы которого засвидетельствованы документально и поэтому особенно важны в целях исторической реконструкции. Наконец, в последней главе предлагается авторский вариант интерпретации начальных этапов скотоводства, основанный на всем предшествующем изложении и как бы подводящий ему итог.

Все сказанное выше демонстрирует, что автор этих страниц очень высоко оценивает рецензируемую книгу. В. И. Шнирельман подвел итог многолетним исследованиям, широко привлек богатейший материал, подверг его тщательному отбору, осуществил, пользуясь этим материалом, ряд интересных теоретических разработок. Перед нами глубокая подлинно историко-культурная трактовка проблемы, бывшей много десятилетий достоянием преимущественно биологов. Мои упреки В. И. Шнирельману касаются скорее не содержания книги, а ее композиционных особенностей и последовательности в отборе и освещении фактических данных. Как ни пытался, я не смог увидеть логики в географическом плане, принятом автором для изложения археологических материалов и кратко повторенном выше: от Передней Азии рассказ переходит к северным и северо-восточным, затем к юго-восточным районам, затем следует географический разрыв при переходе к Европе и дальше еще один разрыв при переходе от Африки к Юго-Восточной Азии. Не увидел я логики и в половинчатом привлечении информации лишь о вторичном коневодстве. В. И. Шнирельман, как он сам пишет, ограничил свою задачу трактовкой данных преимущественно о крупном и мелком рогатом скоте и свиньях, т. е. о мясо-молочном скотоводстве. Позднее освоение лошади американскими индейцами под влиянием европейцев, рассматриваемое в книге, остается при этом проблемой, мало связанной с основным кругом вопросов, столь тщательно исследованных автором.

*В. П. Алексеев*

шении, что он специально освещает историко-этнологический аспект в изучении происхождения и начальных этапах развития скотоводства. В этом очерке уделяется основное внимание оценке культурных центров доместикации и их совмещении с уровнем культуры соответствующих обществ. Такой очерк представляет собою ценное дополнение ко многим уже опубликованным очеркам истории изучения проблемы происхождения скотоводства, написанным обычно с зоологических и зоотехнических позиций.

В. А. Шнирельман абсолютно правильно уделяет большое внимание результатам остеологического изучения коллекций из раскопок, так как они показывают, как еще методически несовершенны все попытки отделения костных остатков домашних животных от диких и как много споров возникает вокруг каждого конкретного случая. В соответствии с этим очень осторожно и вдумчиво трактуются все материалы из археологических раскопок, иллюстрирующие специфику процесса перехода к производящему хозяйству в различных областях Старого и Нового Света. Достаточно подробно освещены ключевые территории, в пределах которых либо самостоятельно, либо под воздействием культурных импульсов со стороны осуществлялся переход к приручению и разведению животных: Передняя Азия, Кавказ и южные районы Средней Азии, Южная Азия, южные районы Европы, северные и восточные районы Африки, Восточная и Юго-Восточная Азия, северо-западные районы Южной Америки. Результаты археологических исследований интерпретируются в тесной увязке с имеющейся информацией о климатических изменениях соответствующих эпох.

Но археологические данные, как бы ни были они полны, во многих случаях недостаточно эффективны при исторических реконструкциях из-за многозначности, с которой восстанавливаются производственные отношения в рамках любых археологических исследований. Автор отчетливо осознает это обстоятельство и посвящает специальную главу этнографии скотоводства, если можно так выразиться, собрав в ней доступную информацию о способах разведения домашних животных в отсталых обществах. Суммирование такой информации — в высшей степени сложное и неблагодарное дело, требующее огромного труда, так как ее приходится собирать по крупицам: специальных работ крайне мало, так как этнографы часто описывают приемы скотоводства недостаточно профессионально, а зоотехники редко работают у отсталых народов. После нескольких соображений методического порядка последовательно излагаются данные о разведении животных скотоводами и примитивными земледельцами, детально разработанный свиноводческий цикл в Меланезии и на Новой Гвинее, очень специфические способы разведения лам в Андах, наконец, не менее специфичные приемы оленеводства. Дополнительно привлекается и известный материал об освоении европейскими животными американскими индейцами, многие этапы которого засвидетельствованы документально и поэтому особенно важны в целях исторической реконструкции. Наконец, в последней главе предлагается авторский вариант интерпретации начальных этапов скотоводства, основанный на всем предшествующем изложении и как бы подводящий ему итог.

Все сказанное выше демонстрирует, что автор этих страниц очень высоко оценивает рецензируемую книгу. В. И. Шнирельман подвел итог многолетним исследованиям, широко привлекая богатейший материал, подверг его тщательному отбору, осуществив, пользуясь этим материалом, ряд интересных теоретических разработок. Перед нами глубокая подлинно историко-культурная трактовка проблемы, бывшей много десятилетий достоянием преимущественно биологов. Мои упреки В. И. Шнирельману касаются скорее не содержания книги, а ее композиционных особенностей и последовательности в отборе и освещении фактических данных. Как ни пытался, я не смог увидеть логики в географическом плане, принятом автором для изложения археологических материалов и кратко повторенном выше: от Передней Азии рассказ переходит к северным и северо-восточным, затем к юго-восточным районам, затем следует географический разрыв при переходе к Европе и дальше еще один разрыв при переходе от Африки к Юго-Восточной Азии. Не увидел я логики и в половинчатом привлечении информации лишь о вторичном коневодстве. В. И. Шнирельман, как он сам пишет, ограничил свою задачу трактовкой данных преимущественно о крупном и мелком рогатом скоте и свиньях, т. е. о мясо-молочном скотоводстве. Позднее освоение лошади американскими индейцами под влиянием европейцев, рассматриваемое в книге, остается при этом проблемой, мало связанной с основным кругом вопросов, столь тщательно исследованных автором.

*В. П. Алексеев*



**Опыт этносоциологического исследования образа жизни (по материалам Молдавской ССР).** М., 1980. 268 с.

[Отв. ред.— Ю. В. Арутюнян, ред.— Л. М. Дробижева, В. С. Зеленчук]

Первое, что хочется отметить, говоря о новой книге коллектива этносоциологов,— это то, что она фиксирует новый этап исследования по проекту «Оптимизация социально-культурных условий развития и сближения наций в СССР», осуществляемому сектором конкретных социальных исследований Ин-та этнографии АН СССР под руководством Ю. В. Арутюняна. На предыдущем этапе были намечены методологические предпосылки и общие тенденции изучения характерных для страны в целом процессов экономического, социального и культурного развития народов. Этот этап также был завершен выходом в свет коллективной монографии<sup>1</sup>.

В последнее десятилетие объектом исследования служило многонациональное население городов и сел союзных республик страны. Применявшийся в ряде республик (в Эстонии<sup>2</sup>, Узбекистане, Грузии и др.) качественно новый подход к социальным явлениям с наибольшей полнотой отражен в рецензируемой монографии, посвященной изучению современного образа жизни населения Молдавии.

Исследование носит комплексный характер, охватывая этнические особенности явлений как базисной, так и надстроечной сфер общественного развития. Так, подробнее, чем на первом этапе реализации исследовательского проекта, анализировались социально-профессиональная структура населения, явления вертикальной и горизонтальной социальной мобильности, а также уровень притязаний городских и сельских жителей в сфере труда.

При изучении внепроизводственной деятельности — сферы быта, досуга и культуры — привлекался широкий круг источников, в том числе периодическая печать, отчеты отдельных учреждений культуры, творческих союзов и пр. Эти материалы существенно дополняли данные этносоциологического опроса о поведении респондентов в сфере досуга, в том числе о поведении, связанном с потреблением художественных ценностей. Использование этих источников сделало возможным сравнение реального поведения с предпочтительным, выявляемым с помощью «проективных ситуаций», предложенных в ходе опроса.

Для характеристики этнокультурных ориентаций опрошенных в книге вводится новое понятие — «синдром меры выраженности интернационального в культуре»; это, по мысли авторов, «совмещающие ориентации на национальное, инонациональное и интернациональное» (с. 8).

Как и на предыдущих стадиях всесоюзного этносоциологического исследования, опрос проводился по программе, позволяющей построить несколько шкал переменных, соответствующих континуумам следующих этнокультурных ориентаций: национальная — интернациональная, народная — профессиональная, традиционная — современная.

Не менее подробно, чем область культурного потребления, рассматривается в книге и сфера семейного быта. При сопоставлении названных сфер в ходе исследования проверялась гипотеза о снижении этнического своеобразия по шкале «трудовая деятельность — культура — семейный быт», а также гипотеза о межпоколенном снижении роли этнического элемента в культуре.

Важно отметить, что по всем названным тематическим линиям проведены исследования не только среди коренной национальности — молдаван, но и среди русских и других, меньших по численности этнических групп населения Молдавии (украинцев, гагаузов, евреев, болгар и др.) — это еще одна новая черта современного этапа этносоциологических исследований. Как городское, так и сельское население республики изучалось по аналогичным программам.

Методически ценным представляется также применение когортного анализа для изучения динамики этнокультурных ориентаций, поскольку «люди разных поколений как живые исторические памятники в своих привычках, интересах, чертах в известной мере отражают доминирующие тенденции своего времени» (с. 14).

В рецензируемой монографии отражена главная особенность современного этапа этносоциологии — это попытка последовательно применить на всех стадиях исследования (от формулировки его теоретических предпосылок до операционного уровня разработки конкретных методик) категорию «образ жизни», позволяющую объединить весь многообразный эмпирический материал в целостную концептуальную картину. Во введении к работе интересно подмечены различия подходов разных обществоведческих дисциплин и научных направлений (в том числе социологии и этносоциологии) к изучению образа жизни. Авторы разделяют одну из широко распространенных в социологии точек зрения на содержание понятия «образ жизни», трактуемый как совокуп-

<sup>1</sup> См. Социальное и национальное. Опыт этносоциологического исследования. М., 1973.

<sup>2</sup> См. Социологические очерки о Советской Эстонии. Таллин, 1979.

ность объективных условий жизнедеятельности и самих форм жизнедеятельности<sup>3</sup>. В соответствии с таким пониманием собирались как материалы о «поселенческих и социальных условиях образа жизни», так и сведения, «характеризующие сам образ жизни (поведение) социально-этнических групп» (с. 9). Действительно, повседневное поведение может быть относительно легко зафиксировано на массовом эмпирическом материале. Исследование мотивов деятельности, взаимодействия психологической и поведенческой сторон образа жизни — методически более сложная задача; однако авторы программы нашли путь и к ее решению, получая в ходе социологического опроса данные не только о фактическом положении дел в сфере труда, культуры, быта и межличностного общения, но также и о пожеланиях, предпочтениях в этих сферах, о мере удовлетворенности респондентов и т. п.

Детальный учет объективно сложившейся специфики в народнохозяйственной, демографической и других областях (преобладание сельских жителей; более широкое распространение крупных сел, чем в среднем по стране; интенсивные миграции в города; учет исторических особенностей развития Правобережной и Левобережной Молдавии и др.) позволяет авторам дать разностороннее описание населения республики, а также подробную социально-экологическую характеристику среды.

Существенной особенностью рассматриваемого региона является самая высокая по сравнению с другими республиками СССР плотность населения (117 человек на 1 км<sup>2</sup>), а также значительное преобладание сельского населения (в 1979 г. в селах проживал 61% всех жителей Молдавии, тогда как в среднем по стране доля сельского населения составляет 38%).

Исходя из трехчленной типологии уровней урбанизации (от низкого, со значительными различиями между городским и сельским образом жизни, до высокого, снимающего эти различия и уменьшающего ориентации сельских жителей на миграцию в города<sup>4</sup> современную Молдавию можно отнести к среднему уровню урбанизированности. Преобразование сельского быта, усвоение сельскими жителями ценностей городской культуры, усиление их общей подвижности — все это в сочетании с сохранением фактических культурно-бытовых различий села и города делает желательным, а в силу недостаточности трудовых ресурсов городов и возможным переезд в город для значительных групп сельских жителей. Развитие общественного сознания опережает реальный процесс миграции в города, что выражается в оценке респондентами преимуществ городского образа жизни (с. 126). Не случайно половина городского населения республики сформировалась путем механической миграции трудоспособных возрастов из сел.

Анализируя динамику социально-профессиональной структуры, авторы показывают интенсивные изменения в ней и высокую мобильность, хотя эта структура и несет на себе отпечаток исторически сложившихся систем расселения (село — город) и межэтнического разделения труда. С возникновением однотипной социально-профессиональной структуры у разных национальностей сближаются и ориентации в сфере трудовой деятельности. Правоммерно, на наш взгляд, интерпретируются в книге социальные ожидания в отношении труда и многообразие мотивов удовлетворенности или неудовлетворенности трудом; при этом учитываются как содержание трудовой деятельности и ее престижность, так и зависимость от уровня сформировавшихся притязаний у разных образовательных групп. Интересно прослеживается дифференциация степени удовлетворенности трудом у представителей различных национальностей в рамках единой социально-профессиональной структуры. На первый взгляд представляется неожиданным, что в разных группах (среди малоквалифицированных рабочих и рабочих высокой квалификации, а также среди интеллигенции) оказалось относительно большее число молдаван, не вполне довольных содержанием своей работы (примерно на 18—25%), чем русских, украинцев, евреев, гагаузов (с. 54—55), и это несмотря на высокие темпы социального роста молдавского населения — в прошлом в основном аграрного. Возможно, это объясняется именно ускоренной урбанизацией и темпом социальной мобильности молдаван, что ведет к повышению требований к содержанию труда, которые в отдельных случаях могут обгонять реальные возможности технологии производства.

Различие темпов вертикальной социальной мобильности служит одним из рычагов выравнивания социально-профессиональных структур разных этнических групп, что в свою очередь является реальной основой усиления принципиального сходства в образе жизни всех советских народов (с. 69) и сближения этносов по главным культурно-бытовым и социально-психологическим характеристикам.

В разделе о психологических аспектах национальных отношений не только раскрываются условия, характерные в целом для советского образа жизни и способствующие развитию дружественных межнациональных отношений в стране, но и рассматривается влияние на этот процесс таких факторов, как изменение социальной структуры контактирующих народов, обстоятельства их культурного роста, национально-культурные ориентации в каждом регионе.

<sup>3</sup> См., например: Прогнозирование в социологических исследованиях. Методологические проблемы /Ред. Бестужев-Лада И. В. М.: Мысль, 1978, с. 240.

<sup>4</sup> Гордон Л. А. Общее в особенном: социологические очерки об Эстонии. — Социологические исследования, 1980, № 4, с. 189. — Рец. на кн.: Социологические очерки о Советской Эстонии. Таллин, 1979.

Важнейшим эмпирическим индикатором изменений в семейно-бытовой сфере является фактический социальный статус женщины и ее социально-психологический облик, в частности ее ценностные представления. По этим показателям от старших женщин заметно отличается молодое поколение молдавских женщин. Более высокий уровень образования способствует усилению ориентации на трудовую сферу жизни, на достижение уважения общества, отход от узкосемейных интересов (с. 88—92). Очень интересным представляется анализ внутрисемейных конфликтов, связанных со сдвигами в традиционных представлениях о мужских и женских семейных ролях (с. 95 и далее). Относительно более высокий уровень удовлетворенности семейной жизнью среди мужчин (с. 98), как нам кажется, объясняется двумя группами факторов: а) частичным сохранением бытового неравенства женщин; б) противоречием между декларируемым отказом от «двойного стандарта» поведения и фактически существующей инерцией норм, пока различных для мужчин и для женщин.

Несомненно, особую ценность представляет часть исследования, посвященная социально-психологической общности представителей различных национальностей, проживающих в Молдавии. Она проявляется в выборе ими важнейших жизненных ценностей (по ответам на вопрос: «Что необходимо, чтобы чувствовать себя счастливым?»). Межэтнические различия в ранжировании таких ценностей, как семья, интересная работа, уважение людей, материальный достаток, условия для творчества и др., оказываются крайне незначительными, но и они, на наш взгляд, в некоторой степени отражают исторически сформировавшиеся особенности «национального характера» разных народов (см. данные о распределении выборов на с. 151 рецензируемой монографии). Дифференцированный анализ выборов важнейших жизненных ориентиров разными возрастными и социальными группами позволяет определить межпоколенную динамику социальных ожиданий и их зависимость от профессиональных занятий.

Остроумно используется в монографии в качестве индикатора этнокультурных и общественно-политических интересов вопрос об уважаемых респондентом выдающихся людях прошлого и настоящего.

К числу достоинств этого раздела исследования следует отнести и наличие в нем данных об уровне религиозности (с. 155—156) населения разных поколений — эти сведения, к сожалению редко встречающиеся в публикациях этносоциологов, представляют, помимо научной, большую практическую ценность.

В монографии дан поистине исчерпывающий обзор культурной жизни республики, глубоко и полно описаны языковые процессы. Объем рецензии не позволяет коснуться всех этих аспектов исследования; отметим только, что одной из методических находок представляется анализ факторов становления двуязычия у различных групп городского населения, а также определение «индекса школьного фактора», т. е. отношение удельного веса школьного обучения второму языку к сумме всех остальных факторов развития двуязычия. К достоинствам работы следует отнести исследование развития социолингвистических параметров билингвизма (компетентности, деятельности и ориентации на второй язык) у молдаван, русских, украинцев, гагаузов и других народов Молдавии, корреляции языковых процессов с социально-психологическими чертами, с производственной активностью, со стереотипами образа жизни (гл. V, § 2).

Один из разделов монографии посвящен важнейшему вопросу о межличностных отношениях представителей разных национальностей республики. Естественно, что основной ареной межэтнических контактов являются города, поскольку их население полиэтнично. Анализ национального состава семей опрошенных, их отношение к работе в национально-смешанных коллективах, к бракам родственников с представителями других национальностей говорит о наличии прочных дружественных отношений между народами, живущими в Молдавии. Интересна подмеченная авторами особенность межличностного общения у народов, развивающихся особенно быстрыми темпами: нормы межличностных отношений, принятые у молодежи, оказывают влияние и на взгляды их родителей, т. е. людей старшего поколения (с. 206).

В заключительном разделе привлекает внимание две обобщенные модели. Одна из них — граф статистических связей и перспектив трансформации признаков «национальность» и блок признаков «труд», «культура» и «семья» (с. 246), выгодно отличающиеся от часто используемых в социологических текстах схем обобщенностью и наглядностью иллюстрируемых тенденций (ослабление связи национальности и трудовой сферы, усиление связи сфер труда и культуры, существенная значимость национально-культурных характеристик и др.).

Другая модель — условный социально-культурный портрет «разносторонне развитой личности» (с. 246) — включает пять сфер социальной активности, выделенных условно-экспертным путем в качестве критериев разносторонности развития: повышение образовательного уровня, спортивно-художественные занятия, чтение, воспитание детей, общественная работа. Удачно найден прием применения этой пятичленной описательной модели для выявления степени распространенности разносторонне активных личностей в разных социально-демографических и национальных группах.

Хочется отметить также полноту и доступность изложенного в приложении методического материала, который может быть непосредственно использован в социологических исследованиях (способы планирования и размещения выборки, оценка ее репрезентативности) или для общей ориентировки в сути некоторых математических методов и показателей (форма выдачи материала с ЭВМ, мера информации, энтропия, инфор-

мационный коэффициент связи и др.). В условиях нынешнего накопления эмпирических материалов этносоциологических исследований чрезвычайно полезно иметь возможность сравнения показателей аналогичных коэффициентов на парах признаков — такую возможность дает приведенная в приложении матрица коэффициентов связи.

Книга не свободна от некоторых недостатков. Как это нередко случается с коллективными монографиями, при общей тематической стройности отдельные разделы разнятся стилистически — от строгого академизма до журнально-публицистического стиля изложения.

Иногда стремление осветить все выявленные в комплексном исследовании стороны жизни республики (труд, культура, быт, общение, социально-политическая сфера, демографические и экологические условия и т. д.) заслоняют важнейшую и ведущую линию — изучение образа жизни, который является не просто слагаемым из процессов, происходящих в разных сферах, но результирующим комплексным феноменом.

Несмотря на эти частные недочеты книга представляется несомненной удачей творческого коллектива этносоциологов.

Изученные тенденции этнических процессов в МССР свидетельствуют о сближении важнейших сторон образа жизни разных групп. «В то же время социальная общность и единство в образе жизни отнюдь не означают нивелировки национальных особенностей. Наоборот, национальные традиции делают выражение единой социальной сущности более многообразным, соответствующим историческим формам культуры каждой нации» (с. 231).

Общие тенденции, выявленные в ходе исследования, методически удачно синтезированы в заключительном разделе с помощью построения графов взаимосвязи изученных признаков. Окончательные выводы монографии лишний раз подтверждают правомерность принятого на первом этапе этносоциологического исследования критерия оптимальности этнокультурных процессов: обогащение национальной культуры достижениями других культур при сохранении прогрессивных специфических элементов; реализация и воплощение общего — в особенном, национально-специфическом.

Думается, что новая книга ведущего этносоциологического коллектива страны явится вехой в развитии этой междисциплинарной области знания и будет с интересом встречена широким кругом специалистов, которые познакомятся не только с направлениями новых исследований, но и с передовым методическим арсеналом.

*Г. В. Старовойтова*

## НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ АЗИИ

Страны и народы Востока. Вып. XX (Страны и народы бассейна Тихого океана), кн. 4. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1979. 272 с.

В XX выпуске трудов Восточной комиссии Географического общества СССР, выходящих под названием «Страны и народы Востока», как и в ранее изданных VI, XIII и XVII, помещены статьи, в которых с разных сторон исследуются отдельные регионы и народы бассейна Тихого океана и история их изучения.

Рецензируемая книга посвящена памяти выдающегося писателя и исследователя Дальнего Востока В. К. Арсеньева. В первом разделе читатель найдет две статьи о его жизни и деятельности. Ю. В. Маретин, автор первой статьи, справедливо отмечает необходимость создания серьезной научной биографии В. К. Арсеньева, где в полной мере были бы раскрыты широта и глубина творческих исканий и свершений этого удивительно многогранного и талантливого ученого. Автор второй статьи С. И. Федин освещает основные этапы жизни и деятельности Владимира Клавдиевича; следует, однако, отметить, что здесь в значительной мере повторяются положения работ об Арсеньеве Ф. Ф. и Т. Ф. Аристовых.

Далее публикуются новые материалы, расширяющие наши представления о деятельности В. К. Арсеньева, о его связях с современниками. Большой интерес представляют «Письма В. К. Арсеньева в защиту гилицкого (нивхского) народа» (с. 48—56), показывающие искреннюю озабоченность ученого положением аборигенов Приамурья в годы правления буржуазного Временного правительства. Эти материалы подготовлены Т. В. Станюкович. Письма выдающегося советского этнографа Л. Я. Штернберга к В. К. Арсеньеву (с. 57—80) подготовлены к печати А. И. Тарасовой (Васиной) — одним из наиболее глубоких исследователей жизни и творчества ученого. В. А. Петрицкий комментирует публикуемый впервые автограф В. К. Арсеньева — дарственную надпись М. К. Азодовскому на книге «Китайцы в Уссурийском крае».

Письма Л. Я. Штернберга дышат искренней симпатией к В. К. Арсеньеву, деятельным интересом и глубоким уважением к его творчеству — они заслуживают самого пристального внимания и как ценнейший человеческий документ, и как источник сведений, интересных для биографов обоих исследователей. Так, они позволяют уточнить материалы об Арсеньеве, приводимые в некоторых работах о нем, в частности и в тех, которые помещены в рецензируемом сборнике. С. И. Федин упоминает (с. 45) письмо Штернберга к Арсеньеву, которое он относит к 1925 г. Среди опубликованных писем Штернберга, написанных в 1925 г., читатель не найдет такого послания; в действительности речь может идти о письме от 8 апреля 1923 г. (№ 13, с. 70 настоящей книги), с которым Федин, по-видимому, незнаком. Удивляет то, что и Ю. В. Маретин, цитирующий (на с. 13) фразу из письма Штернберга Арсеньеву (со ссылкой на статью «Памяти Л. Я. Штернберга» в т. XXV «Записок Приморского филиала Географического общества СССР», 1966, с. 103—106), не нашел нужным обратиться к подлиннику этого письма (все тот же № 13 на с. 70).

Ответственному редактору не следовало оставлять без разъяснения и утверждение С. И. Федина (с. 44) о том, что В. К. Арсеньев выполнял работу по составлению этнографических карт Дальнего Востока по заданию С. И. Руденко. Ведь из публикуемого на с. 64 письма Л. Я. Штернберга от 26 апреля 1914 г. вполне очевидно, что такое поручение В. К. Арсеньев получил от самого Л. Я. Штернберга, который был председателем «Подкомиссии для составления этнографической карты Сибири».

Наконец, недоумение и протест вызывает вводимый Ю. В. Маретиным термин «штернбергианство» (с. 13). Во-первых, содержание его никак не определено, и догадаться, что автор имеет в виду, трудно. Во-вторых, в русском словоупотреблении слова подобного типа (см. «нищезанство» и т. д.) имеют почти однозначно отрицательный оттенок. В-третьих, едва ли один из крупнейших отечественных этнографов заслуживает того, чтобы его имя связывали с уничижительным ярлыком.

Отмеченные недостатки снижают впечатление от первого раздела рецензируемой книги, содержащего вместе с тем материалы, несомненно ценные и для специалистов, и для широкого круга почитателей В. К. Арсеньева.

Вторая часть сборника носит название «Из истории географических исследований и путешествий». В ней помещены публикация Р. Г. Ляпуновой «Известий» Федора Кулькова 1764 г. об Алеутских островах и публикация Б. П. Полевым рапорта Г. И. Невельского от 30 августа 1853 г. об основании первого русского поселения на месте современной Советской гавани. Б. П. Полевому принадлежит и короткая заметка, уточняющая дату самого первого выхода русских к Тихому океану — август 1639 г. И. А. Сенченко составил для сборника обзор научных экспедиций на Сахалин в 1906—1917 гг. Статья Е. П. Орловой посвящена исследователю удэгейцев Е. Р. Шнейдеру.

В работе И. К. Федоровой «Океанийско-американские путешествия в древности (по материалам фольклора народов Океании и Перу)» приводятся многочисленные данные, свидетельствующие о высоком уровне навигационного искусства народов Океании; показано также, как в фольклорных памятниках полинезийцев и индейцев Перу отражаются морские контакты между этими народами. К сожалению, статья не

отвечает на вопрос, насколько частыми могли быть подобные трансокеанские плавания и приводили ли они к массовым переселениям населения в том или ином направлении.

Ю. Е. Березкин в статье «Морские плавания в мифах мочика (Перу)» поставил цель выяснить, носители каких именно культур Перу доиспанской эпохи обладали возможностями для океанских путешествий. Он ищет изображения лодок на росписях и рельефах на сосудах мочика (I—VII вв. н. э.), служащих главным источником сведений о культуре доиспанского Перу. На этих сосудах имеются реалистические изображения лишь малых лодок, в то время как многочисленные большие лодки, годные для дальних плаваний, изображаются фактически лишенными двигательных средств (на них обозначены лишь «мифические» источники движения). Поэтому автор считает, что такие лодки не имели отношения к реальным плаваниям, а большие путешествия стали возможными только с появлением (не ранее X в. н. э.) балсовых плотов.

Третья часть сборника открывается проблемной статьей главного редактора серии «Страны и народы Востока» члена-кор. АН СССР Д. А. Ольдерогге «Древние связи культур народов Африки, Индии и Индонезии». Он критически проанализировал позиции западных ученых, которые, начиная со сторонников культурно-исторической школы, отстаивали точку зрения о малайо-негритском происхождении культуры Западной Африки (Л. Фробениус) или подобно Ф. Штульману рассматривали историю Африки как «непрерывную цепь переселения различных расовых групп, вторгавшихся на Африканский континент извне». Автор, например, демонстрирует неубедительность концепции английского музыковеда А. М. Джонса, доказывавшего на основании данных из области материальной и духовной культуры, будто на всей культуре Африки лежит печать такого сильного влияния культуры малайо-полинезийского мира, что единственным объяснением этого явления может быть давняя колонизация Африки индонезийцами (с. 179). Принципиальная неприемлемость подобных утверждений заключается, по справедливому мнению Д. А. Ольдерогге, в том, что они основаны на ошибочном тезисе о врожденной неспособности аборигенов Африки к самостоятельному развитию. В настоящее время этот тезис можно поддерживать, лишь игнорируя новейшие данные палеоантропологии, археологии, открытие древних наскальных росписей, давших «неопровержимые свидетельства глубокой древности и постепенного развития культуры на Африканском материке» (с. 175). Однако негативное отношение автора к упомянутым теориям отнюдь не означает отрицания им древних связей африканских народов со странами Индийского океана — Аравией, Индией, Индонезией. Напротив, Д. А. Ольдерогге приводит ряд бесспорных свидетельств этих связей, привлекая материалы различных научных дисциплин: ботаники и зоологии, культуроведения и лингвистики, наконец, собственно истории (например, заселение Мадагаскара индонезийцами с первых веков нашей эры). Основное достоинство статьи заключается в доказательстве того, что преувеличение влияния Индонезии, Аравии, Индии научно несостоятельно. Это влияние было не настолько глубоким, чтобы определять лицо африканской культуры.

В статье Е. А. Крейновича «Из истории заселения Охотского побережья (По данным языка и фольклора эвенских селений Армань и Ола)» приводятся новые данные о первоначальном заселении этого района эвенками и коряками. Как всегда, интересна статья прекрасного знатока языка и быта эскимосов Г. А. Меновщикова «Китовый праздник полъа у науканских эскимосов». Статья М. Ф. Чигринского «Из истории религии аборигенов Тайваня (По свидетельствам миссионеров)» содержит сведения о религиозных представлениях пинупу или шуфань — группы гаошаньских племен, расселенных в равнинных районах о. Тайвань, почерпнутые из отчетов голландских миссионеров Г. Кандиуса и Д. Райта, в XVII в. проповедовавших островитянам христианство. Автор с большой осторожностью подходит к источникам, тщательно разделяет фактические религиозные взгляды туземцев и тенденциозную интерпретацию этих взглядов миссионерами, сопоставляет их отчеты со свидетельствами китайских источников, а также с данными других путешественников и исследователей. В результате ему удается ввести в научный обиход ценный материал по исторической этнографии о. Тайвань. Статья С. Е. Яхонтова «К этногенезу народов мяо и яо», посвященная исследованию родственных связей языков мяо и яо между собой и с другими языковыми семьями Азиатского континента, является вкладом ученого в решение сложной проблемы происхождения и истории развития языков Восточной и Юго-Восточной Азии. А. С. Мартынов в статье «Традиционный китайский подход к внешнему миру» убедительно отстаивает точку зрения, что доктрина «хуа-и» является составной частью традиционной китайской концепции императорской власти (с. 242). Работа С. Н. Ростовского и В. Н. Куранова «Новая роль Сингалура» посвящена явлению, именуемому в литературе «сингалурским феноменом», которое заключается в необычайно стремительных темпах экономического развития этой самой маленькой азиатской страны.

Завершает сборник статья Ю. В. Маретина «Этнонациональные процессы в послевоенной Индонезии и политические партии», где автор под новым углом зрения рассматривает проблемы этнонационального развития Индонезии, которым он уже посвятил ряд публикаций.

В заключение можно констатировать, что XX выпуск «Стран и народов Востока», весьма разнообразный по содержанию, — еще одно свидетельство научной активности Восточной комиссии Географического о-ва СССР, которая в конце 1980 г. отметила 25-летие своей деятельности.

*Е. В. Иванова*

## СОДЕРЖАНИЕ

И. С. Кон (Ленинград). Этнография детства (проблемы методологии)	3
С. И. Брук, В. М. Кабузан (Москва). Численность и расселение украинского этноса в XVIII — начале XX в.	15
М. М. Громыко (Москва). Обычай помочей у русских крестьян в XIX в. (К проблеме комплексного исследования трудовых традиций)	32
Ю. В. Кнорозов (Ленинград). Протоиндийские надписи (к проблемам дешифровки)	47
М. В. Станюкович (Ленинград). Эпос и обряд у горных народов Филиппин	72

## Сообщения

Н. А. Томилов (Омск). Этнографические коллекции в омских музеях	84
Н. Н. Покровский (Новосибирск). Документы XVIII в. об отношении синода к народным календарным обрядам	96
М. Е. Мататов (Москва). К вопросу о татском этносе	109
Н. Г. Волкова (Москва). Обычай татуировки и раскраски тела на Кавказе	113
А. М. Сагалаев (Новосибирск). Ударные инструменты в ритуалах ламаизма и южносибирского шаманства	117
Н. Г. Краснодембская (Ленинград). У сингалов: открытие повседневности	125
Ю. В. Бромлей, М. В. Крюков (Москва). Японский государственный этнографический музей	143

## Поиски, факты, гипотезы

И. М. Линдер (Москва). Шахматы: быт, семья, традиции	149
--	-----

## Наши юбиляры

Список основных работ доктора исторических наук В. И. Кочнева (К 60-летию со дня рождения)	166
--	-----

## Научная жизнь

Н. В. Шлыгина (Москва), К. В. Чистов (Ленинград). V Международный финно-угорский конгресс в Турку	168
В. Г. Гаджиев (Махачкала). Проблема северокавказского феодализма на региональной научной конференции	174
Коротко об экспедициях	177

## Критика и библиография

### Критические статьи и обзоры

И. С. Гурвич (Москва). Советское финноугроведение 1975—1980	179
---	-----

### Общая этнография

В. П. Алексеев (Москва). В. А. Шнирельман. Происхождение скотоводства (культурно-историческая проблема)	182
---	-----

### Народы СССР

Г. В. Старовойтова (Ленинград). Опыт этносоциологического исследования образа жизни (по материалам Молдавской ССР)	184
--	-----

## Народы Зарубежной Азии

Е. В. Иванова (Ленинград). <i>Страны и народы Востока. Вып. XX. Страны и народы бассейна Тихого океана</i> . . . . .	188
--	-----

## SOMMAIRE

I. S. Kohn (Léningrad). Ethnographie de l'enfance (problèmes de méthodologie)	3
S. I. Brouk, V. M. Kabouzan (Moscou). Valeur numérique et établissement de l'ethnos ukrainien aux XVIIIe — début XXe s.	15
M. M. Gromyko (Moscou). La coutume dite <i>pomotchi</i> chez les paysans russes du XIXe s. (contribution au problème d'une étude complexe des traditions de travail)	32
Yu. V. Knorozov (Léningrad). Inscriptions proto-indiennes (contribution aux problèmes du déchiffrement)	47
M. V. Staniukovich (Léningrad). Poésie épique et rituel chez les populations montagnardes des Philippines . . . . .	72

## Communications

N. A. Tomilov (Omsk). Collections ethnographiques des musées d'Omsk . . . . .	84
N. N. Pokrovski (Novossibirsk). Documentation du XVIIIe s. concernant la réaction du Synode aux rites populaires de calendrier . . . . .	96
M. Ye. Matatov (Moscou). Contribution au problème de l'ethnie Tat . . . . .	109
N. G. Volkova (Moscou). La coutume du tatouage et de la peinture du corps au Caucase . . . . .	113
A. M. Sagalaïev (Novossibirsk). Instrument de percussion dans les rites du lamaïsme et du chamanisme sud-sibérien . . . . .	117
N. G. Krasnodembaskaïa (Léningrad). Chez les Singales: la découverte du quotidien . . . . .	125
Yu. V. Bromley, M. V. Kriukov (Moscou). Musée Ethnographique National de Japon . . . . .	143

## Recherches, faits, hypothèses

I. M. Linder (Moscou). Les échecs: mode de vie, famille, tradition . . . . .	149
--	-----

## Nos héros du jour

Liste des oeuvres de V. I. Kotchniev (pour le 60e anniversaire) . . . . .	166
---	-----

## Vie académique

N. V. Chlyguina (Moscou), K. V. Tchistov (Léningrad). Ve Congrès International des Etudes Finno-Ougriennes à Turku . . . . .	168
V. G. Gadjiév (Makhatchkala). Le problème de la féodalité nord-caucasique vu par une Conférence scientifique régionale . . . . .	174
Missions en bref . . . . .	177

## Comptes-rendus et bibliographie

### Articles de critique et revues

I. S. Gourvitch (Moscou). <i>Etudes finno-ougriennes soviétiques, 1975—1980</i> . . . . .	179
---	-----

## Ethnographie générale

V. P. Aléxéïev (Moscou). V. A. Chnirielman. Les Origines de l'élevage . . . . .	182
---	-----

## Peuples de l'U.R.S.S.

G. V. Starovoïtova (Léningrad). <i>Essai d'une étude ethnosociologique du mode de vie (d'après les matériaux de la R.S.S. de Moldavie)</i> . . . . .	184
--	-----

## Peuples de l'Asie hors l'U.R.S.S.

Ye. V. Ivanova (Léningrad). <i>Pays et peuples de l'Orient. Fasc. XX: Pays et peuples du bassin du Pacifique</i> . . . . .	188
--	-----



## CONTENTS

I. S. Kohn (Leningrad). The Ethnography of Childhood (Problems in Methodology)	3
S. I. Brook, V. M. Kabuzan (Moscow). The Numerical Strength and Geographical Distribution of the Ukrainian Ethnos in the 18th to Early 20th Centuries	15
M. M. Gromyko (Moscow). The <i>Pomochi</i> Custom among 19th Century Russian Peasants (to the Integrated Study of Work Traditions)	32
Yu. V. Knorozov (Leningrad). Proto-Indian Inscriptions (to the Problems of Their Decipherment)	47
M. V. Staniukovich (Leningrad). Epos and Ritual among the Mountain Tribes of the Philippines	72

### Communications

N. A. Tomilov (Omsk). Ethnographical collections in the museums of Omsk	84
N. N. Pokrovski (Novosibirsk). 18th Century Documents on the Attitude of the Synod to Popular Calendar Rituals	96
M. Ye. Matatov (Moscow). To the Problem of the Tat Ethnos	109
N. G. Volkova (Moscow). The Custom of Tattooing and of Body Painting in the Caucasus	113
A. M. Sagalayev (Novosibirsk). Percussion Instruments in the Rituals of Lamaism and South Siberian Shamanism	117
N. G. Krasnodembskaya (Leningrad). Among the Sinhalese: the Discovery of Their Everyday Life	125
Yu. V. Bromley, M. V. Kriukov (Moscow). The Japanese National Ethnographical Museum	143

### Searchings, Facts, Hypotheses

I. M. Linder (Moscow). Chess: in Everyday Life, in the Family, in Tradition	149
---	-----

### Our Anniversaries

A List of Works by V. I. Kochnev (to His 60th Birth Anniversary)	166
--	-----

### Academic Life

N. V. Shlygina (Moscow), K. V. Cistov (Leningrad). The Fifth International Finno-Ugric Congress in Turku	168
V. G. Gadzhiyev (Makhachkala). The Problem of North Caucasian Feudalism at a Regional Scientific Conference	174
Expeditions in Brief	177

### Criticism and Bibliography

#### Critical Articles and Reviews

I. S. Gourvitch (Moscow). <i>Soviet Finno-Ugric Studies 1975 to 1980</i>	179
--	-----

### General Ethnography

V. P. Alexeyev (Moscow). V. A. Shnirelman. The Origins of Animal Husbandry	182
--	-----

### Peoples of the U.S.S.R.

G. V. Starovoytova (Leningrad). <i>An Attempt at an Ethnosociological Study of a Way of Life (the Case of the Moldavian SSR)</i>	184
--	-----

### Peoples of Asia outside the U.S.S.R.

Ye. V. Ivanova (Leningrad). <i>Lands and Peoples of the East. 20th Issue: Lands and Peoples of the Pacific Basin</i>	188
--	-----

Технический редактор Беляева Н. Н.

Сдано в набор 10.07.81	Подписано к печати 28.09.81	T-27502	Формат бумаги 70×108 <sup>1</sup> / <sub>16</sub>
Высокая печать	Усл. печ. л. 16,8	Усл. кр.-отт. 50,0 тыс.	Уч.-изд. л. 18,9
	Тираж 2929 экз.	Зак. 5483	Бум. л. 6,0

Издательство «Наука», 103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., 21  
2-я типография издательства «Наука». 121099, Москва, Шубинский пер., 10