

# СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Январь — Февраль

1985

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ • ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

**СОДЕРЖАНИЕ**

Э. А. Пайн (Москва). Прикладные аспекты этнографического изучения сельских поселений и систем расселения (постановка вопроса)	3
Ю. И. Юдин (Курск). Фантастические образы русской бытовой сказки	14
Е. П. Наумов (Москва). Этнические представления на Балканах в эпоху раннего средневековья (по материалам «Летописи попа Дукиянина»)	25
В. Н. Ткачев (Москва). Эволюция охранной символики в архитектуре кочевников Центральной Азии	35
К. П. Калиновская (Москва). Традиционные брачные нормы у скотоводческих народов Восточной Африки	49
Ф. Роуз (Берлин), Б. Шепс (Лейпциг). Борьба австралийских аборигенов за земельные права и «культ» Труганини	57

**Дискуссии и обсуждения**

Обсуждение статьи М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций» (С. А. Маретина, Ю. И. Семёнов, М. Н. Шмелева).	70
---	----

**Из истории науки**

Т. К. Шафрановская, Б. Н. Комиссаров (Ленинград). Айны на страницах дневника Е. Е. Левенштерна	80
--	----

**Сообщения**

М. С. Бердыев (Байрам-Али, ТССР). Трансформация традиционной системы питания туркмен в наши дни	88
С. А. Дбар (Сухуми). Традиционные родильные обычай и обряды абхазов и их трансформация в советские годы	98
Н. И. Ковалев, В. А. Ефанова (Ленинград). Чёрная соль (об одном народном обычая костромичан)	105
С. В. Жарникова (Вологда). О некоторых архаических мотивах вышивки сольвычегодских кокошников северодвинского типа (по материалам Вологодского областного краеведческого музея)	107

**Поиски, факты, гипотезы**

М. Г. Рабинович (Москва). Город и поэт (к этнографическому источнику-введению)	116
--	-----

**Наши юбиляры**

Список основных работ доктора исторических наук Николая Александровича Бутинова (К 70-летию со дня рождения)	130
--	-----

**Научная жизнь**

А. Н. Давыдов (Архангельск). Конференция, посвященная 400-летию Архангельска	133
--	-----



М. С. Бутикова (Ленинград). XV научная конференция по изучению Австралии и Океании	136
М. М. Герасимова, И. М. Золотарева, Г. Л. Хить (Москва). Расширенное заседание Ученого совета Музея антропологии и этнографии, посвященное памяти В. В. Гинзбурга	138
Коротко об экспедициях	139

## **Критика и библиография**

### **Критические статьи и обзоры**

Н. Н. Грацианская, В. Е. Гусев (Ленинград). Исследование народных традиций в современной культуре Чехословакии. <i>Lidová kultura a současnost/ /Ridi Frojec V. Sv. 1—8, Brno, 1974—1982</i>	142
--	-----

### **Общая этнография**

И. И. Крупник (Москва). <i>Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этно-культурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры)</i> /Отв. ред. Арутюнов С. А. и Маркарян Э. С.	147
---	-----

### **Народы СССР**

Н. В. Юхнева (Ленинград). <i>Семенова Л. Н. Очерки истории быта и культурной жизни России. Первая половина XVIII в.</i>	150
---	-----

Я. Смирнова (Москва). <i>Бигава В. Л. Современная сельская семья у абхазов</i>	151
--	-----

В. Я. Галицкий, А. А. Свиридов (Ленинград). <i>Шинло Л. Т. Социалистические преобразования в хозяйстве, культуре и быте дунган</i>	154
--	-----

С. М. Лойтер (Петрозаводск). <i>Русские народные сказки Пудожского края/ /Сост. Разумова А. П., Сенькина Т. И.</i>	155
--	-----

В. В. Митрофанова (Ленинград). Новое в изучении карельских народных загадок	157
---	-----

Ж. С. Мусаэлян (Ленинград). <i>Руденкo M. B. Курдская обрядовая поэзия (Похоронные притчания)</i>	159
---	-----

### **Народы Зарубежной Азии**

С. Л. Невелева (Ленинград). <i>Краснодемская Н. Г. Традиционное мировоззрение сингалов</i>	161
--	-----

### **Народы Америки**

Л. А. Файнберг (Москва). <i>Henley P. The Papage. Tradition and Change on the Amazonian Frontier</i>	163
--	-----

М. А. Членов (Москва). <i>In Honour of Eyak. The Art of Anna Nelson Harry/ /Ed. Krauss Michael E.</i>	166
---	-----

### **Народы Океании**

Д. Д. Тумаркин (Москва). <i>Sūkala J. Cult and Conflict in Tropical Polynesia. A Study of Traditional Religion, Christianity and Nativistic Movements</i>	168
---	-----

Дориан Андреевич Сергеев	170
--------------------------	-----

### **Редакционная коллегия:**

**К. В. Чистов** — член-корр. АН СССР (главный редактор),

**В. П. Алексеев** — член-корр. АН СССР, **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. Исмагилова**, **Р. Ф. Итс**, **Л. Е. Куббель**

(зам. главн. редактора), **А. А. Леонтьев**, **Б.-Р. Логашова**, **Г. Е. Марков**,

**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. Соболь**

Адрес редакции: 117036 Москва, В-36, ул. Д. Ульянова, 19.  
телефоны: 126-94-91, 123-90-97

Зав. редакцией **Е. А. Эшилеман**

**Э. А. Пайн**

**ПРИКЛАДНЫЕ АСПЕКТЫ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО  
ИЗУЧЕНИЯ СЕЛЬСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ  
И СИСТЕМ РАССЕЛЕНИЯ**  
**(постановка вопроса)**

Советская этнографическая наука все больше внимания уделяет изучению современности, решению практических задач, стоящих перед нашей страной. Это отвечает требованиям, предъявляемым к ученым-обществоведам решениями июньского (1983 г.) Пленума ЦК КПСС.

Наверное, немного найдется этнографических работ, в которых бы не отмечалось, что их результаты могут найти практическое применение. Однако реально на это рассчитывать могут, как нам представляется, лишь те из них, в программе которых специально предусмотрено решение вопросов, интересующих конкретную область практической деятельности. Постановка таких вопросов требует знания проблем и некоторых особенностей развития данной области.

Опыт работы автора в научно-проектных институтах, занимающихся изучением, планированием и проектированием сети сельских поселений, показывает, что в практике переустройства сел возникают проблемы, компетентное решение которых связано с проведением этнографических исследований. Основная задача статьи заключается в рассмотрении некоторых новых предметных зон в традиционной для этнографии области — исследование сельских поселений и в анализе возможностей применения полученных результатов в практике переустройства сел. Но прежде представляется целесообразным кратко, в самых общих чертах, охарактеризовать произошедшие в последние годы изменения в концепции совершенствования сети сельских поселений, которые и определили необходимость постановки новых исследовательских задач.

До конца 70-х годов в практике переустройства сел господствующим был принцип целенаправленной концентрации населения и необходимых для его жизнеобеспечения материальных объектов в ограниченном числе сельских населенных пунктов, в так называемых «перспективных» поселках. В них должны были переселиться жители всех прочих, «неперспективных», сел. Считалось, что только такие мероприятия создавали возможность для наиболее полного удовлетворения потребностей сельских жителей.

Появление концепции «форсированного укрупнения сел» было вызвано многими причинами, в том числе уровнем знаний о процессах и структуре расселения. Так, сельские поселения рассматривались как автономные, самообеспечивающиеся образования «со всеми необходимыми условиями и оборудованием для жизни, труда и отдыха людей»<sup>1</sup>. Понятно, что ориентация на полное самообеспечение отдельно взятого поселения неизбежно приводит к идеи укрупнения сел. Ведь в малых селах с населением до 100 человек практически невозможно создать весь комплекс условий жизнеобеспечения, а такие селения еще в 1979 г. составляли свыше 60% сельских населенных пунктов.

Ограниченностю знаний о сельском расселении проявлялась также в том, что в поле зрения исследователей были лишь формы расселения (размеры поселений, планировочная организация их, взаиморасположе-

<sup>1</sup> Алаев Э. Б. Экономико-географическая терминология. М.: Мысль, 1977, с. 82.

ние и т. д.). Естественно, поэтому, прогресс в сельском расселении связывали только с изменением сложившихся форм, прежде всего с укрупнением сел.

Необходимость укрупнения обосновывалась и априорными утверждениями об отставании уровня территориальной концентрации населения от уровня концентрации сельскохозяйственного производства.

Наконец, концепция укрупнения вытекала из весьма упрощенного представления о взаимосвязи между развитием материальной среды отдельных крупных сел и миграциями населения. Считалось, что ограниченные возможности строительства в «неперспективных» селах и концентрация объектов производственного и непроизводственного назначения в «перспективных» — достаточное условие для перераспределения населения между ними. На практике же оказалось, что такая мера может лишь усилить миграцию сельских жителей в города.

Исследования последних лет и опыт переустройства сел показали ограниченность, а в некоторых случаях и ошибочность, ряда бытовавших концепций совершенствования сельского расселения.

Во многом устарела идея самообеспечения сел. Материальная среда не только малых, но даже сравнительно крупных поселков с населением, превышающим 500 человек, все меньше отвечает нуждам сельских жителей. Значительную часть трудовых и культурно-бытовых потребностей сельские жители удовлетворяют в ближайшем городе. Что касается связей между поселениями конкретного хозяйства (колхоза, совхоза), то они составляют одну из основ организации производственного процесса. Естественно, сельский житель, посещая по крайней мере несколько раз в неделю центральную усадьбу своего колхоза или совхоза, пользуется имеющимися там учреждениями обслуживания. Тенденция роста межпоселенных маятниковых поездок отмечается повсеместно<sup>2</sup>.

Современная концепция совершенствования сети сельских поселений, положенная в основу Генеральной схемы расселения на территории СССР<sup>3</sup>, ориентирована на создание необходимого комплекса условий жизнеобеспечения людей не в отдельно взятом населенном пункте, а в системе расселения. Важная роль отводится городам-центрам системы и кооперации производственного и социокультурного потенциала совокупности сельских населенных пунктов определенной территории.

В Генеральной схеме расселения предусматриваются три основных направления включения сельских поселений в системы расселения.

Сельские поселения, расположенные в зоне влияния больших городов (на расстоянии 1,5—2 ч. езды), будут образовывать с городами единые сельско-городские агломерации. Учитывая сложившиеся тенденции, можно предположить, что на территории последних к 2000 г. будет проживать не менее 45% сельского населения страны. Наиболее благоприятные условия для формирования таких агломераций сложились в Прибалтике, на Украине, в Молдавии и в районах долин и оазисов Средней Азии. В этих регионах уже сейчас свыше половины сельского населения проживает в пригородных зонах. Несколько ограниченнее возможности развития сельско-городских агломераций в Закавказье и Урало-Поволжском экономическом районе и наименее благоприятные — в Сибири и на Дальнем Востоке.

Для большей части территории СССР основным типом систем расселения в сельской местности останутся так называемые «местные системы». Каждая из них охватывает территорию сельского административного района и возглавляется районным центром. В перспективе 85—90% районных центров станут городами и поселками городского типа. В больших по территории районах, где поездки в районный центр даже при условии совершенствования транспортного обслуживания потребуют много времени (свыше 45 мин.), предусматривается формирование мест-

<sup>2</sup> См. Маятниковая миграция сельского населения. М.: Финансы и статистика, 1981.

<sup>3</sup> См. Фомин Г. И. Научные основы и пути развития Генеральной схемы расселения на территории СССР.— В кн.: Современные проблемы географии. М.: Наука, 1976.

ных систем расселения с так называемой «развернутой иерархией центров»: в дополнение к районному центру будут создаваться его дублеры — кустовые центры. В зону влияния кустовых центров попадут сельские поселения нескольких (двух-трех) соседних хозяйств, расположенных на периферии района.

В слабозаселенных и трудноосваиваемых районах севера Европейской части СССР, Сибири, Дальнего Востока, Казахстана и некоторых других регионов страны определенное время будут существовать сравнительно автономно развивающиеся внутрихозяйственные системы расселения. Во всех прочих регионах сеть поселений одного колхоза или совхоза рассматривается как составная часть, первичное звено сельско-городских агломераций или местных систем расселения.

При системном подходе теряют актуальность многие вопросы, ранее считавшиеся ключевыми в прикладных исследованиях сельских поселений и расселения, например вопрос об оптимальных размерах населенного пункта. В то же время возникают новые вопросы: о территориальных границах зон влияния центров систем расселения, допустимых затратах времени сельских жителей на межпоселенные поездки, соотношении уровней развития материальной среды центров и прочих поселений, входящих в системы расселения, и др.

Изменяются акценты в изучении форм и функций поселений. Современная концепция расселения исходит прежде всего из необходимости целенаправленного развития функций сельских поселений в территориальной организации производства, управления, общественного обслуживания.

Формируются новые функциональные типы сельских поселений, например агропромышленные. В них размещаются предприятия по переработке сельскохозяйственной продукции, крупные учреждения и предприятия обслуживания, аппарат управления агропромышленным комплексом. Все большее распространение в сельской местности получают рекреационные поселения, а также населенные пункты, в которых размещаются филиалы сельскохозяйственных научно-исследовательских и учебных заведений, опытные хозяйства, агробиологические станции, совхозы-техникумы. Перечисленные типы сельских поселений отличаются от традиционных аграрных более широким выбором мест приложения труда, лучшими бытовыми условиями, более урбанизированной социальной средой. Расширение социально-экономических функций сельских поселений способствует улучшению условий жизни населения и при этом не требует в качестве обязательного условия преобразований сложившихся форм расселения. Системы расселения могут быть приспособлены к исторически сложившимся формам расселения.

Одной из важнейших черт современного подхода к переустройству сети сельских поселений является более тесная взаимоувязка общих, региональных и местных (локальных) требований, предъявляемых к развитию сельского расселения. Это стало возможным с введением в практику многостадийной формы планирования и проектирования систем расселения.

Первая стадия — разработка Генеральной схемы расселения, в которой определяются общие направления развития городских и сельских поселений с учетом задач и конкретных планов социально-экономического развития страны и ее макрорегионов: Европейской части и Кавказа, Сибири и Дальнего Востока, Средней Азии и Казахстана. Следующая стадия — региональные схемы расселения. В них общие принципы развития поселений и систем расселения детализируются применительно к условиям республик и внутриреспубликанских регионов. Далее — схемы и проекты районной планировки, предназначенные для использования в каждом административном районе и содержащие конкретные предложения о количестве, размерах, функциональной структуре и системных связях сельских поселений. В порядке эксперимента вводится новая стадия проектирования — внутрихозяйственная планировка, определяющая развитие поселений колхоза или совхоза. Завершающая стадия

дия проектирования — детальный проект планировки и застройки отдельного населенного пункта.

Представляется, что наиболее широкая область практического использования результатов этнографических и этносоциологических исследований сельских поселений — региональное и локальное планирование и проектирование.

Одной из малоизученных и вместе с тем чрезвычайно актуальных является проблема региональных особенностей формирования систем расселения. Хотелось бы остановиться лишь на двух аспектах этой большой и весьма многогранной проблемы: на связях между населенными пунктами, входящими в системы расселения, и функциях поселений — центров таких систем. В решении этих вопросов важную роль должны сыграть этнографические и этносоциологические исследования, поскольку этнокультурные и этносоциальные факторы в ряде регионов страны оказывают существенное влияние на условия формирования систем расселения. Примером может служить Средняя Азия.

Свообразие сложившихся здесь условий формирования систем расселения состоит уже в том, что это один из немногих регионов страны, где численность сельского населения возрастает. Явление это во многом обусловлено этническими факторами. Известно, что характерные черты сложившейся в Средней Азии демографической ситуации — высокий естественный прирост населения в сочетании с низкой миграционной подвижностью — присущи только сельским жителям коренных национальностей региона: узбекам, таджикам, каракалпакам и др., в то время как, например, у проживающих в Средней Азии русских показатели рождаемости, размера семьи, миграционной подвижности практически такие же, как и в РСФСР<sup>4</sup>.

Этносоциологические исследования 1977—1978 гг. в Узбекской ССР, в которых участвовал и автор данной статьи, показали, что в Средней Азии сохраняются значительные различия между сельскими жителями коренных и некоренных национальностей в характере маятниковой миграции<sup>5</sup>.

Проведенные исследования дают, на наш взгляд, некоторые общие представления о возможных сферах проявления этнических особенностей развития связей между сельскими и городскими поселениями. Эти особенности могут проявляться:

1. В общем уровне маятниковой подвижности различных национальных групп сельского населения. Так, среди обследованных в 1977—1978 гг. сельских жителей доля лиц, ездащих в город на работу, составляла у русских 5%, у узбеков — 2,1, у каракалпаков — всего 1,3%.

2. В целях межпоселенных поездок, прежде всего в различных сочетаниях трудовых маятниковых перемещений и поездок для удовлетворения культурно-бытовых запросов.

3. В частоте, периодичности поездок. Например, для респондентов русской национальности характерны преимущественно повседневные и еженедельные поездки, для узбеков и каракалпаков — ежемесячные и реже.

4. В величине ареала межпоселенных связей. Так, в Каракалпакии, по данным нашего обследования, ареал повседневных межпоселенных связей ограничивается в основном территорией внутрихозяйственных систем расселения (колхоза, совхоза). Более того, в ряде районов этой автономной республики значительная часть сельских жителей относительно редко ездит в культурно-бытовых целях даже на центральную усадьбу, несмотря на то что здесь преобладают малые селения, в кото-

<sup>4</sup> Ата-Мирзаев О. Б. Региональные проблемы урбанизации и расселения. Ташкент: Фан, 1978, с. 135.

<sup>5</sup> Исследования проводил Центральный институт сельского гражданского строительства в 14 районах Узбекской ССР. По статистическим материалам и результатам социологического опроса сравнивались показатели территориальной мобильности трех групп сельского населения: узбеков, каракалпаков и русских.

рых нет элементарных учреждений бытового обслуживания. В основной полосе расселения Средней Азии — в долинах и оазисах — складываются не только внутрихозяйственные, но и межхозяйственные связи; сравнительно регулярный характер носят поездки сельских жителей в районные центры. В пригородах крупных городов, прежде всего Ташкента, границы территориальной среды жизнедеятельности сельского населения шире, чем в других обследованных районах Узбекистана. Здесь получили наибольшее развитие связи сельских жителей с городами. Однако даже в урбанизированных сельских районах Ташкентской области маятниковая подвижность представителей коренных национальностей имеет свои особенности.

По результатам многих обследований, проведенных в Европейской части страны и в Западной Сибири, установлено, что интенсивные повседневные связи сельских жителей с городами такого масштаба, как Ташкент, сохраняются в радиусе до 50—60 км, или, если перевести это расстояние во время с учетом скорости движения общественного транспорта, в радиусе 1,5—2 ч. езды до города. В Ташкентской области радиус маятниковой подвижности сельских жителей коренных национальностей значительно меньше. Поездки на работу в Ташкент сельских жителей-узбеков носят сравнительно массовый характер на территории в радиусе 15—17 км от города и практически не наблюдаются в узбекских кишлаках, удаленных от города более чем на 35 км. Одновременно в тех же районах зафиксированы ежедневные поездки на работу в Ташкент русских, проживающих в 60—70 км от города.

Принято считать, что сельские жители предпочитают поездки на работу в крупные города. Однако, судя по результатам проведенного нами обследования в Узбекской ССР, сельские жители коренных национальностей этой республики отдают предпочтение малым городам, рабочим поселкам и особенно селам агропромышленного типа. Например, среди лиц, приезжающих из села на работу в Ташкент, узбеки составляют лишь 30%; среди приезжающих в поселки городского типа — около половины (47%); в сельские поселения, имеющие промышленные предприятия, — 69%. В той же Ташкентской области отмечена прямо противоположная направленность трудовых маятниковых поездок русских. Они предпочитают работать в Ташкенте, часто затрачивая на дорогу больше времени, чем потребовалось бы на поездку в ближайший малый город.

Факторы, обусловившие отмеченные особенности маятниковой подвижности сельских жителей разных национальностей, требуют специального изучения. Имеющаяся информация позволяет высказать лишь предположения о роли некоторых из них.

Вероятно, этнокультурные традиции оказывают косвенное влияние на развитие маятниковой подвижности. Традиции могут определять предпочтения выбора видов труда, особенности структуры семьи, бюджета времени. В свою очередь эти факторы уже непосредственно влияют на характер маятниковой миграции. Так, в многодетных узбекских и каракалпакских семьях весьма существенны затраты времени на работы по дому, личное подсобное хозяйство, уход за детьми, особенно учитывая обычно недостаточный уровень развития сферы обслуживания в среднеазиатских кишлаках и аулах. Представляется, что при сложившейся структуре затрат времени сельских жителей коренных национальностей Средней Азии дорога на работу не может отнимать у них более 30—40 мин. (в одну сторону), поэтому и радиус повседневных поездок, как правило, не превышает 15—17 км.

Предпочтение, которое маятниковые мигранты коренных национальностей этого региона отдают небольшим городским поселениям и особенно селам, объясняется не только желанием сэкономить время на дорогу, но еще и преимущественной однородностью национального состава жителей в них (в отличие от крупных городов). Работа в поселениях с привычной национальной средой позволяет сельским жителям, например узбекам, использовать не только в быту, но и на производстве родной язык.

Понятно, что по мере углубления общих социальных сдвигов такого рода предпочтения будут в значительной степени сглаживаться. Однако сейчас, как показывает практика, внимательное отношение к ним дает положительные результаты. Так, учет особенностей маятниковой подвижности сельских жителей коренных национальностей Средней Азии послужил одним из оснований для принятия местными органами власти решения о переносе некоторых промышленных предприятий из столичных и областных городов в сельскую местность — в районные и межколхозные центры, а также на центральные усадьбы колхозов и совхозов. Эти мероприятия обеспечивают более рациональное использование трудовых ресурсов села, создают благоприятные условия для профессиональной ориентации и профессионального обучения сельской молодежи. По оценкам социолога Д. И. Зюзина, доля лиц коренных национальностей Средней Азии, занятых в промышленности, составляет в городе 36%, а в сельской местности почти вдвое больше — 67,4%<sup>6</sup>.

Важное практическое значение могут иметь исследования влияния этнокультурных и этносоциальных факторов на особенности роли и функций поселений-местных (локальных) центров в разных историко-культурных районах страны.

Этнические факторы способны определять особенности даже производственных функций поселений-локальных центров. Например, исследования, проведенные в Нечерноземной зоне РСФСР, показали, что в этом регионе нецелесообразно размещать в районных центрах крупные промышленные предприятия, не связанные с переработкой сельскохозяйственной продукции, поскольку это еще более усилило бы миграционный отток сельского населения<sup>7</sup>. Местные центры здесь должны иметь преимущественно агропромышленные функции. В то же время сложившаяся в Средней Азии этнодемографическая ситуация позволяет локальным центрам выполнять индустриально-промышленные функции. Как уже отмечалось, размещение в таких поселениях промышленных предприятий не противоречит интересам населения и полностью отвечает потребностям производства.

Еще большим может оказаться влияние этнических факторов на социокультурные функции поселений. Весьма перспективны исследования роли и функций поселений-местных центров в распространении на селе норм городской культуры.

В социологии и социальной географии давно известен процесс, получивший название «каскадной диффузии новшеств»<sup>8</sup>. Сущность этого процесса заключается в том, что новые нормы культуры распространяются как бы по ступенькам, от крупного города к среднему, от среднего к малому и так вплоть до мельчайших деревушек сельской глубинки. Нам представляется, что в тех историко-культурных районах, где пока еще не получили широкого распространения прямые контакты сельских жителей с крупными городами и сравнительно узок ареал межпоселенных связей, роль поселений-местных центров наиболее значительна. Чем гуще сеть таких поселений, тем, вероятно, быстрее распространяются нормы городской культуры.

Требуют изучения функции и роль поселений-местных центров в процессах территориального перераспределения населения. Роль таких поселений должна быть особенно велика в тех районах, где под влиянием комплекса факторов, в том числе этнокультурных, получила распространение особая форма миграции, которую В. В. Покшишевский называет «ползучей» или «поэтапной»<sup>9</sup>. Она осуществляется путем посте-

<sup>6</sup> Зюзин Д. И. Причины низкой мобильности коренного населения республик Средней Азии. — Социол. исслед., 1983, № 1, с. 113.

<sup>7</sup> Култышева Г. А. Социально-демографическое развитие малых городов как районаоорганизующих центров (в условиях Нечерноземной зоны РСФСР). Автореф. дис. на соиск. уч. ст. канд. экон. наук. М.: МГУ, 1984.

<sup>8</sup> Хаггетт П. География: Синтез современных знаний. М.: Прогресс, 1979.

<sup>9</sup> Покшишевский В. В. Картографирование миграций и его этнические аспекты. — В кн.: Проблемы этнической географии и картографии. М.: Наука, 1978, с. 89.

пенного перемещения жителей из сельских поселений в соседний рабочий поселок или в малый город — локальный центр, а из него, обычно после приобретения городской профессии и общей адаптации к городскому образу жизни, — в более крупный город.

Вероятно, наибольший интерес для этнографов должны представлять вопросы, связанные с изучением роли и функций локальных центров в интеграции этнических общностей. Например, в Хакасской автономной области сформировался сравнительно обособленный ареал расселения хакасов в границах Аскизского района и непосредственно прилегающих к нему небольших участков территории двух соседних районов: Таштыпского и Бейского. Только здесь хакасы составляют большинство населения, живут в преимущественно однородных по национальному составу населенных пунктах и в наибольшей мере сохраняют свои этнокультурные традиции. Хакасы — сельские жители соседних с Аскизом районов часто предпочитают использовать предприятия и учреждения культурно-бытового обслуживания не собственного районного центра, а с. Аскиз. Между тем в Бейском и Таштыпском районах имеются города (Саяногорск, Абаза), предоставляющие сельским жителям значительно больший выбор мест приложения труда и учреждений обслуживания, чем с. Аскиз. Пока причины привлекательности Аскиза недостаточно ясны. Это в свою очередь затрудняет разработку предложений, направленных на усиление его интегративных функций. Практическая актуальность таких мероприятий не вызывает сомнений. Прочные внутриэтнические связи способствуют формированию своеобразной демографической ситуации. На указанной территории выше, чем в других районах автономной области, показатели естественного воспроизводства населения, что благоприятно сказывается на балансе трудовых ресурсов, в которых Хакасия испытывает острый дефицит. Следовательно развитие Аскиза как центра локальной системы расселения способствовало бы не только более полному удовлетворению потребностей местных жителей, но и решению экономических задач региона. Аналогичные мероприятия были бы оправданы и во многих других районах страны, например, в Каракалпакской АССР. Здесь, так же как и в Хакасии, сельские жители основной национальности — каракалпаки составляют большинство населения лишь в некоторых административных районах, в первую очередь в Чимбайском и на прилегающих к нему территориях. Поэтому Чимбай вполне мог бы претендовать на роль межрайонного центра.

Видимо, требуются специальные исследования и обсуждения вопроса об интегративных функциях систем расселения для сравнительно обособленных этнических ареалов, не имеющих четко очерченных административных границ, например, для территорий нескольких соседних районов или сельских советов. Думается, в этих условиях формирование систем расселения, прежде всего развитие их центров, может явиться одним из важнейших факторов сохранения целостности небольших этнических общностей.

В изучении системообразующих функций поселений существенное значение имеют историко-этнографические исследования. Дело в том, что статус поселений-центров исторически весьма устойчив. Достаточно сказать, что многие современные районные центры в старообжитых районах Средней Азии и в прошлом выделялись по своему статусу среди основной массы сельских поселений. В Литовской ССР подавляющее большинство существующих районных и микрорайонных (кустовых) центров уже к началу XX в. сформировались как локальные центры сельского расселения<sup>10</sup>. Аналогичную картину выявили Е. П. Бусыгин и Н. В. Зорин на материалах Среднего Поволжья<sup>11</sup>.

О. А. Сухарева и Н. О. Турсунов выделили несколько типов сельских поселений Средней Азии, выполнявших в конце XIX — начале

<sup>10</sup> Шешельгис К. К. Опыт реализации единой системы расселения в Литовской ССР. — В кн.: Проблемы расселения в СССР. М.: Статистика, 1980, с. 160.

<sup>11</sup> Бусыгин Е. П., Зорин Н. В. Изменение функций сельских поселений на примере с. Тюлячи. — Географический сборник, № 1, Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1968.

XX в. функции локальных центров. Это торговые поселения — центры сравнительно больших сельских округ; поселения-крепости (кала), утратившие к указанному времени свои оборонительные функции, но сохранившие роль ремесленно-торговых центров для прилегающих сел; поселения — конфессиональные центры, административные центры и др.<sup>12</sup> Характерно, что все отмеченные авторами поселения и в настоящее время являются наиболее вероятными претендентами на роль центров местных систем расселения. Таким образом, историко-этнографические исследования помогают проектированию современных и перспективных систем расселения.

Включение сельских поселений в системы расселения не означает, что отдельный населенный пункт полностью утрачивает одну из важнейших своих функций — удовлетворение бытовых и культурных потребностей жителей. Основную «ответственность» за реализацию этой функции несет социальная инфраструктура населенного пункта (предприятия и учреждения обслуживания, внутрипоселковые дороги и транспорт, жилища).

Отдельные компоненты социальной инфраструктуры, например жилища, давно и плодотворно изучаются этнографами, а вот система общественного культурно-бытового обслуживания пока еще не стала предметом этнографических исследований. Между тем практическая потребность в изучении этой сферы жизнедеятельности сельского населения чрезвычайно велика.

Действующие нормативы организации стационарного культурно-бытового обслуживания регионально не дифференцированы. Предполагается, что во всех районах страны села равной величины должны иметь одинаковый комплекс учреждений обслуживания. Такая стандартизация не учитывает исторически сложившихся особенностей образа жизни, различий в культурно-бытовых потребностях разных национальных и этнографических групп сельского населения. Излишняя стандартизация влечет за собой нерациональное использование материальных ресурсов, выделяемых на развитие сферы обслуживания на селе. В одних районах страны строятся учреждения обслуживания, которые затем долгие годы не используются местным населением, в то время как в других районах именно этих учреждений не хватает. Поэтому сейчас ставится задача разработки региональных нормативов развития социальной инфраструктуры поселений, в том числе учреждений культурно-бытового обслуживания.

В решении этой задачи важную роль могут сыграть этнографические исследования. Прежде всего необходимо выявить факторы, определяющие этнические особенности культурно-бытового обслуживания на селе. Это могут быть этнокультурные традиции, этнические особенности социальной и демографической структуры населения, особенности территориальной подвижности и др.

Так, этнические особенности семейных отношений, структуры семьи иногда находят отражение в различии соотношений внутрисемейной и общественной форм организации быта. Этнические различия в возрастной структуре обусловливают разную потребность в организации специализированных видов обслуживания молодежи. Неодинаковое отношение к территориальной подвижности может влиять на соотношение организаций обслуживания по месту жительства и за пределами поселений.

Определение сфер проявления этнических особенностей в сельском быту также представляет важную научную и практическую проблему. Принято считать, что по мере индустриализации и урбанизации села сельский быт стандартизируется, поэтому влияние на него этнических факторов ослабевает. Эта точка зрения справедлива лишь отчасти. Те же общие социально-экономические процессы создают предпосылки для

<sup>12</sup> Сухарева О. А., Турсунов Н. О. Из истории городских и сельских поселений Средней Азии второй половины XIX — начала XX в.— В кн.: Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1982, с. 10—48.

более полного проявления региональных, национальных, социально-групповых и индивидуальных особенностей в быту. Например, повышение технической вооруженности сельского хозяйства, совершенствование режима труда позволили увеличить бюджет свободного времени сельских тружеников. Реальной стала задача организации их отдыха. А в этой сфере жизни диапазон проявлений этнокультурных особенностей может быть чрезвычайно широк.

Вероятно, во всех сферах быта этнические и историко-культурные особенности могут обусловить различия форм реализации сходных функций. Например, на севере Европейской части СССР, в Сибири и некоторых других районах страны сельские жители, как показывают социологические опросы, преимущественно не испытывают потребности в использовании общепоселковых бань, предпочитая иметь баню на своем приусадебном участке. В то же время у сельских жителей коренных национальностей Средней Азии, Азербайджана и некоторых других регионов сохраняется традиция посещения общественных бань.

Однотипные учреждения обслуживания могут использоваться для разных целей. Так, предприятия общественного питания в одних районах являются преимущественно составной частью организации производственного быта, в других — еще и местом проведения досуга. Первая из этих функций преобладает в районах Центральной России, где сельские жители пользуются столовыми на производственных участках и преимущественно в обеденный перерыв, вторая характерна для Молдавии, Западной Украины, Прибалтики, Средней Азии и ряда других регионов.

При сходстве целей использования однотипных учреждений обслуживания потребность в них может быть неодинаковой. Так, в селах Прибалтики, европейской части РСФСР и многих других регионов страны весьма популярны предприятия химчистки одежды, тогда как в кишлаках Средней Азии к их услугам прибегают пока сравнительно мало.

Различная потребность в одних и тех же учреждениях обслуживания может проявляться в неодинаковой частоте, периодичности их использования. Знание сложившихся у разных социальных, демографических и этнических групп сельского населения стандартов посещения различных учреждений обслуживания особенно важно в практическом отношении. Показатель средней частоты посещений учитывается при определении состава учреждений обслуживания в различных звеньях системы расселения. На нижних ее этажах — в селах — размещаются учреждения обслуживания повседневного спроса, в центрах местных систем расселения — еженедельного и ежемесячного, в центрах более высокого ранга — эпизодического спроса (используемые реже одного раза в месяц).

Существующие строительные нормы и правила не учитывают региональные различия в периодичности использования учреждений обслуживания. Например, клуб во всех районах страны относится к комплексу учреждений еженедельного пользования, прачечная — ежемесячного, кафе и бар — эпизодического. Однако наблюдения показывают, что частота использования однотипных учреждений обслуживания может существенно варьировать в разных историко-культурных районах. Следовательно, одни и те же учреждения могут включаться в разные комплексы обслуживания (повседневные, периодические, эпизодические). Такой вывод, если он подтвердится результатами специальных исследований, будет означать необходимость разработки региональных нормативов развития не только отдельных учреждений, но и всей системы культурно-бытового обслуживания.

Область практического применения исследований этнических особенностей организации социальной инфраструктуры села чрезвычайно широка. Этнографическая информация может быть использована для выбора наиболее рациональных типов зданий культурно-бытового назначения (проектировать баню как общепоселковое сооружение или как надворную постройку, а, возможно, одновременно в обеих формах); для оптимизации размещения учреждений обслуживания (столовые размещать на производственном участке или в центре поселка, в каждом

населенном пункте либо только на центральных усадьбах, или только в кустовых центрах); для определения очередности развития различных видов обслуживания (в одних историко-культурных районах организация службы химчистки и прачечных может входить в число первоочередных задач, в других развитие этих же видов обслуживания целесообразно отложить на определенное время, а высвободившиеся средства использовать на улучшение качества тех видов обслуживания, потребность в которых уже сложилась).

Развитие социальной инфраструктуры сельских поселений планируется на сравнительно отдаленную перспективу (на 20—25 лет). Поэтому важно определить направления эволюции традиционно-бытовой культуры. В этнографии накоплен определенный опыт в изучении динамики традиционной культуры. Особого внимания заслуживают исследования, позволяющие точно определить время, необходимое для распространения культурно-бытовых инноваций, их ареалы, а также факторы, обусловливающие различия в культурной динамике. Практически важно определить социально-экономические и культурные последствия внедрения тех или иных инноваций в быт различных национальных групп сельского населения. Эти последствия не всегда бывают позитивными. Например, сравнительно недавно в азербайджанских селениях появились бани на приусадебных участках. В ряде случаев это было связано с закрытием общественных бань, что зачастую не соответствовало интересам сельских жителей. Кроме того, сооружение нового типа бань (индивидуальных) не всегда оправдано в экономическом и экологическом отношениях, поскольку расход воды в совокупности индивидуальных бань поселка выше, чем в одной общественной. Не случайно общественные бани исторически получили наибольшее распространение в районах, испытывавших, да и сейчас испытывающих нехватку водных ресурсов (Средняя Азия, Казахстан, Азербайджан и др.).

Ходные уровни развития материальной среды сельских поселений могут оказывать неодинаковое влияние на социальные и демографические процессы в разных историко-культурных районах страны. Например, отсутствие или слабое развитие некоторых элементов социальной инфраструктуры сельских поселений (жилья, детских учреждений и др.) в РСФСР усиливают миграцию сельских жителей, а в Средней Азии в определенной мере сдерживают ее. Проведенные в Узбекистане социологические исследования показывают, что низкая обеспеченность жильем приводит к увеличению числа больших неразделенных семей, живущих в одном доме и ведущих совместное хозяйство. Члены таких семей, как правило, менее других склонны к миграции. Отсутствие детских садов также ведет к укреплению традиционных семейно-родственных отношений и тем самым сдерживает мобильность населения.

Видимо, нет необходимости доказывать, что этнографическое изучение современных процессов целенаправленного развития сельских поселений имеет большое значение для практики переустройства сел. Однако реальный вклад этнографических исследований в решение этой важной народнохозяйственной и социальной задачи пока недостаточен.

Прежде всего мало этнографических работ, посвященных изучению сельских поселений, особенно современных. Теоретико-методические основы таких исследований развиваются медленнее, чем в смежных областях знания, изучающих тот же объект. Вышедшая в начале 50-х годов статья М. Н. Витова и сегодня, пожалуй, является единственной работой, рассматривающей принципы изучения и классификации сельских поселений<sup>13</sup>.

Этнографы, разработавшие детальные методики исследования жилища, значительно меньше внимания уделяют методике исследования поселений и практически не изучают системы расселения в целом.

В статье, обобщающей опыт этнографических исследований сельских поселений в СССР, Т. В. Станюкович отмечает, что «при описании и

<sup>13</sup> Витов М. Н. О классификации поселений.—Сов. этнография, 1953, № 3.

классификации поселений внимание исследователей сосредоточено на особенностях планировки селений, размещении улиц и т. д.»<sup>14</sup>. Таким образом, в центре внимания этнографов находятся морфологические характеристики поселений, их формы. Функции же поселений изучаются недостаточно, а знание именно этого аспекта, как уже отмечалось, особенно важно для современной практики переустройства сел.

Основным предметом этнографического изучения сельских поселений, как правило, является их материальная среда. Значительно слабее изучается социальный субъект поселений — человеческая общность. Такой подход естественен для археологии: он вытекает из основ самой археологической науки. Этнографы же, участвующие в полевых исследованиях, имеют возможность изучать не только материальные условия жизни людей, но и их реальное поведение, потребности, а также достаточно распространенные случаи противоречий между потребностями населения и возможностью их удовлетворения в определенном типе поселений или системе расселения. Устранение этих противоречий — одна из важнейших задач переустройства сел. Этнографы могли бы способствовать ее решению, определяя особенности отношения различных национальных групп сельского населения к сложившейся среде обитания.

Мы не ставили перед собой задачу всесторонне проанализировать современное состояние этнографических исследований сельских поселений, а при беглом обзоре этого вопроса велика вероятность спорных выводов. Однако, думается, не вызовет возражений специалистов вывод о том, что в таких сочетаниях явлений, как: единичное поселение — системы расселения, формы поселений — их функции, материальная среда — социальный субъект населенного пункта, правые части значительно менее изучены, чем левые.

Сравнительно недавно такая ситуация была характерна для всего комплекса наук, изучающих поселения. Раньше других к исследованию процессов функционирования и развития поселений в системах расселения подошла география, ее примеру последовала архитектурно-градостроительная наука. Аналогичные изменения в подходе к изучению сельских поселений могут, как нам кажется, произойти и в этнографии. Такая тенденция обусловлена общим для современной науки процессом упрочения системных принципов в исследованиях сложных многомерных явлений.

В статье затронуты далеко не все аспекты заявленной в ее названии темы. Объясняется это не только ограниченностью объема журнальной публикации, но и желанием сосредоточить внимание на сравнительно малоисследованных вопросах, связанных с такими новыми для современного советского села явлениями, как мятниковая миграция, расширение несельскохозяйственных функций сельских поселений, становление культурно-бытового обслуживания.

Названные явления получили широкое распространение в сельской местности не более 20 лет назад, но несмотря на это в ряде районов страны уже обнаруживаются этноспецифические черты в их развитии. Этот факт представляет существенный научный интерес, поскольку свидетельствует о широком диапазоне проявления этнокультурных и этносоциальных особенностей в жизни современного села. Не менее важен он и для практики переустройства сел. Ведь распространение мятниковой миграции, расширение функций сельских поселений и развитие их социальной инфраструктуры являются важнейшими компонентами формирования систем расселения. Поскольку на эти процессы оказывают влияние этнические факторы, практика планирования и проектирования систем расселения не может их игнорировать. Вместе с тем пока планирующие и проектирующие организации не располагают достаточной информацией, позволяющей принимать соответствующие решения о

<sup>14</sup> Станюкович Т. В. Поселение и жилище.— В кн.: Современные этнические процессы в СССР. М.: Наука, 1977, с. 163.

форме и мере учета этих факторов. Поэтому нам представляется, что важнейшей предпосылкой повышения практической отдачи этнографических исследований сельских поселений должно стать накопление фактических знаний не только о традиционных, но и о новых сторонах жизни советского села. Вероятно, следующим шагом в этом направлении могло бы стать участие этнографов в разработке на типологической основе общих принципов целенаправленного развития сельских поселений применительно к условиям этнических территорий различного таксономического уровня, к стадиям развития межнациональных отношений и других этнических процессов. Такая работа, как нам кажется, могла бы способствовать и решению собственно этнографических задач, стимулировала бы развитие теории современных этнокультурных и этносоциальных процессов.

**Ю. И. Юдин**

### **ФАНТАСТИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ РУССКОЙ БЫТОВОЙ СКАЗКИ**

Происхождение отдельных тематических групп бытовых сказок в русской фольклористике редко было предметом специального изучения. В этом отношении посчастливилось лишь одной разновидности бытовых сюжетов, так называемым сказкам о судьбе. Выяснению их истоков посвящены в значительной своей части крупные, широко известные работы А. А. Потебни и А. Н. Веселовского<sup>1</sup>, а также монография А. И. Сонни «Горе и Доля в народной сказке» (Киев, 1906). Менее значительные труды на ту же тему так или иначе соотносятся с наблюдениями и выводами, полно и последовательно представленными в исследованиях названных авторов.

Проблема происхождения бытовых сказок зачастую вообще не осознавалась как научная. Этот вид сказки сплошь и рядом воспринимался как реалистический<sup>2</sup>, отсюда следовало, что его коллизии почерпнуты из непосредственных жизненных впечатлений. В свете современных достижений сказковедения подобные представления выглядят чрезвычайно наивными. Сказка питается традицией, история которой насчитывает даже не столетия, а тысячелетия. Это относится и к русским сказкам о Горе и Доле, о которых идет речь в настоящей статье. Мы ограничиваемся по преимуществу русской сказкой не по каким-то принципиальным соображениям, окончательные выводы при изучении сказки могут быть получены лишь при сопоставлении сказочных сюжетов в международном масштабе. Но прежде чем сопоставлять сказочный материал в таком плане, следует досконально изучить его в национальных границах, чтобы ясно представлять себе, что с чем и каким образом мы будем в дальнейшем сравнивать.

В статье рассматриваются сказочные типы 735 (Две доли) и 735А (Горе (Нужда)) по указателю сюжетов восточнославянской сказки<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Потебня А. А. О Доле и сродных с нею существах.— Древности. Труды Московского археологического о-ва. Т. I. М., 1865—1867, с. 153—196; Веселовский А. Н. Судьба-Доля в народных представлениях славян (гл. XIII работы: «Разыскания в области русского духовного стиха»).— Сборник отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1889, т. XLVI, с. 173—260; *его же*. К развитию народных представлений о Доле (гл. XXIII той же работы).— Там же, Т. LII, № 6, в. 6. СПб., 1891, с. 167—183; *его же*. Несколько новых данных к народным представлениям о Доле.— Этнографическое обозрение, 1891, кн. IX, с. 20—28.

<sup>2</sup> Бытовые сказки рассматриваются как «реалистические сказки», например, в учебнике Ю. М. Соколова. См.: Ю. М. Соколов. Русский фольклор. М., 1941, с. 335—342.

<sup>3</sup> Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка/Составители Бараг Л. Г., Березовский И. П., Кабашников К. П., Новиков Н. В. Л.: Наука, 1979, (Далее Ук.).

Необходимость повторного обращения к этим сказкам объясняется тем, что до сих пор далеко не все существенные стороны сюжетов, мотивов и отдельных образов попали в поле зрения исследователей. Сопоставление их даст возможность по-иному, нежели в предшествующих работах, осветить вопрос об истоках сказочной фантастики.

Горе и Доля А. А. Потебня представлял древними персонажами славянской мифологии. А. Н. Веселовский рассматривал их как образцы представления, возникшие на путях эволюции идеи врожденной судьбы, берущей начало в родовом культе предков. И наконец, А. И. Сонни считал эти образы заимствованными, вошедшими в восточнославянский фольклор из сфер иной национальной культуры.

Ограничиваюсь почти исключительно материалами русской сказки, выделим тот комплекс отличительных черт, который составляет специфику сказочных образов. Как неоднократно отмечалось, Горе и Доля (их могут называть также Участью, Счастьем, а Горе — Нуждой и т. п.) представляют собой автономные, обычно человекоподобные существа, наделенные волей, самодеятельные и активные. Человек встречается со своей Долей, требует от нее помочи, бьет ее и т. п. Горе живет вместе с человеком, разговаривает с ним, вмешивается в его дела и проч. Встречается Горе человеку на дороге и пристает к нему<sup>4</sup>, поселяется в его доме незамеченным (Аф., примеч. 574). Для того чтобы перевести добро, Нужда должна проникнуть внутрь того предмета, который представляется ценным его обладателю. Об этом недвусмысленно говорится в варианте из сборника Н. Е. Ончукова (Онч. 249): «Пожалел Степан Ивана и пошел домой; Иван хлоп ему в ноги: «Прости меня грешного, я выкопал нужду, хотел на тебя напустить, а она ко мне пришла». — Да, значит, она у тебя везде забралась?» — Да везде и в скота, и в дом, и в деньги, за печку и за ту села; что поделать? — Иван вынял киску денёг, высыпал и говорит: «Деньги мои, а кошелёк пустой твой будет, хоть пустой, да не с нуждой». Нужда выскочила из-за печки, заскочила в кошелек и кричит: «Я и здесь есть! Я и здесь!» Поэтому Горе не случайно поселяется в доме мужика и побуждает его пропивать добро (Аф. 303, Тамб. 23). Эта форма разорения более поздняя и «реалистически» приближенная к быту. Но и здесь характерно не то, что мужик не может ничего противопоставить настойчивости, с которой Горе каждый день зовет его в кабак (эта податливость мужика в сказке не мотивирована и с точки зрения реалистического восприятия не оправдана), а именно то, что оно засело в его доме и истощает богатство. Оно делает это и тогда, когда о его существовании не догадываются (Аф., примеч. 574). А. И. Сонни считал связь Горя с печью случайной и упрекал А. А. Потебню и А. Н. Веселовского в том, что они придают ей значение, опираясь всего лишь на один сказочный случай (Аф., примеч. 574)<sup>5</sup>. Однако ончуковский вариант, опубликованный после выхода споренных А. И. Сонни работ, подтверждает, что эта связь имеет некий смысл и специально подчеркивается. Далее, Горе можно уловить в какой-то замкнутый объем. Так мужик заманивает Нужду в карман и перевязывает карман ниткой, заколачивает в гробик, заманивает в кошелек (Онч. 249); запирает в сундук (Аф. 304); оставляет в земляной яме и заваливает ее камнем; забивает клиньями во втулке колеса (Аф. 303); завязывает в корчаге жениным сарафаном (Аф., примеч. 574); сажает в кобылью голову (Эрл. 21); забивает в ступице и завязывает в сумке (Тамб. 23); заколачивает в гробу (Леон. 67)<sup>6</sup>. После этого Горе зарывают в землю

<sup>4</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах. М., 1957, № 303 (далее Аф.); Ончуков Н. Е. Северные сказки.—Записки Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1909, т. XXXIII, № 249 (далее Онч.); Эрленвейн А. А. Народные сказки, собранные сельскими учителями. М., 1963, № 21 (далее Эрл.); Сказки и предания Северного края. Запись, вступительная статья и комментарии И. В. Карнауховой. М.—Л., 1934, № 67 (далее Карн.); Тамбовский фольклор. Тамбов, 1941, № 23 (далее Тамб.). Здесь и далее дана не сводка вариантов, а наиболее характерные примеры.

<sup>5</sup> Сонни А. И. Горе и Доля в народной сказке. Киев, 1906, с. 33—34.

<sup>6</sup> Леонтьев Н. П. Печорский фольклор. Архангельск, 1939 (далее Леон.).

или толят; завязанное в сумке несут в лес и вешают на дубу (Тамб. 23). Соответственно Горе может по своему усмотрению уменьшаться в размерах и проникать в столь малые вместилища («я хоть в какую щель забьюсь», — Аф. 303). Для того чтобы человек не мог уйти от него, Горе прыгает ему на спину, на плечи, садится на шею (Аф. 303, Онч. 249, Эрл. 21, Леон. 67, Тамб. 23). Горе бывает невидимо и человек лишь слышит его голос («А я живу невидимкою», — Аф.; примеч. 574).

Свою Долю бедняк находит у ручья, спящей под березою (Шаст., с. 157)<sup>7</sup>. Она спит под кустом (Аф. 304); в чистом поле под березою, в тесовой кровати, на перине, под собольим одеялом (Карн. 37). Доля в «липовом кусте играет в дудку» (Госп. 21)<sup>8</sup>, «у моря лежит под калужиной» (Госп. 22, калужина — пень, корень, сук). Наконец, Участь в виде молодой женщины пирует где-то далеко в богатом трехэтажном доме с любовником (Сок. 54)<sup>9</sup>. Во всех этих случаях Доля похожа на человека: она выглядит, как мужик (Аф. 304, Шаст., с. 157), женщина (Сок. 54, Карн. 37); Доля может также иметь зооморфный вид. Так, в сказке М. М. Коргуева Счастье бедного брата находится далеко в неожженом дремучем лесу, в дупле самого толстого из девяти дубов, в ящике. Этот ящик нельзя открывать по дороге: в нем сидит живая уточка, которая и есть Счастье бедняка (Корг. 9)<sup>10</sup>; в другом варианте дуб стоит у озера и уточка сидит в дупле, яичка нет (Корг. 20). Поскольку во втором варианте изложение событий в этой части более схематичное, первый вариант может считаться для сказочника исходным. Доля богатого обычно трудится на него. Внешне она представляется человекоподобным существом. У М. М. Коргуева (Корг. 9) она так похожа на богатого, что бедняк принимает ее за своего брата. Чтобы заставить Долю служить себе, бедняк отыскивает и бьет ее (Аф. 304, Сок. 54, Карн. 37, Госп. 22, Шаст., с. 157). По отношению к бедняку Доля выступает дарителем. Она дает ему курочку, несущую золотые яйца (Сок. 54), скатерь-самобранку, чудесный кошелек, сумку с Недоумками-работниками и т. п. (Карн. 37, Госп. 22), совет (Аф. 304, Госп. 21, прилож. II, с. 597), кошелек с заряженным пятаком (Шаст., с. 157). В сказках М. М. Коргуева Доля и ее возможный подарок сливаются в один образ чудесной уточки, которая приносит власть и богатство, дар прозорливости тому, кто ее съест.

Горе и Доля не олицетворяют собой судьбу как таковую, если под судьбой понимать предопределение будущее, изменить которое человек бессилен. Доля может помочь бедняку выбраться из нужды, но она ленива, ничего не делает, чтобы отвести от него беду. Тогда мужик жестоко наказывает свою Долю, и она вынуждена помогать ему. Точно так же, перехитив Горе, можно избавиться от него, что и делает бедняк. С другой стороны, благодетельная или вредоносная роль Доли и Горя не закреплена за ними твердо и неизменно: Доля (Счастье) своим бездействием доводит до нужды; Горе, напротив разорив бедняка, решает помочь ему разбогатеть, чтобы снова проживать в кабаке дарованное богатство. Оно указывает на клад в поле (Аф. 303). Следовательно, роли, которые играют в сказке Доля и Горе, до известного предела совпадают. Это позволяет предполагать, что образы могут иметь общие истоки. Рассмотрим сходство образов под этим углом зрения.

Прежде всего обращает на себя внимание соотнесенность Горя и Доли с традиционными образами волшебной сказки. Не разграничивая сказки бытовые и волшебные, на это обратил пристальное внимание А. И. Сонни. Он, в частности, указывал на то, что в сказках, контамированных, присоединяющих волшебный сюжет к бытовому началу «Доля дарит бедняку какой-нибудь волшебный предмет, от которого он

<sup>7</sup> Шастина Е. И. Сказки и сказочники Лены-реки. Иркутск, 1975.

<sup>8</sup> Сказки Филиппа Павловича Господарева. Запись текста, вступительная статья и примечания Н. В. Новикова. Петрозаводск, 1941 (далее Госп.), Приложения II. Там же. Варианты без нумерации указаны по начальной странице (далее Госп. приложения II).

<sup>9</sup> Соколовы Б. М. и Ю. М. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915 (далее Сок.).

<sup>10</sup> Сказки М. М. Коргуева. Записи, вступительная статья и комментарии Нечаева А. Н. Кн. 1, 2. Петрозаводск, 1939 (далее Корг.).

чудесным образом богатеет»<sup>11</sup>. Речь идет, следовательно, о волшебном средстве или помощнике. В русских сказках это те дары Доли, о которых говорилось выше. Дарителями и волшебными помощниками одновременно в волшебной сказке могут выступать животные. «Благодарные животные вступают в сказку как дарители и, предоставивая себя в распоряжение героя или дав ему формулу вызова их, в дальнейшем действуют как помощники»<sup>12</sup>. В этой связи интересна отмеченная А. И. Сонни особенность украинских народных рассказов и сказок: Доля в них часто является в виде животного (мышь, утка, гадюка, кошка, щенок, и т. п.)<sup>13</sup>. Встречается (хотя и редко) Доля — животное и в русских сказках подобно упоминавшейся уточке в вариантах М. М. Коргуева.

Что касается Горя, то А. И. Сонни отмечает общность мотивов поимки и удержания в каком-то замкнутом объеме духа в волшебной сказке и Горя в бытовой. «В малорусских вариантах,— пишет он,— Злыдней засаживают в „боклаг“ или бочку. Таким же образом в арабской сказке про рыбака и духа (из сборника „1001 ночь“) злой дух заключен в небольшой медный сосуд; а в немецкой сказке у Гrimmов он заперт в бутылочке»<sup>14</sup>. Сказанное здесь о сказках других народов может быть повторено и по отношению к сказке русской. Правда, заключение злого духа в бутылку и т. п. не характерно для русской волшебной сказки, но в сказках легендарных мы встречаем, например, мотив ловли солдатом чертей в ранец, суму (Ук. 330В) и т. п. В одном из вариантов сказки о Горе мужик ловит Нужду именно в бутылку<sup>15</sup>. В сказках о животных подобный мотив встречается, например, в сюжете «Старая хлеб-соль забывается» (Ук. 155): мужик прячет в мешок волка или медведя, укрывая их от охотников. Когда те вылезают и начинают угрожать спасителю, лиса хитростью заставляет их снова залезть в мешок, помогая мужику расправиться с ними. Сопоставление с анималистической сказкой тем интереснее, что в ней нет еще другого характерного для волшебной и бытовой сказки элемента: уменьшения пойманного (смерть, дух или Горе) в размерах, соответствующих месту будущего заключения, хотя намек на это уже имеется (Лиса притворно удивляется тому, как большой зверь мог залезть в маленький мешок, и глупое животное демонстрирует, как оно это сделало). Сравнение с анималистической сказкой не случайно. В западных вариантах «Unsaelde в немецком мейстерзанге, Беда в польской сказке у Балинского, Злыдни в Малорусских сказках попадают в плen благодаря ущемлению рук»<sup>16</sup> подобно сказочным медведю, волку или черту (Ук. 38, 151, 1159). «Упомянутые злые духи,— пишет далее А. М. Сонни,— попадают в столь малые сосуды благодаря своей способности сокращать свой объем до минимальных размеров. Этим уменьшением они хвастаются и готовы при случае его показать. Это самое качество приписывается и демону несчастья»<sup>17</sup>. Если в волшебной сказке могут уменьшаться в объеме вредносные персонажи, то тем же свойством наделены и опоэтизованные герои. Так, Финист ясный сокол прячется, обратившись перышком, в коробочку (Ук. 432); герой сказки бывает обращен в булавку (например, Аф. 138, 142, 232, 236), героя спасается от Яги в венике (например, Аф. 114) и т. п.

Исследователь указывает далее на общесказочный характер утопления пойманного «демона несчастья»<sup>18</sup>. Справедливо указывает он и на то, что мотив освобождения Горя завистником бедняка сопоставим с эпизодами волшебной сказки<sup>19</sup>. Здесь следует сказать также о том, что

<sup>11</sup> Сонни А. И. Указ. раб., с. 12.

<sup>12</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 138.

<sup>13</sup> Сонни А. И. Указ. раб., с. 9—11.

<sup>14</sup> Там же, с. 36:

<sup>15</sup> Сказки Куприянихи. Запись сказок, статья о творчестве Куприянихи и комментарии А. М. Новиковской и И. А. Оссовецкого. Воронеж, 1937 (далее Купр.).

<sup>16</sup> Сонни А. И. Указ. раб., с. 36.

<sup>17</sup> Там же, с. 37.

<sup>18</sup> Там же, с. 38.

<sup>19</sup> Там же, с. 41.

такое освобождение заключенного чудища (леший, медный лоб и т. п.) может иметь в волшебной сказке своим следствием помочь избавителю со стороны освобожденного (Ук. 502. Медный лоб). Столъ же близки в сказках о Горе и волшебных сюжетах мотивы насильтственного преследования человека сказочным существом, оседлавшим его плечи или шею. Так девица, спасенная солдатом из огня, обернувшись змеей, обвивает трижды его шею. «Вот делать нечего, не отбыть от ее, уж с ней и поехау. Переехау перелесок до жилá, и просит он у хóзяина чайку попить и пообедать. Вот про нево самовар зготовили и обед, что ему требовалось. Она с ним в одной чашке, с ним пьёт и есся», — говорит сказочник о приключениях своего героя (Сок. 140). Мы видим ту же общность мотивов, которую отмечали и выше. Нельзя согласиться с А. И. Сонни в том, что перед нами «не исконная его («демона несчастья» — Ю. Ю.) черта, а перенесенная; она изображает только одно его качество — его неотвязчивость»<sup>20</sup>.

После обширных и убедительных сопоставлений сказок о Горе и Доле с волшебными вызывают недоумение выводы А. И. Сонни в духе компаративизма: «Представление о личной, индивидуальной Доле выросло из римских верований, и образ Доли бодрствующей и Доли спящей основан на метафоре, свойственной латинскому языку»<sup>21</sup>. «...Рассказ “о пойманном и вновь освобожденном горе” по материальному содержанию своему не оригинален, а состоит почти весь из мотивов заимствованных...»<sup>22</sup> и далее «...Ядро рассказа ведет свое начало из античной древности и, быть может, основано на метафорическом выражении, свойственном греческому языку»<sup>23</sup>. Эти выводы, основанные на хорошем знании античного материала, привлекаемого к сравнению, и языков могли бы быть иными, владей автор так же свободно восточными языками и данными фольклора.

Между тем сходство рассматриваемых нами сказок с волшебными глубже, чем может показаться из сопоставлений А. И. Сонни. Им упущена по крайней мере одна, но очень важная черта. Чтобы истощить богатство, вызвать оскуднение, Горе должно забраться внутрь того предмета, который представляет собою ценность для мужика (в скот, в дом за печку, в деньги — Онч. 249). Это нужно, видимо, понимать как такое проникновение в предмет, которое дает возможность уничтожить его изнутри. Многочисленные параллели этой черте бытовой сказки мы найдем в соответствующих мотивах и образах сказок волшебных. Барин, например, съедает петуха, защитника старика и старухи, у которых он похитил чудесные жерновцы; петух кричит из утробы барина, мучит его (Ук. 715А). В бытовой сказке о злой жене болезнь — результат вселения беса в боярскую дочь (Аф. 433). Количество подобных примеров может быть умножено. Сходную картину видим мы и в сказках о Доле. Доля, правда, никогда не стремится проникнуть внутрь человека или ценнего для него предмета. К счастливой Доле можно приобщиться самому, если съесть чудесную курочку — подарок Доли (Сок. 54), или уточку, которая и есть самое Доля (Корг. 9, 20), или даже Долю в антропоморфном облике (Госп. Приложения II, с. 597). Последний случай может быть объяснен лишь из предыдущих. Собственно мотив чудесной птицы — общий как для сказок о Доле, так и для волшебных сказок типа Ук. 567 (Чудесная птица), с которыми бытовая сказка устойчиво и постоянно контаминируется. Следовательно, и Горе, и Доля действуют, проникая внутрь того предмета, на который направлен их интерес.

Если мы хотим понять истоки образов Горя и Доли то должны, по-видимому, обратиться к действительности. Отношения к действительности волшебной сказки к настоящему моменту выяснены, прежде всего благодаря исследованию В. Я. Проппа «Исторические корни волшебной

<sup>20</sup> Сонни А. И. Указ. раб., с. 36.

<sup>21</sup> Там же, с. 26.

<sup>22</sup> Там же, с. 42.

<sup>23</sup> Там же, с. 49.

сказки» (Л. 1946) <sup>24</sup>. Установлено, что волшебная сказка имеет истоком первобытно-родовые социальные институты, отношения и верования. Поскольку же образы Горя и Доли столь тесно связаны с волшебными сказочными персонажами как по своим функциям, так и по характерным для них атрибутам, мы имеем все основания при изучении генезиса этих образов обратиться к той же первобытной действительности.

В родовом обществе, судя по многочисленным пережиткам тотемизма, зафиксированным в этнографической литературе, мы сталкиваемся с верой в существа, могущие помочь или повредить человеку. Представления о них разнообразно отложились в волшебной и бытовой сказке. В атрибутах сказочных образов мы находим отражение приписываемых им свойств. Это тотемы — животные, позднее духи или же существа, принявшие антропоморфный облик. Выше говорилось о том, что Доля может выступать в роли дарителя-помощника, в виде животного. Эта роль Доли — волшебно-сказочная. Последнее подчеркивается в русских вариантах в отличие от украинских, где Доля — животное встречается в контамированных с волшебными сюжетах. Для выяснения истоков такого представления о Доле мы можем, следовательно, опереться на исследование истоков волшебной сказки. В ней животное-даритель, животное-помощник, как показывает В. Я. Пропп, в своих исходных, заимствованных сказкой и переработанных ею формах есть тотемное животное. «Не всегда герой хочет съесть животное. Можно показать, что рыба или другие животные, пощаженные и не съеденные Иваном, не что иное, как животные-предки, животные, которых нельзя есть и которые потому и помогают, что они тотемные предки» <sup>25</sup>. С другой стороны, представления о тотемном животном и культ его предполагают ритуальное вкушение тотема в определенный период и с магическими целями. В коргуевских вариантах Доля-уточка имеет во рту надпись: «Кто от этой уточки съест головушку — тот поступит на чарство, а кто съест потрохи — тому кошелек-самотряс и все будет на свете знать» (Корг. 9). Тот же мотив может быть и чисто волшебным, не переработанным бытовой сказкой и не связывающим чудесное животное с Долей (Тамб. 6; Курск, с. 76) <sup>26</sup>. Подобная надпись предполагает в коргуевских вариантах последующее съедение: дети бедняка съедают голову и потроха утки. Это один из характерных волшебных мотивов, соединенных в контамированном сюжете с бытовыми. О его истоках В. Я. Пропп пишет: «Мыслительная основа их (обряда и мифа — Ю. Ю.) доисторична. Она основана на том, что еда дает единосущие со съедаемым. Чтобы приобщиться к тотемному животному, стать им и тем самым вступить в тотемный род, нужно быть съеденным этим животным. Еда может быть пассивной или активной (ср. слепоту и невидимость). В приведенных случаях мы имеем пассивную еду, проглатыванье. Но мы знаем, что это общение могло совершаться через активную еду: во время обряда (инициации — Ю. Ю.) съедается тотемное животное. Мы не знаем, съедали ли посвящаемый, входящий в животное, кусочек того животного, которое его съело. В мифах... это происходит всегда» <sup>27</sup>. Приобщение к тотемному животному путем его поедания могло преследовать различные цели. Оно могло совершаться, например, для того, чтобы человек усвоил плодородие тотема, которое вызывалось накануне магическими обрядами. Из материалов Спенсера и Гиллена <sup>28</sup> видно, что магический обряд австралийцев, сообщающий плодородие тотему — длиннорогому жуку (интичиуму), завершается общим ритуальным вкушением личинок этого жука, которое дозволяется в это время единственный раз в году. Подобное приобщение человека к тому, что якобы им же вызывается в при-

<sup>24</sup> Пропп В. Я. Указ. раб. В работе рассматривается главным образом предыстория сказки. Существуют труды, где сказка сопоставляется также с явлениями исторической действительности.

<sup>25</sup> Пропп В. Я. Указ. раб., с. 138—139.

<sup>26</sup> Фольклор. Частушки, песни и сказки, записанные в Курской области/Под ред. Аристова В. и Павлова М. Курск, 1939 (далее Курск).

<sup>27</sup> Пропп В. Я. Указ. раб., с. 208.

<sup>28</sup> Spenser B., Gillen F. The Native Tribes of Central Australia. L., 1899.

роде путем магического воздействия на нее, характерно для обрядовой практики. Так, длительное воздействие на плодоносные силы земли в осенне-зимне-весенний период в аграрной магии дополняется обрядами перенимания силы плодородия от пробуждения природы самим человеком весной и летом (катание по земле, кумление на русальной неделе, обряды на Ивана Купала)<sup>29</sup>. Поедание тотема может приводить также к зачатию и последующему чудесному рождению<sup>30</sup>, что очень широко отражено волшебной сказкой (рождение от леща, которого съели царица, повариха, собака и три кобылы, трех богатырей и трех жеребят — Аф. 139 — и т. п.). Наконец, такое поедание может иметь результатом перенимание свойств тотема, уподобление ему. Это особенно наглядно проступает в даре всеведений, которым наделяет съеденная уточка в коргуевском варианте. Тотемное животное мыслятся, как известно, тесно связанным с потусторонним миром, миром мертвых, в котором находится источник человеческих знаний и умений, а позднее — и источник всяких богатств и благополучия. Представления о потустороннем мире могут в сказке выливаться в формы воображаемой страны изобилия. «Человек переносит в иной мир не только формы своей жизни, он переносит туда свои интересы и идеалы. В борьбе с природой он слаб, и то, что не удается здесь, может удастся там. Здесь важно отметить, что охотник на том свете продолжает свое производство. Там хранятся силы, дающие ему власть над природой, откуда их можно перенести в мир людей, этим можно добиться совершенного производства, стрел, не знающих промаха. Но позднее на том свете перестают производить и работать, там только потребляют, и волшебные средства, приносимые оттуда, обеспечивают вечное потребление»,<sup>31</sup> — пишет В. Я. Пропп. Потусторонний мир, в котором побывал посвящаемый, является источником магических способностей (всеведения, превращения в животных и т. п.), что широко отражено в сказке<sup>32</sup>. Доля-даритель, даритель-помощник приобщает человека к богатству и чудесным свойствам, которыми она властна распоряжаться. Дальнейший ее облик — облик животный, связанный с представлением о тотеме.

Вступление в тотемный род на правах взрослого его представителя происходит в ходе обряда посвящения. «В рамках тотемического мировоззрения приобщение может мыслиться только через тотем. Так возникают сложные представления о приобщении к тотему и связанная с этими представлениями обрядовая сторона»<sup>33</sup>, — пишет А. Ф. Анисимов. В тотемическом мировоззрении, как отмечает тот же автор, «связанность отношений людей друг к другу и к природе, характерная для ранних стадий общественного производства, отражается как связь крови, в форме представлений о групповом родстве людей с животными и растениями — тотемами общественных групп»<sup>34</sup>. В дальнейшем приобщение к роду может происходить в формах кровосмесления и т. п. На эту сторону дела обращает внимание А. Н. Веселовский, когда рассматривает пути индивидуального приобщения одного лица к другому или приобщения к роду через смешение, сосание крови и т. п. и затем ставит их в связь со сказочным поеданием животного, приносящего счастье<sup>35</sup>. А. Н. Веселовский не вводит явления к их первоначальным тотемическим истокам, но глубокое чувство историзма направляет его по пути, неизбежно ведущему к этим истокам, что и обнаруживается позднее в незаконченной работе под названием «Поэтика сюжетов», где поеда-

<sup>29</sup> См., например: Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963.

<sup>30</sup> Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения. — В кн.: Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976, с. 205—240.

<sup>31</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки, с. 269.

<sup>32</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки, гл. III; 23 — Хитрая наука, с. 88—91.

<sup>33</sup> Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М.—Л.: Наука, 1967, с. 64.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Веселовский А. Н. К развитию народных представлений о Доле; его же. Несколько новых данных к народным представлениям о Доле.

ние животного при партеногенезе возводится к тотемизму<sup>36</sup>, равно как и различные виды приобщения к роду через смешение крови, включение крови и т. п.<sup>37</sup>. К тому же источнику так или иначе направлены и общие выводы Веселовского о том, что «идея прирожденной судьбы развилаась впервые в отношениях рода, в связи с культом предков...»<sup>38</sup>

Тотем в ходе развития исторических представлений о нем включает не только благородительные для человека, но и вредоносные свойства. «Когда тотемизм существовал в виде живого культа, тотемы представлялись вообще вредоносными духами», к такому выводу пришел Д. К. Зеленин на основе анализа обширнейших сибирских материалов<sup>39</sup>. Как показывает его работа, тотемы считались причиной болезней: «Когда дух-тотем освободился от связаннысти его с внешнею оболочкою животного, когда тотем превратился в онгона, тогда он остался прежде всего демоном болезни»<sup>40</sup>. Древнейшей причиной болезни оказывается то, что «злой дух вселяется в тело больного и грызет его внутренности, выпивает кровь»<sup>41</sup>. Это относится и к антропоморфным духам. С сибирскими данными Д. К. Зеленин сопоставляет русские этнографические свидетельства. Подобные представления хорошо объясняют, почему Горе в варианте Н. Е. Ончукова забирается внутрь того предмета (скот, дом, деньги), в котором оно хочет произвести опустошение: тотем поедает изнутри. Горе должно неизменно засесть в доме; не случайно его местопребыванием оказывается печь, очаг как своеобразное средоточие семейных устоев и отношений. С печью связаны древнейшие представления о захороненном предке и рождении потомства<sup>42</sup>. В связи со связанным следует обратить внимание на отождествление Доли, Горя и всей совокупности сходных фольклорных персонажей с болезнью. На этом тождестве настаивает А. А. Потебня в главе «Доля и болезнь, смерть» упоминавшейся работы. Существенно, что А. А. Потебня указывает именно на тотемические черты в приемах излечения от болезней: перенесение болезни с помощью заговора на животное (собаку, кошку, птицу) или вынесение болезни «в замкнутом сосуде, или платье, или какой вещи больного», забрасывание ее или передача дереву и проч.<sup>43</sup> Сравнение с наблюдениями Д. К. Зеленина показывает, что во всем этом налицо сохранение обычной и устойчивой тотемической практики. Особенно близко подходит А. А. Потебня к сказке, когда замечает: «По германским поверьям, многие болезни происходят от эльбов... Jüdel — название эльба, который может быть и духом-хранителем»<sup>44</sup>. Тем не менее при заметном психологизме в трактовке фольклорно-этнографических явлений общий вывод А. А. Потебни в духе мифологической школы обедняет ценность отдельных наблюдений. «Все отступление о болезни и смерти,— пишет исследователь,— служит к тому, чтобы сделать вероятным, что как болезни, так и женские образы доли (как однородные с болезнями) имеют связь с богинею, которая из образа тучи стала олицетворением смерти»<sup>45</sup>.

Тотемический характер Горя, равно как и Доли, сказывается в том, что Горе, как и Доля, может выступать дарителем, о чем говорилось. С этим связана необходимость кормления Горя и наказания нерадивой Доли, в чем заметны рельефные черты былых тотемических воззрений. Они связаны с идеологическим явлением, которое Д. К. Зеленин считает «центральным и основным моментом сибирского тотемизма». Это «со-

<sup>36</sup> Веселовский А. Н. Поэтика сюжетов.— В кн.: Веселовский А. Н. Историческая поэтика, Л.: ГИХЛ, 1940, с. 533—539.

<sup>37</sup> Там же, с. 574—577, 580—582.

<sup>38</sup> Веселовский А. Н. К развитию народных представлений о Доле, с. 169.

<sup>39</sup> Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов.— Тр. Ин-та антропологии, археологии и этнографии АН СССР, XIV. Этнографическая серия, в. 3. М.— Л.: Изд-во АН СССР, 1936, с. 195.

<sup>40</sup> Там же, с. 199.

<sup>41</sup> Там же, с. 271.

<sup>42</sup> Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения, с. 216—225.

<sup>43</sup> Потебня А. А. Указ. раб., с. 178.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же, с. 185.

юзно-договорные отношения с животными-тотемами»<sup>46</sup>. Волшебные сказки о благодарных животных широко отразили это явление<sup>47</sup>. «Для таких именно отношений равенства между людьми и онгонами характерны наказания онгонов в случае нарушения ими договора-союза, когда онгона секут, сжигают, топчут, лишают кормления и т. п.»<sup>48</sup>. Все это как нельзя лучше объясняет сказочное наказание и исправление бедняком своей Доли: ее бьют, и она берется за исполнение своих обязанностей перед человеком. Сопоставление Горя с болезнью показывает, что и здесь заметны параллели с сибирским тотемическим культом онгонов. «Они, с одной стороны, причиняют людям болезни, а с другой — излечивают эти болезни, принимая их вновь на себя, так сказать возвращая их первоисточнику»<sup>49</sup>. Такие онгоны нужно кормить, выполняя соответствующие культовые обязанности, но от них же необходимо избавиться, удаляя их от себя, когда в них перешла болезнь. В сказке герой никогда ни в чем не отказывает Горю, требующему, чтобы он поил его в кабаке, кормил и т. п., разоряющему домашнее хозяйство. Хозяин даже развлекает Горе игрою в прятки (Аф. 303; Тамб. 23). «Люди нередко предоставляют онгонам украшения, а иногда и развлечения, напр. пляску»<sup>50</sup>, — пишет Д. К. Зеленин.

Если мы идем по верному пути, должны соответственно разъясниться и другие атрибуты Доли и Горя. Мужик загоняет Горе в какое-то замкнутое пространство, внутрь полого предмета и затем избавляется от него: выбрасывает, хоронит, топит, оставляет и т. п. Доля-уточка может помещаться в яичке, который нельзя открывать в пути. Здесь сказка воспроизводит один из существенных моментов тотемического культа: момент уловления и удержания тотема для того, чтобы, с одной стороны, воспользоваться его помощью (ср. с Долей), а с другой,— чтобы изолировать себя от его вредоносного действия (сказочное Горе). Рассмотрению этого вопроса посвящена большая часть капитального труда Д. К. Зеленина о сибирском тотемизме. «Центральным представлением о культе онгонов является идея о вселении духа в лекан — в искусственное сооружение... Лекан очень часто представляется именно своеобразною ловушкою и темницею для духа, местом заключения духа. Ниже мы увидим, что леканом часто служили действительные ловушки — мешки, дупла, узлы, футляры. Часто также мы встречаем соединение в одно целое обоих этих элементов: лекан-фигура завязывается в мешок, закупоривается в дупло, в герметический футляр. Кроме того, при лекане всегда имеется приманка для духа — вкусная пища для кормления демона: лекан всегда обмазывается жиром и т. п.»<sup>51</sup>. Причем дух-онгон связан по своему происхождению с животным-тотемом; сначала такое животное приручали и содержали в неволе, а позже, как показывает исследование, оно трансформируется в сознании в зооморфного или антропоморфного духа. «...Было бы ошибочно думать, что культ онгонов известен только народам Сибири. Этот культ характерен для определенной стадии развития общества и известен был повсюду»<sup>52</sup>, — делает вывод исследователь. Заключение духа в замкнутом объеме широко отражено в волшебной сказке, легенде и пр.<sup>53</sup> Пойманный дух служил культовым целям. При необходимости от него можно было отделаться, избавившись от того предмета, в котором он содержался. Как показывает Д. К. Зеленин, это может быть выбрасывание, избиение, топтание, сожжение, «случайная» потеря в дороге, вынос в лес и вешание на дереве, заделывание в дупло и т. п. Отметим в этой связи русские пережиточные материалы. «Выбрасывание леканов для передачи болезни третьим лицам

<sup>46</sup> Зеленин Д. К. Указ. раб., с. 222.

<sup>47</sup> Там же, с. 236.

<sup>48</sup> Там же, с. 116.

<sup>49</sup> Там же, с. 111.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же, с. 132.

<sup>52</sup> Там же, с. 119.

<sup>53</sup> Там же, с. 149.

характерно как раз для более культурных народов — для русских, башкир и других, у которых уже самое представление об онгонах не сохранилось. Кукла, наследница прежнего онгона, мыслится теперь как простой заместитель больного человека. У русских и у башкир такую куклу-заместителя вешали на шею больного, а когда болезнь, в частности лихорадка, перейдет из больного в эту куклу, последнюю выбрасывали с разными предосторожностями, как бы болезнь вновь не вернулась, заметив свою ошибку<sup>54</sup>. По сказкам Горе заваливают в яме камнем; забивают в ступице колеса, которое завязывают в сумке и вешают на дуб в темном лесу; улавливают в карман и хоронят в гробу; засаживают в кобылью голову (череп) и топят. В ящике, который до времени нельзя открывать, находится Доля-уточка. Свою Долю бедняк может найти в глухом лесу в деревне, под березой, под кустом.

Интересно то обстоятельство, что Горе привязывается к бедняку в пути, как будто подстерегая и нападая на него. Освобожденное из своего заключения богатым оно становится его преследователем. То же наблюдается и в культовой практике у разных народов: дух, заключенный в брошенном лекане, обращает свое зловредное действие против тех, кто его найдет, поднимет или прикоснется к нему. Количество примеров, подтверждающих это достаточно велико. Ограничимся лишь одним. У западно-папуасских йенан, маринд-аним и др., сохранивших тотемическое наследие в живой форме, мы находим следующий вид колдовского вредительства: «Летающий волшебный орех (обá), употребляемый для смертного заклятия,— это карликовый кокос, которому резьбой придана форма головы какого-то животного... Внутреннюю полость такого ореха заполняют кровью и известью, которые вследствие особого заклинания становятся его жизненной силой. После этого волшебный орех бросают под ноги или на тело жертвы. Вместо ореха можно также пользоваться волшебной лопatkой. Иногда орех или лопатку просто кладут на пути человека, намеченного в жертву, чтобы он сам наступил на них. Считают, что при соприкосновении с жертвой в орехе или лопатке пробуждается к жизни «искусственный демон»; он проникает в тело жертвы и разрушает ее «внутреннее мясо»<sup>55</sup>. Поскольку в верованиях место тотемного животного исторически постепенно занимает его невидимый дух<sup>56</sup>, онгон становится и невидимым и способным уменьшаться в объеме в сравнении с животным. Это свойство целиком присуще и сказочному Горю. В тотемических представлениях имеет аналогию и мотив оседлания Горем своей жертвы. Речь идет о жертвенному животном скотоводческих народов, в которое вселяется дух болезни или, как стали считать позднее, которое становится ездовым животным духа<sup>57</sup>. В связи с хоронением Горя за печью следует указать на то, что у некоторых народов онгоны хранились за очагом. Д. К. Зеленин справедливо сопоставляет это с обыкновением «этрусков, греков, римлян, германцев и других окружать домашний очаг изображением предков».<sup>58</sup> Исходя из этого, можно было бы найти объяснение следующему сказочному мотиву: Доля богатого брата лицом и фигурой неотличима от него самого («Я не брат тебе, а братнего щастье»,— говорит Доля бедняку — Корг. 9). Человек и его Доля — одно и то же лицо в разных воплощениях (человеческом и тотемном). Отсюда Горе и Доля иногда делают только то, что делает их подопечный: хозяин собирается умирать — то же делает Горе (Карн. 67, Леон. 67); человек работает — трудится на него и его Доля<sup>59</sup>; пьет мужик — пьет и нужда (Купр. 5).

<sup>54</sup> Там же, с. 115—116.

<sup>55</sup> Сыны Дехевая. Прédания о демонах и рассказы охотников за головами. Собр. проф. Г. Неверманом в этнографической экспедиции на юг Новой Гвинеи. М., 1960, с. 95—96.

<sup>56</sup> Зеленин Д. К. Указ. раб., с. 131—132.

<sup>57</sup> Там же, с. 288—335.

<sup>58</sup> Там же, с. 41.

<sup>59</sup> В русских сказках эта черта почти не встречается, но она характерна для сказок других европейских народов.

До сих пор мы пытались выяснить происхождение сказочных образов, обходя молчанием идеино-эстетический смысл самих сюжетов. Он, естественно, не сводится к «музейному» экспонированию древних представлений в один из моментов их эволюционного развития. Бытовая сказка на протяжении всей средневековой и новой истории — живой и актуальный художественный жанр, оказавший глубокое воздействие на литературу как русскую, так и европейскую вообще. Древние по своему происхождению образы и представления несомненно применялись в ней в каком-то существенном для крестьянина смысле, имеющем значение и в наши дни.

Главные герои сказок — богатый и бедный братья — связаны традиционно со старшими и младшими братьями волшебной сказки. Но в сказке бытовой резко подчеркнут момент социального и имущественного неравенства. Традиционные сказочные старший и младший братья волшебной сказки в большинстве вариантов вытесняются богатым и бедным без указания старшинства. Из тех ролей, которые играют в сказках Горе и Доля, видно, что от них зависит счастье или несчастье в жизни богатого и бедного. Счастье и несчастье (горе) противопоставляются, и из стремлений к первому и опасений второго вытекают поступки и действия героев. В дальнейшем Счастье и Несчастье сами по себе в области уже собственно литературного развития фольклорных образов могут становиться самостоятельными существами, как итальянские *Fortunium* и *Infortunium* в притче Д. Боккаччо<sup>60</sup>. В русских сказках до этого не дошло.

Сами по себе ни Горе, ни Доля не выступают в однозначной роли высших существ, наделяющих счастьем или несчастьем исключительно. Все зависит от обстоятельств и собственной воли этих фантастических персонажей. Но Горе и Доля выступают носителями внешних по отношению к человеку сил, от которых зависит счастье или несчастье. Горе привязывается к человеку. Доля — у каждого своя. На них поэтому переносятся представления о силах судьбы, дарующих счастье или несчастье. Но это не та судьба, которая известна была из церковных поучений и книг, не та судьба, которая представлена в духовном стихе, легенде, быличке, причтании, лирической песне, волшебной сказке и даже былине (об Илье Муромце и Святогоре, о поездке и смерти Василия Буслаевича). В бытовой сказке нет идеи фатума, роковой неизбежности, неотвратимой предопределенности будущего, судьбы как кары, наказания или неизбежного несчастья с более или менее мистическим оттенком, заключенным в таких представлениях. Сравнение с другими фольклорными жанрами и бытовыми представлениями завело бы нас слишком далеко. Укажем лишь на некоторые пограничные с бытовой сказкой явления. В верхнеленском варианте Горе спрашивает новобрачных, когда к ним привязаться, «сызмолоду али под старось лет»<sup>61</sup>. Герои решают терпеть смолоду и не пытаются противиться Горю, безропотно снося всевозможные беды. В пензенском варианте бедный брат с горя хочет повеситься, но, выбирая сук, видит огонек, который светит, как раскаленные угли. Это оказывается золото, посланное ему неведомыми силами («Верно кто-то услыхал, как мои дети плачут», — говорит бедняк). Богатый брат пытается повторить все случившееся с бедняком применительно к себе, но находит золото, которое превращается в угли, сжигающие все его добро<sup>62</sup>. В первом случае перед нами не сказка, а типичная быличка. Во втором — явно преобладают легендарные мотивы.

В отличие от подобных рассказов в бытовых сказках о Горе герой-бедняк побеждает Горе не смирением, а умом, хитростью, предприимчивостью и верой в свои силы. В бытовых сказках нет суеверного страха и пиявства перед силами, представляющими судьбу, нет покорности и пассивной надежды на милость сверхчеловеческих сил. В противовес А. Н. Веселовскому, стоявшему главным образом (но не исключитель-

<sup>60</sup> Веселовский А. Н. К развитию народных представлений о Доле, с. 181—182.

<sup>61</sup> Азадовский М. К. Сказки Верхнеленского края. Иркутск, 1924, № 13.

<sup>62</sup> Песни и сказки Поимского района/Сост. Анисимов А. П. Пенза, 1948, с. 79—80.

но) на эволюционистских позициях, следует указать на то, что бытовая сказка не столько развивает первоначальные идеи судьбы, сколько возвращает нас к их первоистокам. Тем самым в ней противопоставлены первоначальные и наивные представления развитым, идеологически усложненным и мистически переосмысленным. Судьба в ее позднейшем понимании в бытовой сказке преображена в древние и наивные образы Горя и Доли, которых бедняк обманывает, бьет, изгоняет, высмеивает. В этой своеобразной наивности сказки кроется глубокий смысл. Сказочное представление о судьбе противопоставлено всему комплексу мистико-фаталистических идей, связанных с судьбой, осуществляющей свою власть с неотвратимой и устрашающей силой. В сказке царит веселый смех, отвергающий и побеждающий фатализм и страх перед роковыми силами, освобождающий сознание от их власти. Сложные мистические идеологические построения разрушаются, обессмысливаются. Побеждает предприимчивость и воля простолюдина, привыкшего во всем полагаться на себя и свой разум. Сказка отвергает идею покорности судьбе и готовит крестьянское сознание к более свободному, широкому и неискаженному взгляду на собственное социальное бытие.

**Е. П. Наумов**

**ЭТНИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НА БАЛКАНАХ  
В ЭПОХУ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ  
[ПО МАТЕРИАЛАМ «ЛЕТОПИСИ ПОПА ДУКЛЯНИНА»]**

При изучении этнических процессов в Юго-Восточной Европе, в особенности в рамках возникших на этой территории раннефеодальных государств, встречаются, как известно, значительные трудности. Это происходит не только из-за малочисленности и фрагментарности соответствующих свидетельств письменных памятников той поры<sup>1</sup>, но и вследствие специфики значительной части этих исторических источников, связанных с их византийским происхождением. В данном случае мы имеем в виду очень частое в византийской литературе и историографии стремление к архаической терминологии, отказ от упоминания подлинных самоназваний народностей той эпохи и замену их описательными архаичными этнонимами, которые, естественно, весьма затрудняют использование сохранившихся сведений для оценки этнической карты Балканского полуострова<sup>2</sup>. Поэтому наше внимание должны привлечь немногочисленные южнославянские памятники раннего средневековья, среди которых особое место принадлежит необычайно интересному и сложному произведению исторической мысли, получившему в научной литературе наименование «Летопись попа Дуклянина», или «Барский родослов»<sup>3</sup>. К этому источнику, содержащему описание исторических событий на Балканах со временем греческого владычества (т. е. с V или VI в. н. э.)

<sup>1</sup> См., напр.: Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М.: Наука, 1982, с. 167—168, 181.

<sup>2</sup> См., напр.: Литаврин Г. Г. Некоторые особенности этнонимов в византийских источниках.— В кн.: Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М.: Наука, 1976; Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии/Очерки теории и истории. М.: Наука, 1981, с. 266; Бибиков М. В. Византийские источники по истории Руси, народов Северного Причерноморья и Северного Кавказа (XII—XIII вв.).— В кн.: Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования/1980 год. М.: Наука, 1981, с. 43 сл.

<sup>3</sup> Шишић Ф. Летопис попа Дуклянина. Београд — Загреб, 1928; Мијушковић С. Летопис попа Дуклянина. Титоград, 1967. Эти издания Летописи наиболее важны, так как здесь даны тексты ранних (латинской и итальянской) и поздней (хорватской) редакций источника, фотокопия Ватиканской рукописи, обширные вводные статьи, примечания и сербо-хорватский перевод Летописи.

и вплоть до середины XII в., обращались многие ученые<sup>4</sup>, однако до сих пор анализ «Летописи попа Дуклянина» нельзя признать завершенным.

Без сомнения, в заметной мере это обусловлено влиянием работы Сл. Миюшковича, предложившего новую датировку этого сочинения (т. е. самое раннее — второй половиной XIV в. вместо середины или конца XII в.)<sup>5</sup> и поставившего ее под сомнение как исторический источник. В других работах, посвященных источниковедческим аспектам памятника<sup>6</sup>, все еще не были рассмотрены достаточно подробно многие немаловажные проблемы средневековой терминологии. Это в первую очередь относится к сложным и зачастую еще спорным вопросам, касающимся этнических представлений и наименований, которые встречаются в данном памятнике, к их соотношению со свидетельствами иных источников об этнических процессах на Балканах (в особенности — в западной части полуострова, в пределах современной Хорватии, Сербии, Черногории, Боснии и Герцеговины) в раннефеодальную эпоху.

Примечательно, что собственно этим аспектам Летописи, в отличие от проблем политической или социальной истории, посвящены лишь отдельные страницы в работах югославских историков Ф. Шишича (например, о названии «Красная Хорватия» и о так называемой «готомании» автора Летописи) и Н. Радойчича (об отношениях славян с романским населением и греками)<sup>7</sup>. Очень мало внимания уделено этой стороне сообщений Летописи и в советской историографии<sup>8</sup>.

В научной литературе текст Летописи признается достоверным, хотя в нем содержатся определенные домыслы и генеалогические натяжки автора. В свою очередь анализ данного памятника в этнотерминологическом плане может быть весьма полезен и для исследования самой его структуры и состава, поскольку, как уже неоднократно отмечалось в историографии, это сочинение было подготовлено на основании ряда предшествующих письменных источников, в частности «Жития князя Владимира Зетского» (XI в.), быть может, также так называемой «Требиньской хроники», «Книги о готах» и т. д.<sup>9</sup>

Как же описывает нам народы Балканского полуострова в эпоху раннего средневековья анонимный автор Летописи попа Дуклянина?

Прежде чем говорить о его этносоциальных представлениях и концепциях, нам необходимо упомянуть об основной его идее — так называемой готомании, уже рассмотренной Ф. Шишичем: речь идет о вполне продуманной теории автора Летописи, который, ссылаясь уже во введении на некую Книгу о готах, стремится отождествить предков балканских славян (и соответственно предков описываемых им далее королей Хорватии и Сербии) с готами и готскими правителями<sup>10</sup>. Можно согласиться с выводом Ф. Шишича, что в Летописи использованы какие-то средневековые (латинские или византийские) письменные памятники, поскольку, действительно, уже в позднеантичной и раннесредневековой литературе начинается смешение терминов «геты», «готы», «скифы», которые применяются для обозначения славян и других «варварских» народов<sup>11</sup>. По

<sup>4</sup> См., напр.: *Радојчић Н.* Друштвено и државно уређење код Срба у раном средњем веку (према Барском родослову). — Гласник Скопског научног друштва, 1936, кн. XV—XVI; *Хвостова К. В.* К вопросу о терминологии Летописи попа Дуклянина. — В кн.: Славянский архив. М.: Изд-во АН СССР 1959; *Банашевић Н.* Летопис попа Дукљанина и народна предања. Београд, 1971.

<sup>5</sup> *Мијушковић С.* Оп. cit., с. 114—116; ср.: *Наумов Е. П.* Новое издание «Летописи попа Дуклянина» (Пересмотр прежних представлений и гипотез). — Советское славяноведение, 1969, № 4, с. 105—108.

<sup>6</sup> См., напр.: *Банашевић Н.* Op. cit.; *Ferluga J.* Die Chronik des Priesters von Diokleia als Quelle für die byzantinische Geschichte. — *Βυζαντίνα*, 1980, т. 10.

<sup>7</sup> См., напр.: *Шишић Ф.* Op. cit., с. 110 сл., 167 сл.; *Радојчић Н.* Op. cit., с. 22—23.

<sup>8</sup> См., напр.: Развитие этнического самосознания..., с. 193.

<sup>9</sup> См., напр.: *Шишић Ф.* Op. cit., с. 106—108; *Мијушковић С.* Op. cit., с. 111—112; ср. также о Житии Владимира Зетского: *Наумов Е. Р.* Slawische Aristokratie und Kirche in den byzantinischen Provinzen und den frühfeudalen Nachbarstaaten. — *Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus*, 1982, B. 6, S. 110—112.

<sup>10</sup> *Шишић Ф.* Op. cit., с. 292.

<sup>11</sup> Ibidem, с. 113—120.

нашему мнению, анализ текста источника не позволяет признать убедительными соображения Ф. Шишича, когда он говорит о смысле такого отождествления готов и славян и пытается приблизительно определить начало готования.

В самом деле, как утверждает Ф. Шишич, «Поп Дуклянин идентифицирует готов со славянами лишь до тех пор, пока они (славяне.—Е. Н.)—язычники, т. е. пока они не приняли крещения, и поэтому он и говорит о готовах только в первых главах своей Летописи»<sup>12</sup>. Между тем рассмотрение первых страниц данного памятника, где действительно, мы только и находим готов, убеждает нас в противоположном. Прежде всего в связи с этим нужно сказать о введении к Летописи, где анонимный автор полностью идентифицирует готов и славян, вовсе не упоминая об их «язычестве» (примечательно, что, обращаясь к своим читателям, он называет Книгу о готовах,—«которая по-латыни называется Царство славян»<sup>13</sup>). И далее, в первых разделах своего сочинения, неизвестный автор старается неприметно «перейти» от наименования готов к этониму славяне.

По нашему мнению, этот факт, как и само употребление термина «готы» лишь в начальных разделах Летописи, скорее следует расценить как довод, свидетельствующий об использовании ее автором некоего, пусть небольшого сочинения Книга о готовах; оно затем могло стать обозначением более пространного произведения, хотя такое предположение и было отвергнуто Ф. Шишичем<sup>14</sup>. Действительно, как же описывается древнейшая история западной части Балканского полуострова в первых разделах Летописи попа Дуклянина? Вначале автор говорит о вторжении с севера в Паннонию, Далмацию и Истрию (при императоре Анастасии—в 491—518 гг.) готов—«народа дикого и необузданного», занявшего и всю Иллирию и Далмацию после того, как ими был наголову разбит «король далматинцев»<sup>15</sup>. Примечательно, что нигде далее автор не упоминает этих далматинцев, не поясняет, какое же собственно население жило в Далмации, Иллирии, Превалитании (в противовес, например, Константину Багрянородному)<sup>16</sup>. В то же время далее в разных разделах памятника говорится о романах и латинах. Поэтому, вероятно, термин «далматинцы» в тексте Летописи необходимо расценивать как определение политico-географического, а не этносоциального характера.

Повествуя затем о повелителях готов, завладевших Иллирией и Далмацией (Остроиле и Сенулате, а затем Селимире), автор вовсе не подчеркивает их принадлежность к готовам, а применительно к Селимиру вводит любопытный оборот, допускающий различные истолкования и вместе с тем незаметное, на наш взгляд, отождествление готов со славянами. Так, король Селимир, по его словам, «любил» всех «христиан» (знаменательно, что автор именовал христианами лишь тех, кто был в войске «короля далматинцев» и кто позднее, при Сенулате, жил «в приморских городах»). Более того, как говорится в Летописи, именно Селимир «наполнил землю множеством славян»<sup>17</sup>. Эта фраза, по нашему мнению, убедительно свидетельствует о неправомерности гипотезы Ф. Шишича о том, что готовы—это лишь язычники, поскольку тут и речи нет о принятии христианства правителями Далмации (готскими или славянскими) и подвластным им народом. О соединении в данной главе разных материалов, как нам кажется, может говорить и то, что в основной рукописи (Ватиканской)—латинской редакции—слова «множеством славян» вписаны дополнительно между строк<sup>18</sup>.

Точно так же заметно это отождествление и в последующей главе (5-й по изданию Шишича), посвященной правлению короля Владина. Этот рассказ можно приблизительно датировать (по упоминанию вторжения

<sup>12</sup> Ibidem, c. 112 (Здесь, как и в других цитатах, курсив везде наш.—Е. Н.).

<sup>13</sup> Ibidem, c. 292.

<sup>14</sup> Ibidem, c. 108—109.

<sup>15</sup> Ibidem, c. 293—295.

<sup>16</sup> Ср., напр.: Развитие этнического самосознания..., с. 168.

<sup>17</sup> Шишић Ф. Op. cit., c. 297.

<sup>18</sup> Мијушковић С. Op. cit., c. 127 (фотокопия Ватиканской рук.).

болгар) концом VII в. В указанной главе интересны многие этнонимы и описание значительных этнических сдвигов на Балканах той поры, разно как и сама оценка автором Летописи (и, заметим, быть может, также ее переписчиками) этнической принадлежности тех или иных групп местного населения. Наконец, глава эта любопытна и тем, что именно здесь мы в последний раз находим этноним «готы», однако уже в прямом отождествлении со славянами. Рассмотрим поэтому подробнее ее текст.

«Кроме того,— продолжает здесь автор Летописи — во время правления Владина двинулось бесчисленное множество народов от огромной реки *Волги*, от которой они [себе] и взяли имя, а именно от реки Волга они называются вплоть до нынешнего дня — *Вулгары*» (в итальянской редакции — «*Вулгары или булгары*»)<sup>19</sup>. Далее в Летописи говорится о поселении болгар на Балканах и взаимоотношениях их с местным романским населением и с королевством Владина (т. е. готами или славянами). «Эти (болгары.— *E. H.*), пишет автор Летописи, — с женами, сыновьями и дочерьми и со всем имуществом и большим достоянием пришли в провинцию Силлодуксию», причем ими предводительствовал «каган» (т. е. император, по словам Летописи, Крис и девять подчиненных ему князей)<sup>20</sup>. Затем болгары, продолжая войну с императором Константинополя, «захватили всю Македонию, а после этого — всю провинцию латинов, которые в то время назывались *романы*, теперь же именуются *моровлахи*, т. е. *черные латины*». Император после долгих войн заключил с ними мир; также поступил и король (гото-славянский) Владин, «видя, что это — великое множество народа (т. е. болгар.— *E. H.*)». И далее автор добавляет пассаж, весьма любопытный для выяснения сущности его представлений о болгарах и его готской теории: «И начали оба народа сильно любить друг друга, т. е. *готы, которые и славяне, и вулгары*, и особенно потому, что оба народа родственны (принадлежат к одному роду.— *E. H.*) и у всех был *один язык*»<sup>21</sup>.

Вслед за этой знаменательной фразой автор Летописи так завершает рассказ о болгарах (и вместе с тем — главу пятую по изданию Ф. Шишича): «Потом вулгары, уже чувствуя себя в безопасности со всех сторон, построили себе села и поселки и заселили землю, которую заняли, вплоть до нынешнего дня»<sup>22</sup>.

Теперь мы можем в определенной мере суммировать наши наблюдения по тексту первых глав Летописи и проанализировать представления ее автора о названных народах Балканского полуострова, связанные, как мы видели, с его готской концепцией. Бросается в глаза прежде всего то, что материал рассмотренных глав и введения не подтверждает точку зрения Ф. Шишича, будто готы Летописи означают славян *до принятия христианства*. В действительности же, как мы уже говорили, здесь наглядно проявляется соединение автором *разных источников*, т. е. преданий о славянских королях Хорватии и Сербии (в последующие века) и некоего (вероятно, *церковного*) сочинения по истории христианства в Далмации, где речь шла и о вторжениях готов и прочих «варваров». Как же поступил анонимный автор, который свел все эти источники? Он просто-напросто отбросил древнейшие сказания о первых юнославянских вождях и князьях, заменив их вышеназванным церковным сочинением о ранних христианах Далмации, их «мучениях» и «гонениях» со стороны варварских королей. При этом он механически отождествил готов со славянами. Иными словами, здесь им руководило не столько желание показать свою ученость, сколько весьма практические устремления — он хотел «угодить» таким образом христианскому клиру Далмации (точно так же, как поступал позднее, в XIII в., знаменитый свой

<sup>19</sup> Шишић Ф. Ор. си., с. 297.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Шишић Ф. Ор. си., с. 298 (для понятия «народ» в Летописи применяется термин *«populus»*). Ср.: Мијушковић С. Ор. си., с. 184 (здесь в переводе сказано, что оба народа были «языческими», но не родственными; такой перевод кажется нам менее правоменным, ибо в Летописи прямо сказано об «одном языке» их).

<sup>22</sup> Шишић Ф. Ор. си., с. 298.

«Историей» Фома Сплитский)<sup>23</sup> и в то же время польстить новым славянским властителям Далмации, королям Хорватии и Сербии, создав им столь «пышную» и значительную (с точки зрения западноевропейских средневековых книжников) генеалогию. Именно в этом плане Летопись попа Дуклянина, как мы уже отмечали, весьма сходна с позднейшими сочинениями русских и сербских писателей<sup>24</sup>.

Одновременно мы можем отметить резкое отличие Летописи от древнейших сказаний о поселении сербов и хорватов на Балканах, которые нам известны в пересказе X в., зафиксированном в известном труде Константина Багрянородного «Об управлении империей»<sup>25</sup>. Не менее любопытен здесь и тот факт, что уже в материалах по древнейшей истории Хорватии, использованных Константином Багрянородным, проявилась та же самая «деформация» описаний этой эпохи, которая свойственна Летописи, т. е. отбрасывание старинных легенд о первых хорватских (разумеется, языческих) правителях, чтобы угодить церкви и включить благочестивые рассказы о крещении хорватов, о заветах св. Мартина и т. п.<sup>26</sup>

Нужно также отметить, что в старинных хорватских и сербских преданиях, хотя уже хорватские легенды подверглись (к X в.) заметной «деформации» в христианском духе, все-таки нет готовании, которая свойственна Летописи попа Дуклянина. Это позволяет, по нашему мнению, уточнить данную Шиличем датировку «этногенетической» теории анонимного автора. Как следует из сказанного выше, такие теории возникают не «самое позднее в X в.», а скорее в XI в., быть может, даже во второй половине XI в.— в связи с успехами хорватских и дуклянских королей<sup>27</sup>.

Представляется, однако, что было бы неверно ограничиться лишь таким выводом. Приведенные ранее сообщения о поселении болгар на Балканах и скромное примечание о моровлахах имеют для нас не меньший интерес. Показательно, в частности, что у автора Летописи нет никаких сомнений по поводу этнической принадлежности болгар (вулгар); он их считает славянами («у всех», т. е. у готов, славян и болгар, «был один язык»), хотя они и пришли с берегов Волги. Иными словами, в данном случае автор Летописи располагал материалами о болгарах, появившимся не ранее середины IX—X вв., когда иноземные писатели без всяких колебаний и сомнений называли жителей Болгарии славянами<sup>28</sup>.

Говоря об использовании автором Летописи старинных источников, мы не должны, разумеется, забывать о наличии в ее тексте и более поздних сведений и этнонимов. Ярким свидетельством такой разновременности сообщений Летописи является приведенная выше глосса к понятию «провинция латинов» (или латинян)<sup>29</sup>. Более ста лет назад К. Иречек в своей специальной статье «Влахи и мавровлахи в дубровницких памятниках» весьма убедительно показал, что термин «мавровлах» встречается в документах г. Дубровник лишь с середины XIV в. (а с XV в. в дубровницких и венецианских материалах появляется стяженная форма — морлах, морлак или мурлак), тогда как ранее, в частности в XIII—XIV вв., для обозначения этой категории балканского населения употреблялся преимущественно этноним влахи<sup>30</sup>. Иными словами, в данном случае мы можем говорить о наличии более поздней, нежели весь текст этих глав и всей Летописи, интерполяции, целью которой было объяснение термина, «латины» — уже с точки зрения этнических представлений конца XIV в.

<sup>23</sup> См., напр.: Смирнов И. Н. Отношения Венеции к городским общинам Далмации с XII до половины XIV века. Казань, 1881, с. 136.

<sup>24</sup> Ср.: Наумов Е. П. Указ. раб., с. 107.

<sup>25</sup> См., напр.: Развитие этнического самосознания..., с. 168, 181.

<sup>26</sup> Там же, с. 178.

<sup>27</sup> Ср.: Шилич Ф. Ор. сиц., с. 111.

<sup>28</sup> Ср.: Развитие этнического самосознания..., с. 70—71.

<sup>29</sup> Ср.: Наумов Е. П. Указ. раб., с. 107.

<sup>30</sup> См.: Зборник Константина Иречека. Београд, 1959, т. I, с. 193—204; ср. также: Литаврин Г. Г. Влахи византийских источников X—XIII вв.— В кн.: Юго-Восточная Европа в средние века. Кишинев: Штиинца, 1972, т. 1.

В то же время, говоря об этой фразе Летописи, где упоминается о захвате болгарами «провинции латинов» и включение ее окончательно в состав нового Болгарского государства, мы должны ответить и на вопрос, как следует оценивать это сообщение анонимного автора (или его источника). Разумеется, если мы подойдем к данному известию с позиций современной историографии, достаточно полно представляющей размеры первоначальной территории Болгарского государства в конце VII в. (т. е. державы Аспаруха)<sup>31</sup>, станет очевидной полная необоснованность этого сообщения. Но, на наш взгляд, дело обстоит несколько иначе. Если вспомнить, что в действительности анонимный автор уже говорит о болгарах как о славянах, т. е. он имеет в виду Болгарию середины IX—X в.— самое раннее, можно признать достаточно достоверным заявление Летописи, что это новое Болгарское государство (судя по контексту) граничило с державой гото-славянских королей Сербии и Хорватии. В самом деле, первое Болгарское царство при Борисе и Симеоне уже граничило с Сербией и даже Хорватией, а заметное хронологическое смещение границ Болгарского государства в тексте Летописи попа Дуклянина, по нашему мнению, позволяет понять и смысл упоминания о «провинции латинов» и ее месте в рамках Болгарского государства середины IX—X в.

Действительно, если иметь в виду, что в ту эпоху в состав первого Болгарского царства входили и некоторые области западной части Балканского полуострова, где жили (согласно византийским источникам) влахи, идентичные с латинами или романами (такое обозначение встречается в памятниках, написанных по-латыни)<sup>32</sup>, то следует признать данное сообщение Летописи о латинах или влахах в этих балканских областях, позднее (*но не в конце VII в.!*) входивших в состав державы Бориса и Симеона, вполне достоверным и убедительным. Более того, как нам кажется, это свидетельство, которое мы можем примерно датировать X—XII вв., может стать любопытным дополнением сведений, которые можно извлечь о влахах из византийских материалов.

Значение Летописи для характеристики этногенетических представлений и этнической терминологии на Балканах в период раннего средневековья, естественно, не исчерпывается приведенными выше свидетельствами. Примечательно, что последующее повествование служит своеобразным дополнением (или прямым продолжением) Книги о готах; причем оно соединяется с рассказом о крещении болгар и гото-славян (аналогичным по своей сути сохранившемся в первой русской летописи «Сказанию о распространении христианства на Руси»<sup>33</sup>). Именно здесь проявляется особое внимание самого автора (или его источника) к судьбам «христиан», т. е. местного романского населения Далмации.

Этот пристальный интерес Летописи к положению романцев—«христиан» Далмации в рамках южнославянского государства и, более того, попытки рассмотреть этногенетические процессы не так однозначно, как это делали другие средневековые писатели, заслуживают, на наш взгляд, специального исследования. В самом деле, как мы знаем, в раннесредневековой литературе при описании вторжений славян и заселения ими Балкан обычно речь идет лишь о процессах и этнических переменах одноплановых и необратимых, т. е. славяне наступают, заселяют те или иные земли, а местное автохтонное население лишь отступает, спасаясь на островах или в приморских городах<sup>34</sup>.

Однако, по всей видимости, и после заселения славянами Балкан имели место немаловажные передвижения славянского и неславянского населения в рамках новых, славянских политических образований. Для ха-

<sup>31</sup> Ср., напр.: Развитие этнического самосознания..., с. 54—55.

<sup>32</sup> См., напр.: Зборник Константина Йирочека, т. 1, с. 194; ср.: Наумов Е. П. Процессы формирования средневековой сербской народности и балканские влахи (в XII—XIII вв.).— В кн.: Формирование раннефеодальных славянских народностей. М.: Наука, 1981, с. 197.

<sup>33</sup> См., напр.: Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1947, с. 66 сл.

<sup>34</sup> Об оценке таких сообщений византийских источников ср.: Бромлей Ю. В. Указ. раб., с. 266.

рактеристики их полезно, вероятно, привлечь сообщения Летописи попа Дуклянина, в частности, из глав 6-й, 7-й и 9-й по изданию Ф. Шилича. Эти сведения важны именно для исследования проблемы роли аборигенного дославянского населения на Балканах в процессе складывания новых раннефеодальных славянских народностей; на значимость этой проблемы уже неоднократно указывал в своих работах Ю. В. Бромлей<sup>35</sup>.

Что же говорит нам автор Летописи об этнических процессах на территории легендарного королевства готской династии (т. е. в Сербии, Хорватии примерно в VIII—IX вв.)? По его словам, после короля Владина, помирившегося с болгарами, стал править сын его Ратомир, «враг христианского имени», который начал «христиан сверх меры преследовать и хотел уничтожить в стране и своем королевстве [само] имя их, [он] также многие их города и [населенные] места разрушил, а прочие, обратив в рабство, сохранил. А христиане, видя, что им приходится испытать [столь] великую напасть и гонение, начали, собираясь, на горных вершинах и недоступных местах *воздвигать крепости и строения*, как могли, чтобы только избежать этих преследований»<sup>36</sup>. Поскольку, как мы знаем, речь шла лишь о *приморских* городах романцев-«христиан» Далмации, это сообщение мы можем понять как указание не только на известное нам основание жителями Эпидавра нового города (Рагуза или Дубровника) или аналогичных центров *на побережье* Адриатического моря, но и на определенное смещение части романского населения внутрь страны, в горные районы, где, видимо, им нередко еще удавалось сохранять самостоятельность.

Вероятно, такие *обратные* передвижения некоторых групп автохтонных жителей Далмации продолжались, если верить Летописи, и позднее, притом довольно долго. Так, повествует далее наш анонимный автор, после смерти гонителя христиан Ратомира правили еще четыре «несправедливых короля», которые «всегда» преследовали христиан; поэтому-то в те времена *многие христиане из приморских и загорских областей*, не желая себя замарать их порочными обычаями (т. е. обычаями королей-язычников.—*E. H.*), бежали повседневно и отовсюду *присоединялись к тем, кто находился в горах и укрепленных местах*<sup>37</sup>, чтобы таким образом избежать гонений и не погубить свою душу вместе с «варварами».

В данном случае для нас особенно важно сообщение автора Летописи о том, что названные «христиане»-романцы обитали не только в приморской полосе, но и во внутренних, (*«загорских»*) районах, отделенных от побережья массивом гор Динарской системы. Любопытно также свидетельство рассматриваемого источника, что романское население в этих труднодоступных горных местностях постепенно увеличивалось за счет притока аборигенов из тех областей, где, видимо, они были в меньшинстве. Иными словами, следуя описанию автора Летописи, можно предположить, что здесь речь идет о появлении каких-то зачатков своеобразных «малых Влахий», т. е. отдельных замкнутых территориальных комплексов влашского населения не только на границе, но и внутри юнославянских раннефеодальных государств<sup>38</sup>.

Быть может, именно на основании этих сообщений Летописи в сербской буржуазной историографии конца XIX в. было высказано предположение о формировании в X в. неких влашских «коридоров» между Сербией и Зетой, с одной стороны, Сербией и Болгарским царством — с другой. Как мы отмечали, ввиду отсутствия конкретных доказательств эту гипотезу все же нельзя признать обоснованной, даже если допустить наличие влахов в Сербии и Хорватии той эпохи<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Там же, с. 260 сл.

<sup>36</sup> Шишић Ф. Оп. с. 298—299 (гл. VI).

<sup>37</sup> Ibidem, с. 299—300 (гл. VII).

<sup>38</sup> Ср.: Наумов Е. П. Балканские влахи и формирование древнесербской народности.— В кн.: Этническая история восточных романцев. М.: Наука, 1979, с. 40; см. также: *его же*. К вопросу о значении термина «Влахия» в хронике так называемого Айсберта.— В кн.: Этническая история..., с. 202.

<sup>39</sup> См. подробнее: Наумов Е. П. Процессы..., с. 195.

Гипотеза о существовании обширных территорий, сплошь и постоянно заселенных одними влахами, представляется неубедительной еще и потому, что даже сам автор Летописи говорит нам о различных неоднозначных тенденциях этнической и политической истории той поры. По его словам, уже при следующем короле, Звонимире, гонения на христиан прекратились (вероятно, в конце IX в., судя по рассказу о крещении болгар Константином Философом)<sup>40</sup>. Константий-Кирилл Философ, как мы читаем в Летописи (в гл. 9-й по изданию Ф. Щицича), также обратил в христианскую веру и преемника Звонимира — короля Светопелека «со всем его королевством», после чего, естественно, изменилось и положение непокорных романцев-христиан, бежавших ранее от «злых королей».

Об этом автор Летописи рассказывает подробно: «В это время наступило великое веселье, и христиане, спускаясь с гор и из скрытых мест, где они были рассеяны, стали восхвалять имя господа»; а король Светопелек «приказал христианам, которые пользовались латинским языком, чтобы вернулся каждый на свое место и восстановили города и [населенные] пункты, каковые некогда были разрушены язычниками»<sup>41</sup>. Таким образом, если верить приведенному рассказу, в это время вновь совершилось обратное перемещение автохтонов-романцев на прежние места их расселения, т. е. в приморскую полосу, а временные «влахии», о которых говорилось выше, исчезли. По крайней мере автор Летописи в последующие столетия видит латинян лишь опять на побережье Адриатики, а не вдали от моря. Об этом свидетельствует, например, любопытный пассаж о последствиях сарацинских набегов на Далмацию (судя по контексту, его можно датировать примерно концом X в.).

По свидетельству Летописи, в результате вторжения огромного сарацинского флота с Сицилии были разрушены «все приморские города» Далмации, а местные «латиняне, спасаясь, устремились в горы, где жили славяне». Когда же латиняне стали возвращаться в «свои города, то славяне, захватив, удерживали их как рабов. Потом многие (славяне.—E. H.) отпустили латинян с тем условием, что всегда им они (латиняне.—E. H.) будут платить дань и выполнять повинности»<sup>42</sup>.

Показательно, что в этих строках Летописи в последний раз упоминаются латиняне как древние (или же современные автору) жители Далмации<sup>43</sup>. Во всех последующих главах памятника свидетельства о латинянах или романах отсутствуют, хотя, как известно, в Далмации романское население и местный романский (далматинский) язык продолжали существовать и после XII в., а о событиях той поры и даже участии в них жителей приморских городов (например, которан) автор Летописи знал и писал<sup>44</sup>.

Чем же объяснить такую «забывчивость» средневекового историографа? Нам представляется, что эта любопытная черта рассматриваемого источника прямо связана с тем, как автор Летописи определяет этническую принадлежность основной массы населения в описываемом им баснословном королевстве, включавшем и Хорватию, и Сербию, и Далмацию. Особенности же этногенетических представлений автора, по всей видимости, объясняются сложными и неоднозначными процессами и сдвигами в сфере этнической терминологии и взаимоотношений разных групп местного населения во всем этом регионе Балканского полуострова, где в приморских городах сохранялись не только автохтоны — романцы, но и существовали тесные связи с Италией и другими землями Западной Европы<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Шишић Ф. Оп. cit., с. 300; ср. также Мијушковић С. Оп. cit., с. 186.

<sup>41</sup> Шишић Ф. Оп. cit., с. 302; ср. Мијушковић С. Летопис..., с. 189.

<sup>42</sup> Шишић Ф. Оп. cit., в. 318—319, ср. о разнотечениях в тексте: Мијушковић С. Оп. cit., с. 139 и 216.

<sup>43</sup> Ср.: Шишић Ф. Оп. cit., с. 325.

<sup>44</sup> См. о которанах: Шишић Ф. Оп. cit., с. 342, ср. о жителях Эпидавра: Мијушковић С. Оп. cit., с. 218.

<sup>45</sup> Ср.: Развитие этнического самосознания..., с. 177, 192.

В самом деле, как же именуется в Летописи народ, населявший владения гото-славянских королей на протяжении IX—XII вв., т. е. уже после принятия христианства всем этим королевством при Светопелеке? Как мы видели выше, лишь в двух главах автор говорит о латинянах, которые жили преимущественно на побережье Далмации; применительно ко всему остальному, не романскому населению этой обширной части Балкан он либо *вовсе не дает этнонимов*, либо употребляет иногда локальные (или политico-географические) наименования или же, наконец, упоминает (как мы видели ранее в рассказе о нашествии арабов) только о славянах.

Весьма примечательно, что термин «славяне» появляется в тексте Летописи в тех случаях, когда имеется в виду противопоставление *разных этносов*<sup>46</sup>. Так, мы уже приводили выше соответствующие свидетельства автора рассматриваемого сочинения об отношениях готов (т. е. славян) с болгарами или же взаимоотношениях латинян со славянами. То же самое относится и к рассказу о войне «венгерского короля Аттилы» против гото-славянского короля Себеслава, которую завершил «мир между венграми и славянами»<sup>47</sup>. Аналогичны, на наш взгляд, и причины употребления термина «славяне» в рассказе о возвращении Бела-Павлимира на родину и основании им г. Рагузиум (Дубровник).

В этой главе Летописи сказано, что после высадки Бела и его «римских родичей» в Груже, «славяне послали к Белу» своих представителей; более того, когда «баны и жупаны страны услышали о прибытии Бела», они «возрадовались, и «более всего (т. е. возрадовался.—Е. Н.) народ земли славян»<sup>48</sup>. Иными словами, здесь вновь речь идет об этнической оппозиции, поскольку в данной связи автор подчеркивает, что «люди из города Эпидавра (т. е. романцы—Е. Н.), которые еще находились в горах и лесах» (из-за упомянутого выше арабского набега.—Е. Н.), узнав о прибытии «Бела с римлянами» (романами), вместе с ними основали Дубровник. Тут же поясняется название этого нового города, который жители Эпидавра называли Лаузиум, позднее — Рагузиум, а «славяне его называли Дубровник»<sup>49</sup>.

Вполне понятно, что автор Летописи отличал народ, находившийся под эгидой описываемых гото-славянских королей и от греков<sup>50</sup>, и от немцев («аламаны».—Е. Н.)<sup>51</sup> и — что следует особо подчеркнуть — от болгар, которые, правда, говорили на том же языке, т. е. на «славячском»<sup>52</sup>. Показательно, что в рассказе об общегосударственном соборе, созванном королем Светопелеком для «устройства» администрации и церкви в его владениях, упоминается приказ короля собрать там всех, кто «говорил как на латинском, так и на славянском языках»<sup>53</sup>.

Важен вопрос, в каком смысле употребляется в тексте Летописи термин «славяне». Иными словами, можно ли его считать лишь общеродовым названием, обозначением принадлежности к семье славянских народов? Ведь помимо термина «славяне», автор применяет в данном сочинении лишь описательные локально-политические наименования (например, рашани или жители Рашки, т. е. внутренних районов Сербии<sup>54</sup>, «сремцы» — жители области Срем<sup>55</sup>, «жители области Травунији»<sup>56</sup>), однако *вовсе не употребляет этнонимов возникших уже давно раннефеодальных южнославянских народностей — сербы и хорваты*, ведущих свое происхождение от славянских племен VII в. и упомянутых в труде Кон-

<sup>46</sup> Там же, с. 193.

<sup>47</sup> Шишић Ф. Op. cit., с. 311.

<sup>48</sup> Ibidem, с. 319—320.

<sup>49</sup> Ibidem, с. 320.

<sup>50</sup> Ibidem, с. 310 сл. (см. в указателе с. 471).

<sup>51</sup> Ibidem, с. 312—313.

<sup>52</sup> Ibidem, с. 292, 301, 320, 327.

<sup>53</sup> Ibidem, с. 304.

<sup>54</sup> Ibidem, с. 311 сл. (см. в указателе с. 474).

<sup>55</sup> Ibidem, с. 322.

<sup>56</sup> Ibidem, с. 320, ср. с. 323; ср. также «боснийцы» в итальянском переводе Летописи (там же, с. 311).

стинина Багрянородного<sup>57</sup>. В связи с этим необходимо отметить неточность в работе Ф. Шишича, перечислявшего соответствующие пассажи Летописи, где говорится о «Белой Хорватии или о хорватах»<sup>58</sup>. В действительности же в латинской и итальянской редакциях источника полностью отсутствует термин «хорваты» (точно так же, как и сербы); правда, иначе обстоит дело в особой, хорватской редакции XIV в., однако ее система этнонимов должна быть предметом специального исследования<sup>59</sup>.

Вполне понятно, что столь целенаправленное «умолчание» автора о сербах и хорватах никак нельзя объяснить его неосведомленностью либо какой-то случайностью, поскольку в Летописи неоднократно говорится и о «Белой Хорватии»<sup>60</sup>, и о некой баснословной «Красной Хорватии»<sup>61</sup>, а в других местах — о «Сурбии» или Сербии, разделяемой на Боснию и Рашку<sup>62</sup>. В известной мере, как нам кажется, такое стремление «избежать» названий южнославянских народностей и одновременно применять лишь термин «славяне» (либо, как мы отмечали, локальные наименования) следует сопоставить с отмеченными выше явлениями, т. е. существованием и передвижениями романского и славянского населения в Далмации, которые могли (в противовес развитию самосознания новых раннефеодальных хорватской и сербской народностей) содействовать укреплению представлений о широкой *славянской* общности, *общеславянского* самосознания<sup>63</sup>.

В этнической терминологии латинских источников Далмации общее родовое понятие «славяне» вместо «сербы» и «хорваты» применялось, вероятно, и под влиянием давних культурных традиций и тесных взаимоотношений далматинской церкви и городов с папской курией и различными центрами и областями Италии. По всей видимости, отмеченное развитие этнических представлений, зафиксированное в латинских памятниках той поры, в той или иной степени воздействовало и на славянское население, с давних пор существовавшее в городах Адриатического побережья Балкан. Об этом свидетельствует текст Летописи.

Вместе с тем, вырисовываются и примечательные параллели в семантике термина «славяне» в Летописи с другими этнонимами раннего средневековья, такими, как влахи и сербы<sup>64</sup>. Речь идет о многозначности этих этнонимов; говоря о конкретном значении термина «славяне» в Летописи попа Дуклянина, нельзя, по нашему мнению, считать, что это лишь указание на принадлежность к славянскому этносу в противоположность иным группам народов, другим языкам (т. е. романским, германским либо финно-угорским — применительно к венграм). Термин «славяне» в рассматриваемом памятнике обозначает *иное* население, не жили славянский (по словам автора Летописи) народ — болгары. Это позволяет допустить возможность, что второе его значение предполагало метаэтническое обозначение *широкой югославянской общности*, т. е. населения всех этих районов западной части Балканского полуострова (Хорватии, Боснии, Герцеговины, Черногории, Сербии, если пользоваться современными географическими понятиями).

Таким образом, как нам кажется, мы можем предположить, что сознательное употребление анонимным автором Летописи термина «славяне» (и, напротив, целенаправленное умолчание о сербах и хорватах) находится в прямой связи с теми его политическими и историографическими концепциями, которые были подчинены главной задаче — генеалогическому и историческому обоснованию «прав» правителей Дукли на все эти земли данного региона.

<sup>57</sup> Ср.: Развитие этнического самосознания..., с. 167 сл., 183 сл.

<sup>58</sup> Шишић Ф. Оп. cit., с. 172 и 480.

<sup>59</sup> См., напр.: Шишић Ф. Оп. cit., с. 377 сл.

<sup>60</sup> Шишић Ф. Оп. cit., с. 306 сл. (см. в указателе, с. 470).

<sup>61</sup> Ibidem, с. 306 и 324.

<sup>62</sup> Ibidem, с. 306, 307, 311.

<sup>63</sup> Ср.: Развитие этнического самосознания..., с. 177, 192.

<sup>64</sup> Ср., напр.: Королюк В. Д. Волохи и славяне русской летописи. Кишинев: Редакционно-изд. отдел АН МССР, 1971, с. 21; Наумов Е. П. Процессы..., с. 193—194.

Как видим, анализ текста Летописи дает возможность достаточно полно понять этническую терминологию и этногенетические представления ее анонимного автора и авторов использованных им источников. Весьма примечательно, что в середине XII в. на Балканах ощущалась потребность в воссоздании далекого, окутанного легендами прошлого описания тех времен, когда на полуострове появлялись новые народы<sup>65</sup>. Более того, возникло и стремление шире (чем в древних хорватских и сербских преданиях) и подробнее осветить положение местного романского населения — латинян или влахов, взаимоотношения и некоторые передвижения народов в эпоху раннего средневековья. Как мы видели выше, автор Летописи папа Дуклянина хорошо представляет себе этническую карту полуострова; он различает разные народы Юго-Восточной Европы и соседних регионов, а именно болгар, немцев, венгров, греков. Термины «латиняне» или «римляне» далее — «славяне», как мы старались показать, заслуживают специального рассмотрения в связи с оценкой применяемых автором разных этнонимов и локально-политических обозначений.

На основании текста Летописи мы можем в какой-то мере воссоздать структуру этнических и этнополитических общностей, охватывавших всю массу населения того баснословного государства гото-славянских правителей, которое, по словам автора, включало разные земли западной части Балканского региона, и в том числе ареалы уже сложившихся раннефеодальных народностей — сербской и хорватской. Автор представлял себе, по нашему мнению, эту систему народов в следующем виде: славяне, т. е. люди, принадлежавшие к славянскому этносу; следующий уровень этнической иерархии — это опять-таки термин «славяне» (но в данном случае термин применяется уже в смысле наднародностной общности — вместо этнонимов «сербы» и «хорваты»), а далее идет уровень низших локально-этнических или локально-политических общностей типа рашани (жители Рашики), народ Травунии, боснийцы, которые, видимо, можно рассматривать как протонародности той поры.

<sup>65</sup> Ср.: Развитие этнического самосознания..., с. 189, 192.

## В. Н. Ткачев

### ЭВОЛЮЦИЯ ОХРАННОЙ СИМВОЛИКИ В АРХИТЕКТУРЕ КОЧЕВНИКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

В работе над средой обитания человек, по-видимому, исходил из представлений о физическом и душевном комфорте. Действительные или воображаемые угрозы уничтожения комфорта заставляли прибегать к мерам для его сохранения. Идея защиты материализована в бесчисленных проявлениях реального и символического противодействия злу и опасности: от магического круга, прочерченного веткой по земле, до крепостей, сложенных из гигантских каменных блоков.

Символика зарождается как один из элементов прайзыка, как средство знаковой информации, рассчитанное главным образом на заочные формы контакта, скажем, при обозначении границ освоенной территории в сочетании с угрозой наказания пришельца.

Актуальность запретительных знаков нарастает в эпоху неолита с миграцией избыточного населения из метрополий культурных очагов. Чтобы символ табуированности территории был понятен сам по себе и достаточно эффективен по силе эмоционального воздействия, форма его должна отражать интуитивно и однозначно воспринимаемые признаки выраженного им действия. Кол с пучком травы, известной ядовитыми свойствами, цепочка камней, плетеная изгородь, поваленное поперек тро-

пы дерево с остро затесанными сучьями, рогатки, черепа животных имели различный «потенциал энергии» запрета — от предупреждения до прямой угрозы. Они отличались по степени выразительности; самые «страшные» устанавливались, конечно, в местах наиболее вероятных вторжений. Общее для древнейших символов защиты — их предметность, стремление их творцов к наиболее точной имитации действия отпора. Объектами защиты были территория обитания, лагерь или поселение, дом, сам владелец оберега. Защищались от чужих и вражеского нашествия, природной стихии, смерти и покойников.

Вследствие расслоения первобытного интегрированного хозяйства на оседлое и кочевое в эволюции охранных символов в оседлой и кочевой культурах появились различные направления, но их диалог придавал знаковой информации универсальность и смысловую гибкость. При общих истоках, постоянных хозяйственных контактах земледельческой и скотоводческой цивилизаций, с одной стороны, и их этнического противостояния — с другой, вырабатывались сходные узловые понятия символики. Иногда один и тот же знак (или символический акт) имел прямо противоположные значения; сходство могло быть замаскировано локальными декоративными приемами. Однако мобильность кочевого хозяйства требовала более компактных и полисемантических форм символики, развитых внешних знаков социальной иерархии — ведь и простой скотовод и степной аристократ жили в юртах одинаковых размеров и конструкции, тот и другой были пастухами. В становлении культуры кочевого общества символика, в том числе и охранная, играла настолько большую роль, что объективно тормозила распространение письменности.

Все обряды, непременным, чаще, главным компонентом которых была магия защиты, требовали соответствующей обстановки, изобразительных символов, усиливающих эмоциональное воздействие ритуалов, а главное, сообщавших правдоподобие и понятность характеру действия и его результатам, таким, как установка юрты или освящение храма, изгнание болезни, предотвращение вражеского нападения, похороны, мольбы о росте поголовья скота или удачной охоте. Последовательность и особенности выполнения этих процедур, вписанных в общий антураж среды, закреплялись в символических атрибуатах трех видов: временных; постоянно существующих, но вынесенных за пределы среды обитания; непосредственного использования.

Реквизит обрядов определялся уровнем социальных структур и существованием соответствующих приемов искусства: изобразительного, танца, архитектуры, драмы. Характерная особенность форм этого реквизита: устойчивость изобразительных традиций, элементарность, отвечающая при мобильности социальных отношений стремлению господствующих групп и классов к стабилизации своего положения, к идеализации древних, часто легендарных периодов своей истории, с которыми сопрягались и архаичные символы. Архаичная символика получала, таким образом, внехронологический паспорт, что объясняет отчасти рецидивы древнейших церемоний, пусть даже в новом осмыслении.

Временные атрибуты создавались для разового проведения церемоний, хотя следы их существования могли сохраняться, обеспечивая эффект последействия. К числу таких атрибутов следует, вероятно, отнести скопления петроглифов со сценами охоты или тамгами, время от времени дополнявшиеся новыми рисунками. В качестве очистительных процедур устраивались магические действия у костров, церемонии у деревьев, природных ландшафтных феноменов. Для некоторых народов Южной Сибири характерны сложные охранительные обряды, совершившиеся при закладке жилищ на стоянке, особенно при установке опор и основных несущих конструкций крыш, которые обмазывались кровью, глиной, окуривались и т. п.<sup>1</sup>. На религиозных праздниках в Тибете, а затем и в Монго-

<sup>1</sup> Деревянко Е. И. Племена Приамурья. I тысячелетие до нашей эры. Очерки этнической истории и культуры. Новосибирск: Наука, 1981, с. 113—118.

лии сжигался «сор» — фигурка из теста под балдахином из флагов, олицетворявшая накопленные за год грехи<sup>2</sup>.

Из атрибутов временных охранных и очистительных церемоний пополнялся арсенал изобразительной символики, использовавшейся постоянно. Стены с петроглифами превращались в святилища. Если у киданей «царь-дерево» устанавливалось только на время церемоний<sup>3</sup>, то во дворце Угэдэй-хана в Каракоруме серебряное дерево, выполненное французским мастером, стало постоянным архитектурным элементом ансамбля<sup>4</sup>.

Постоянные знаки защиты отмечали границы «своих» территорий, запретные места святилищ. Эволюция их функций: от угрозы и предупреждения к фиксации права собственности. Тамгообразные петроглифы эпохи бронзы, иногда повторявшие рисунок клейма для лошадей и обозначавшие законные территории определенного рода, обычно цепочкой маркируют меридиональные полосы в географии маршрутов кочевок.

Идея охраны собственности прослеживается и на более ранних наскальных изображениях прямоугольных или округлых оградок с животными и человеческими фигурками внутри них<sup>5</sup>, которые, вероятно, представляют коллективный портрет совладельцев территории, членов одной семьи, рода. В их отсутствие рисунок свидетельствовал о принадлежности участка. Возможно, что так выражается и экстатическое состояние хозяев стада: загоняя скот они наиболее полно ощущают пафос обладания богатством (рис. 1). Иногда оградки охраняются изображениями птиц с распростертыми крыльями и хищным клювом<sup>6</sup>.

Разновидность постоянных периферийных символов — каменная обстановка мемориальных сооружений. У кочевников Южной Сибири и Центральной Азии погребения обкладывались цепочкой камней, имеющей, видимо, начальное значение изолирующего (отделяющего покойного от мира живых) пояса, форма которого со временем усложнилась и приобрела смысл социальной дифференциации: прямоугольные в плане выкладки окружали могилы знатных членов рода, круглые — могилы простолюдинов<sup>7</sup> (рис. 2).

Интересны попытки «записать» каменными выкладками церемонию поклонения предку на его могиле или кенотафе; здесь камнями изображались и участники, и последовательность обрядов. Это должно было говорить о постоянстве оказания почестей покойному. На самом деле такие церемонии проводились не чаще раза в год. В этом плане особенно примечательны тюркские мемориалы VI—VIII вв., включавшие в наземную обстановку ансамбля площадку для жертвоприношений, плиту с изображением покойного или его скульптуру лицом на восток (рис. 3) и аллею каменных стел (она задавала направление подхода к памятнику со стороны восходящего солнца)<sup>8</sup>. Сложилось подсказанное древними хрониками устойчивое мнение, что аллеи камней балабалов обозначают поверженных покойным врагов. Представляется, однако, что эти аллеи не только увековечивают сценарий обряда; в них сильнее выражена космическая магия, связанная с культом солнца и вечного неба, куда направлялась душа покойного. Да и какой душе приятно находиться в обществе теней врагов?<sup>9</sup>

Магические знаки и орнаменты, повседневно охраняющие род, поселение, жилище, его хозяина и семью, используются постоянно. Войлок-

<sup>2</sup> Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. По дневникам, веденным в 1899—1902 гг. Пг., 1919, с. 204.

<sup>3</sup> Е. Лунли. История государства киданей (Цидань го чжи)/Пер. с китайского, введение, комментарий и приложения Таскина В. С. М.: Наука, 1979, с. 527.

<sup>4</sup> Иоанн Плано де Карпини. История монголов. Вильгельм де Рубрук. Путешествие в восточные страны/Пер. Мажейна А. И. Спб., 1911, с. 139.

<sup>5</sup> Дорж Д. Новгородова Э. А. Петроглифы Монголии. Улан-Батор, 1975, с. 146.

<sup>6</sup> Майдар Д. Памятники истории и культуры Монголии. М.: Мысль, 1981, с. 33.

<sup>7</sup> Сборник трудов Орхонской экспедиции, I (Предварительный отчет о результатах экспедиции...). Спб., 1982, с. 56.

<sup>8</sup> Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века. М.: Наука, 1969, с. 29, рис. 4.

<sup>9</sup> Кляшторный С. Г. Храм, изваяние и стела в древнетюркских текстах.— В кн.: Тюркологический сборник 1974 г. М.: Наука, 1978, с. 252.

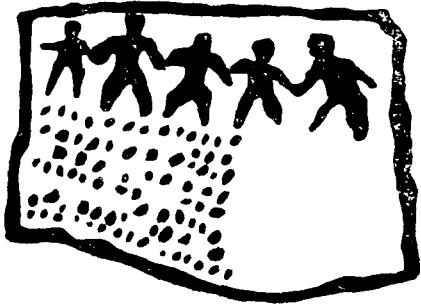


Рис. 1. Оградка — загон для скота (из кн.: Дорж Д., Новгородова Э. А. Петроглифы Монголии, табл. 15)

юрта сгорала в считанные минуты, ее можно было разрубить несколькими взмахами сабли. Разрушение самого прочного элемента юрты — двери уже означало, что юрта уничтожена. Вот почему разрушение дверей в монгольской рукописи XVII в. «Алтан Тобчи» (Золотое сказание) расценивается как святотатство:

Опрокинем, развалим его превосходные двери,

Уничтожим, истребим его жен и детей.

Священную раму его двери разломаем и опрокинем...<sup>11</sup>

От враждебного мира, реального и вымышенного, кочевника в юрте охраняла главным образом воображаемая стена, создаваемая сакральным потенциалом идолов и амулетов. Магический орнамент, украшавший ответственные части конструкции юрты или палатки, «покрывал» их незримой защитной оболочкой.

Защитная энергия, излучавшаяся всеми частями интерьера, как бы обтекала поверхность юрты в виде магической сферы. В киргизской юрте эта сфера отождествлялась с многочисленными шерстяными узорчатыми лентами боо, которыми перебинтовывался каркас. У монголов рисунок перепасовки стягивающих покрытие юрты веревочных поясов дал начало различным охранным орнаментам жилища.

Отверстия в юрте — только дымник и проем двери. Считалось, что через кольцо дымника (монг. тооно) в юрту могут проникать высшие божественные силы, посещение которых неотвратимо. Тем не менее охранительной силой наделялся откидной войлочный верх, который «...широким листом, как двойная молния, рассеивает Пять ядов ненависти...»<sup>12</sup>.

Другое дело — двери, они всегда были открыты для доброго гостя, но через них могли проникать злые духи и просто злоумышленники. Ситуация двойственная, поэтому на входе концентрируется обращенная вовне символика, обозначающая контрдействие. Если гость входит с добрыми намерениями, ему ничего не угрожает в доме. Если же у пришельца дурные помыслы, его зло «утонет» в океане или «сгорит» в очистительном огне, изображенных в орнаменте дверей или простеганного волнистым полога. Эти же символы преграждали вход нечистой силе.

Оповещать о своей лояльности гость должен издалека. С коня полагается спешиться поодаль, но обязательно перед входом (где коновязи отводится своя роль в «сценарной» обстановке); гость должен обойти юрту один, а то и три раза, произнести фразу благопожелания, перешагнуть порог, не наступая на него, пригнув голову настолько, чтобы пройти в дверной проем. Порог как проекция защитной сферы на землю, как линия пересечения имеет атрибуты, связанные со священной церемонией

ные куклы, изображающие предков, давно бытуют у кочевников в качестве оберегов. По описаниям Карпини<sup>10</sup>, посетившего монгольские степи в середине XIII в., в каждой юрте есть несколько идолов-онгонов, охраняющих хозяина, хозяину, дом в целом и отдельные его детали.

Защитные функции орнамента и цвета, частей интерьера составляли важнейшую область прикладного искусства и культовых отправлений в кочевой среде. И это понятно, поскольку действенной защиты кочевое жилище практически не имело:

<sup>10</sup> Иоанн Плано де Карпини. Указ. раб., с. 9, 71.

<sup>11</sup> Алтан Тобчи (Золотое сказание); Лубсан Данзан/Пер. с монгольского, введение, комментарий и приложение Шастиной Н. П. М., 1973, с. 91.

<sup>12</sup> Рона-Таш А. По следам кочевников (Монголия глазами этнографа). М.: Прогресс, 1964, с. 284.

перехода границы «духовного до-  
мена». Наступать на порог ставки  
вождя запрещалось под страхом  
смертной казни. Такой запрет су-  
ществовал не только у монголов-  
кочевников, но, например, и в  
Древней Греции<sup>13</sup>. Зато после  
обильных возлияний в приемных  
покоях этот обычай не соблюдал-  
ся так строго; полагали, что гость  
уже адаптирован и во хмелью не  
тает зла<sup>14</sup>.

Хотя охранной символикой  
особенно тщательно обставлялся  
собственно акт пересечения гра-  
ницы, не менее существенными  
были и подготовительные дейст-  
вия по очищению пришельцев и  
ближайшего окружения жилища.  
Глазки, прорезаемые, а затем изо-  
бражаемые на берестяных дверях  
чумов селькупов, были чем-то  
вроде неусыпных стражей дома  
«глазами двери»<sup>15</sup>. Большие на-  
дежды возлагались на очисти-  
тельную силу огня. С древнейших  
времен кочевники пропускали  
пришельцев между кострами. Это  
магическое действие опиралось на  
знание санитарных возможностей  
огня и наверняка не было чрез-  
мерной осторожностью.

Предпринимались меры про-  
тив угрозы разрушения дома, юр-  
ты, шатра. Так, запрещалось тро-  
гать растяжки и бандажи юрты. Однако, с другой стороны, человек, кос-  
нувшись их, имел право на защиту и гостеприимство хозяина.

Древнейший и повсеместный источник охранной символики представ-  
ляют изображения зверей, и не только хищных. Для цивилизаций, имею-  
щих своей базой скотоводство, зооморфность подавляющего большин-  
ства знаков этой символики неизбежна, поскольку она производна от  
форм использования натуральных оборонных средств животных: ро-  
гатых и клыкастых черепов<sup>16</sup>, шипов, рыбьих голов с острыми зу-  
бами<sup>17</sup>.

Обратим теперь внимание на то обстоятельство, что усиление клас-  
сового расслоения общества кочевников стимулирует бурное развитие  
символики социального иммунитета. Чем более затушеванными были  
феодальные отношения в степи, тем важнее были знаки социальной  
дифференциации. Только знатные члены рода или господствующего пле-  
мени у тюрков имели право на голубой и белый цвета в одежде и жили-  
ще, символизировавшие близость к верховному божеству. В походном

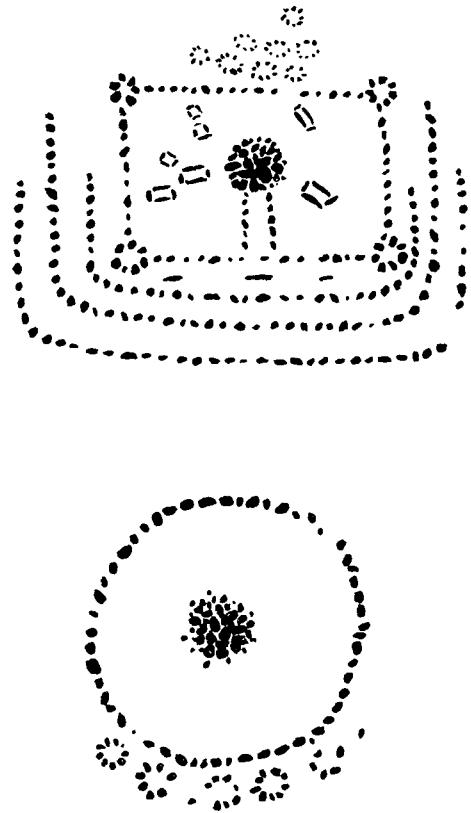


Рис. 2. Керексуры — каменные выкладки-  
мемориалы. Из кн.: Атлас древностей Мон-  
голии. (Радлов В. В. Труды Орхонской экспе-  
диции. Спб., 1892, табл. 1)

<sup>13</sup> Gennep A. van. *Les rités de passage*. Р., 1910, p. 26.

<sup>14</sup> Мэн-да бэй-лу. (Полное описание монголо-татар). Факсимile ксиографа/Пер.  
с китайского, введение, комментарий и приложения Мункуева Н. Ц. М.: Наука, 1975,  
с. 83.

<sup>15</sup> Хороших П. П., Гемуев И. Н. Берестяные изделия селькупов.— В кн.: Этнография Северной Азии. Новосибирск: Наука, 1980, с. 183.

<sup>16</sup> Огнева Е. Д. «Защитный круг» из Хара-хото.— В кн.: Культура и искусство Ин-  
дии и стран Древнего Востока. Л.: Аврора, 1975, с. 66.

<sup>17</sup> Деревянко Е. И. Указ. раб., с. 114.



Рис. 3. Тюркские каменные изваяния VI—VIII вв. (экспозиция Киргизского государственного исторического музея)

лагере Великого Могола Аурангзеба никто не имел права возводить свою ставку выше и краснее шатра государя<sup>18</sup>. Только обладатель десяти тысячного стада мог иметь в юрте таган о шести ножках, украшенный стилизованными воронами или орлами. Лишь в императорских постройках допускалось изображение дракона.

Следствием социальных преобразований в степи, отраженных в организации быта и усложненной символике, стало постепенное превращение защитной сферы жилища из тонкой, незримой стены в трехмерное пространство, где разворачивались церемонии феодальных приемов. Здесь слились два явления: первое — постепенное смягчение знаков отчуждения и охраны, однозначно запрещающих пересечение границы, до символов, обставляющих процесс перехода; второе — типичное для феодализма стремление к обогащению процедуры приближения к сановному лицу растянутыми во времени и пространстве обрядами. Византийское посольство, посетившее в VI в. наместника тюркского кагана, в течение трех дней принимали в разных шатрах, прежде чем его члены были представ-лены степному вельможе<sup>19</sup>.

Интронизация Гуюка, внука Чингисхана, в 1246 г., описанная Карпини, также проводилась в трех различных «кущах»<sup>20</sup>. В таком последовательном развертывании церемоний и их закреплении пространственной композицией среды, собственно, не было ничего нового. С первобытных времен вызревала концентрическая иерархия планировочного построения лагеря со ставкой вождя в центре, окруженной вблизи палатками личной гвардии, а дальше — жилищами остальных соплеменников. В этом круге вычленялся сектор для приближения к главному сакральному объек-

<sup>18</sup> Бернье Ф. История последних политических переворотов в государстве Великого Могола. М.-Л.: Соцэкиз, 1936, с. 300.

<sup>19</sup> Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1967, с. 56.

<sup>20</sup> Иоанн Плано де Карпини. Указ. раб., с. 54.

ту, который в концентричной схеме был центром композиции, а по радиусу — наиболее удаленным от входа. По оси подхода к нему сгустилась насыщенность пространства охранительными символами (не в ущерб, впрочем, реальным средствам защиты).

Предшественники монголов во владении Великой степью — кидани устраивали зимний лагерь своего императора концентрическими кольцами (рис. 4). Государева юрта окружалась частоколом из копий, связанных волосяными веревками. На копьях укреплялись черные войлочные зонты, под которыми стояли стражники. Следующее кольцо охранения составляли небольшие юрты, где находилось по пять вооруженных гвардейцев. Охраняемую территорию, включавшую и несколько церемониальных залов, установленных на одной оси с императорской ставкой, завершало широкое кольцо запретной зоны, где были устроены засады и установлен контур также из копейного частокола. Ночью периферийный кордон составляли ежи из копий, натянутые над землей веревки и сторожевые посты<sup>21</sup>.

Вычленение из концентричной композиции осевого направления дало форму построения обособленного походного стойбища знатного кочевника: юрта или шатер с двух сторон фланкировались повозками с имуществом — этим удачно решались задачи защиты и демонстрировалась заjitочность. Для хозяйства, натурального или опирающегося на обменную торговлю, такая организация пространства полностью удовлетворяла собственника и в Древнем Египте, и в средневековой Монголии.

Защитные функции фланговых повозок получили развитие в композиционных принципах официальной кочевой архитектуры. Дворец хана Угэдэя имеет очевидное родство планировки с описанным выше стойбищем<sup>22</sup>. Нельзя сказать, что сохранившиеся сейчас в монастырях Эрдэнэ-Зуу (Хархорин) и Амарбаясгаланте (близ Эрдэнэта), дворце Ногоон-орго (Улан-Батор) боковые павильоны-храмилища непосредственно наследуют этот принцип, но их планировка не противоречит законам кочевого зодчества, перенесенным на архитектуру стационарных сооружений.

Как в концентричной, так и в осевой планировочных системах общим качеством остается наличие запретной зоны, превращенной на Востоке в исходный фактор пространственных композиций, в которых материализуется статус феодального суверенитета. В этом случае структура средневекового кочевого лагеря предстает в виде довольно разреженного ядра, окруженного плотным кольцом войсковых палаток. Таким же разреженным был и центр Каракорума, застроенный к 1235 г., по приказу Угэдэя его родственниками. Возможно, царевичам и пришлось несколько поступиться своими амбициями, но заставить их занять территорию, размеры которой унижали бы их достоинство, не имел права даже великий хан.

Феодальный этикет требовал не только уважения зоны соседа, но и соответствующего характера застройки. Аме Пал, легендарный основатель тибетского королевства Мустанг, построил свой первый форт Кечер-дзонг в плане квадратным, но вскоре был вынужден перестроить его в форме круга — сосед воспринял как вызов острые углы стен, обращенные в сторону его владений<sup>23</sup>. Первый тибетский буддийский монастырь Самье также обнесен стенами по кругу. Значит, круговая ограда есть, с одной стороны, символ защиты объекта, заключенного внутри нее, с другой — заверения в уважении чужого суверенитета.

<sup>21</sup> Е. Лунли. Указ. раб., с. 532, примечания. Автор выражает свою признательность В. С. Таскину, автору перевода и комментария этой работы, издание которой — ценный вклад в развитие науки о кочевых обществах Восточной Азии, за перевод наименований приемных залов императорской ставки киданей и, следовательно, расширение их функций, что позволило уточнить схематическую планировку ставки (рис. 4).

<sup>22</sup> Рисунок дворца дан в книге: Иоанн Плано де Карпини. Указ. раб. (Отчет Рубрука о приеме у Мункэ-хана).

<sup>23</sup> Пессель М. Путешествия в Мустанг и Бутан. М.: Мысль, 1978, с. 60.

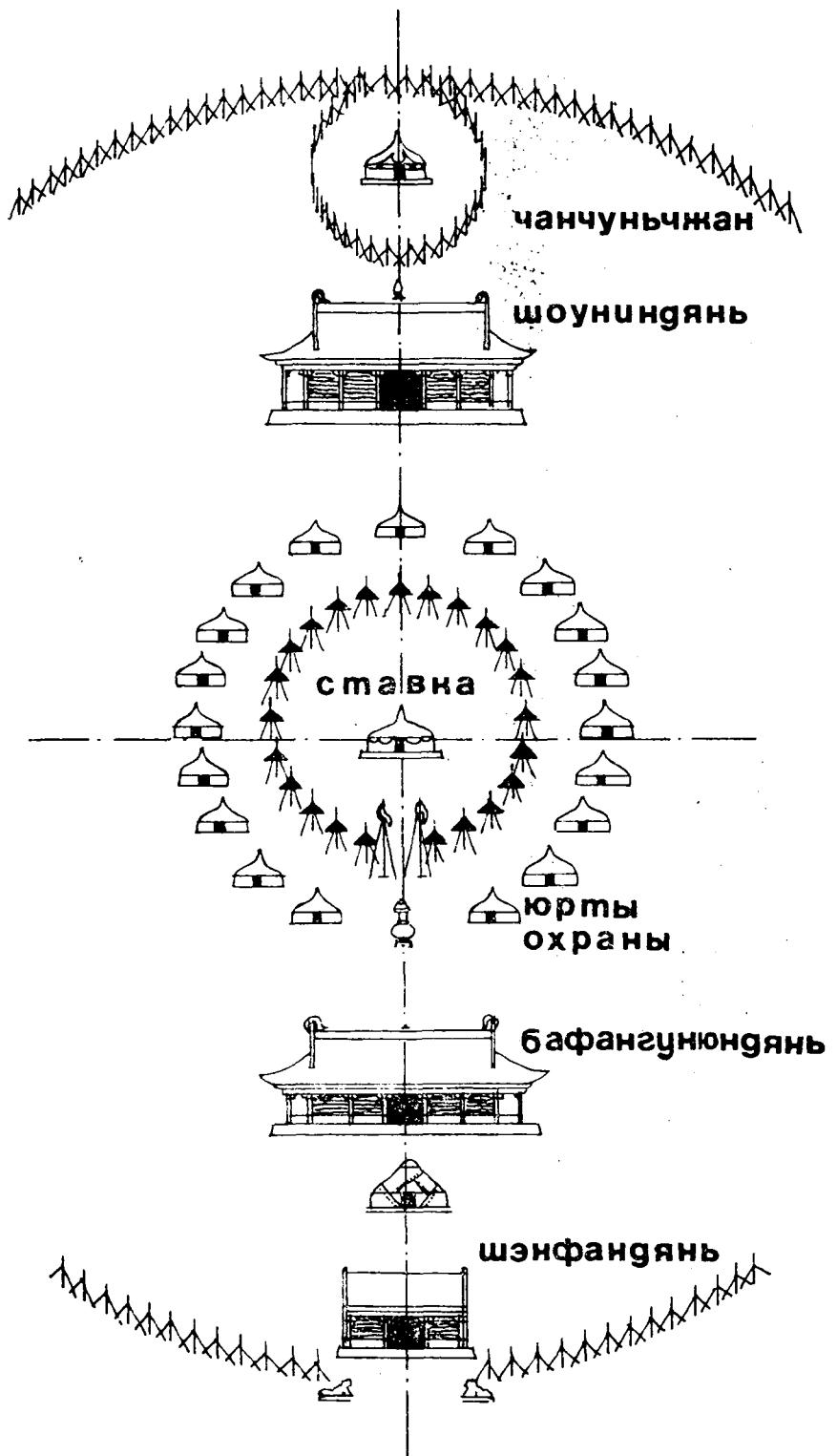


Рис. 4. Сезонный лагерь императора киданей, XI в. (по материалам кн.: Е. Лунли. История государства киданей, прим. 3)

С затуханием феодальных междоусобиц символы иммунитета, утратившие актуальность и подвергавшиеся тому, кто ими пользуется, риску за- ведомого унижения, изживаются, по крайней мере в том, что касается угрожающих углов. Если некогда вассалы ориентировали свои жилища входом к ставке хана, то со временем вектор почета канонизируется и становится единым для всех — он обобщается религиозной космогонией.

Буддизм не раз делал попытки освоиться на территориях, подконтрольных кочевникам. В процессе его адаптации к местным культурам степи и благодаря дальновидной реформаторской деятельности Цзонхавы<sup>24</sup> к XVI в. сложилась его ламаистская форма.

Ламаизм оказался превосходным инструментом закрепления феодальных отношений в степи. Существовало несколько уровней потребления и понимания его как системы религиозного мировоззрения: от элементарных догм учения, предназначенных для манипулирования психикой простого люда, до вершин философской абстракции цанита, доступных ученым монахам. Обращенный к почти поголовно неграмотному клиенту ламаизм оперирует главным образом символикой; ею насыщена и культовая архитектура. В основании генезиса этой символики лежит принцип защиты, представляющий как бы тень-идею от убежденности в могуществе буддизма.

Для достижения состояния нирваны человек должен вырваться из круга *санскрыты* — перерождений в земной жизни. К этой цели последовательно приближает положительный баланс добрых дел в *карме* — детерминанте судьбы, где подсчитываются добрые и злые деяния. Зло происходит от жажды удовлетворения страстей и для защиты от искуса нужны заслоны, барьеры, как внутренние, так и внешние.

Над кочующими за своей паствой первыми ламаистскими юртами-храмами устраивали защитный навес, оберегавший от жара греховых желаний. Вообще зонт, покрывало — давние атрибуты буддизма. В степных кумирнях навес из автономной конструкции постепенно трансформировался в специальное покрытие, а затем и просто в узор на самой оболочке верха юрты (рис. 5).

Закрепление ламаизма и начало интенсивного строительства стационарных культовых зданий обеспечили благоприятные возможности для проникновения в Монголию китайской и тибетской архитектуры. Своеобразное завершение кубовидных тибетских храмов — широкий темный самшитовый фриз с отдельными золотыми пятнами круглых зеркалец (монг. *толъ*) для отражения нечистой силы — перешло в архитектурный орнамент монголов. Лента такого охранительного орнамента — *эрихэ* украшает кровлю единственного сохранившегося соборного храма (*цогчина*) монастыря Гандан в Улан-Баторе (рис. 6). На ребрах его крыши укреплены *жанцаны* — полые колоколообразные объемы, наполненные молитвенными текстами (на бумаге и ткани), которые также пришли из Тибета. Здесь, как и повсюду в террасных горных селениях, крыши домов использовались как хозяйствственные дворы. По их углам устанавливали шесты с лоскутами ткани, сигнализирующие об опасности падения. Они же, кстати, отгоняли птиц. Отсюда обилие лент, гирлянд, флагов, характерных для архитектуры Тибета, Непала; отсюда и генетический «код» многих ламаистских символов: развешенных жертв, распятых шкур врагов веры, подвесок, *балдахинов*, икон на тканях, украшающих храмы и костюмы участников религиозных церемоний.

Стационарные храмы с «китайскими» крышами имеют широкий вынос карниза, которому в числе прочих функций приписывают защиту от падения сверху злых духов. Края гребня такой крыши увенчивают керамические изображения хвоста дракона в виде ушастой совы — *чи*; дра-

<sup>24</sup> Цзонхава (1357—1419) — основатель желтошапочной буддийской секты гелугпа в Тибете, идеолог и «драматург» ламаистской ветви буддизма, получившей распространение в Монголии.

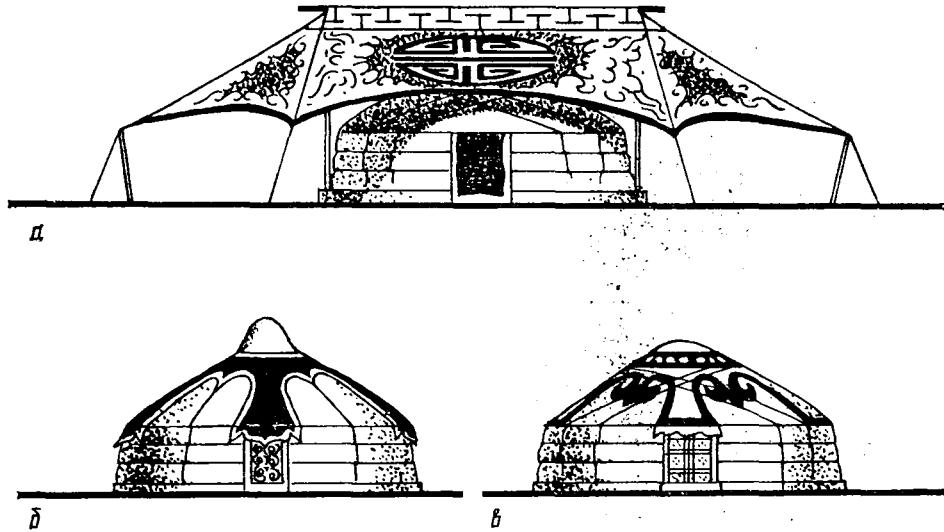


Рис. 5. Метаморфозы священного покрытия над юртой-храмом: а — асар на отдельных опорах; б — орнамент (пропитка краской или аппликация) на ткани покрытия юрты; в) орнамент (пропитка краской или аппликация) на ткани покрытия юрты

кон как хозяин водной стихии, одолевающей огонь, охраняет здание от пожара. Противопожарную службу несет и изображение окаменевшего, «обузданного» пламени<sup>25</sup>.

Универсальный охранный знак храма — *ганжир* в центре гребня; он может быть в виде *очира* (инд. *ваджры*) — знака могущества буддийского учения — или вазоподобного сосуда, наполненного молитвами, обращенными к гению храма. На углах изогнутых крыш помещены керамические фигурки зверей и всадника.

Фильтрация буддизма в северном и восточном направлениях через скотоводческие районы естественным образом способствовала преимущественному развитию зооморфных сюжетов в архитектурном синтезе культовых сооружений. Во всей Центральной и Восточной Азии подступы к буддийским храмам охраняются живописными и скульптурными изображениями животных, на которых «перемещаются» божества из многочисленного буддийского пантеона. В Монголии это чаще всего *арсланы* — каменные или металлические львы, скорее собако-львы. Арсланы flankируют порталы, их рельефные головы держат в пасти кольца входных дверей. Посетители поглаживают изображения стражей и даже подкармливают их. У большинства арланов перед входами в ламаистские монастыри морды засалены, к их ногам кладут конфеты, спички, монеты.

В императорских культовых постройках (их строительство и содержание осуществляется за счет государственной казны) изображение дракона должно сделать непроницаемым для злых сил двери и ворота, придать устойчивость колоннам. Конструктивная прочность здания «обеспечивается» помимо инженерно-технических приемов такими символами, как изображение головы чудовища мангуса<sup>26</sup>, украшающего верх колонн, или рельефа распластанной лягушки на каменных базах колонн. По буддийской схеме вертикального мироздания лягушка лежит в основании всех сфер мира; под тяжестью накопленных человечеством грехов она начинает шевелиться<sup>27</sup>. Защищает ли ее изображение от землетрясений, неизвестно; замечательно другое — логичное сочетание магии

<sup>25</sup> Древнемонгольские города/Ред. Киселев С. В. М.: Наука, 1965, с. 117.

<sup>26</sup> Мангус — мифическое существо, обхватившее круг перерождений (*санкарыйн-хурдэ*) и символизирующее предостережение грешникам, которые дурными действиями отягощают свою карму.

<sup>27</sup> Кочетов А. Н. Ламаизм. М., 1973, с. 134.

и рациональной эффективности конструкции (доугуны, связевая система блоков, свободная постановка колонн на основание) в разработке антисейсмичных мероприятий.

К числу животных-носителей относится и черепаха. Правда, ее функции защиты лежат в несколько иной плоскости, она символ вечности и должна хранить от забвения. На каменных черепахах устанавливали мемориальные стелы с текстами посвящения и истории постройки храма.

Итак, в отдельно стоящем храме и его ближайшем окружении защитная символика направлена на охрану как собственно здания в его реальных деталях и конструкциях, так и некой сакральной среды, включаемой в пространство здания. Знаки символики — предупреждающие, очистительные; они не имеют уже значения категорического запрета. Даже круговой обход святынь редко ассоциируется с действием замыкания магического круга, а моделирует паломничество по местам проповедей Гаутамы (обходной коридор буддийского храма для совершения прадакшины украшался барельефами или фресками жития Будды). Идея такого обхода (в направлении движения солнца) в общем перекликается с выработанными в степи этическими нормами почитания жилища. В монгольских ламаистских храмах эта церемония дополняется вращением цилиндров *хурдэ* с молитвенными текстами ради спасения души самого визитера. Для этого хурдэ навешивали на стены храма снаружи по ходу движения посетителей.

Магическое оконтурирование сохранилось как эпизодическая церемония. При закладке в Урге большой кумирни Авалокитешвары (храм Мэгжид-Жанрайсэг) в 1911 г. вокруг места стройки была вспахана борозда — слон из зверинца бодго-гэгэна протащил по земле чугунную черепаху.

Буддийские космогонические представления, исходящие из строгой геометрической схемы с горой Сумэрү в центре, расширили, но и канонизировали композиционные приемы культовой архитектуры, в частности последовательность вступления в действие элементов системы символической защиты.

Как и во дворце суверена, планировочная композиция ламаистского монастыря объединяет в себе два начала: центральность и осевое построение. План монастыря должен напоминать *мандал-хото* — город небожителей, с центральным сооружением, охраняемым по четырем странам света *махранзами* (инд. *махараджами*); соответственно с четырьмя воротами в прямоугольной или круглой ограде<sup>28</sup>. Или хотя бы вызывать ассоциации такого сходства. В аспекте, так сказать, эксплуатационном монастырские храмы привязываются к оси СЮ, располагаясь таким образом, что посетитель, проходя их, последовательно «очищается»; так имитируется прохождение «Высокого пути», подводящего к полному освобождению духа, мирване.

Перед входом в монастырь устраивается стена — *ямпай*. Злые духи не могут преодолеть ее, так же как и Г-образный вход в ограде ступы в Санчи. «Беспомощность» духов можно понять, если понаблюдать за безуспешными попытками козы добраться до огорода, вход в который — не калитка, а ширма.

Кроме обязательных арсланов, каменных, чугунных или бронзовых курильниц на предмонастырской территории расставляются изваяния различных эпох или их части, найденные в окрестностях монастыря. Они, естественно, повышают сакральный потенциал атмосферы преддверия. Ограда монастыря сама по себе вряд ли нуждается в дополнительной охранной символике, но в некоторых буддийских комплексах ее украшают субурганы или угловые флаги-обереги (*дарцоки*).

<sup>28</sup> О мандале в архитектуре см.: Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977, с. 45, 57; Waddell L. A. The Buddhism of Tibet or Lamaism with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology and its Relation to Indian Buddhism. Cambridge, 1958.

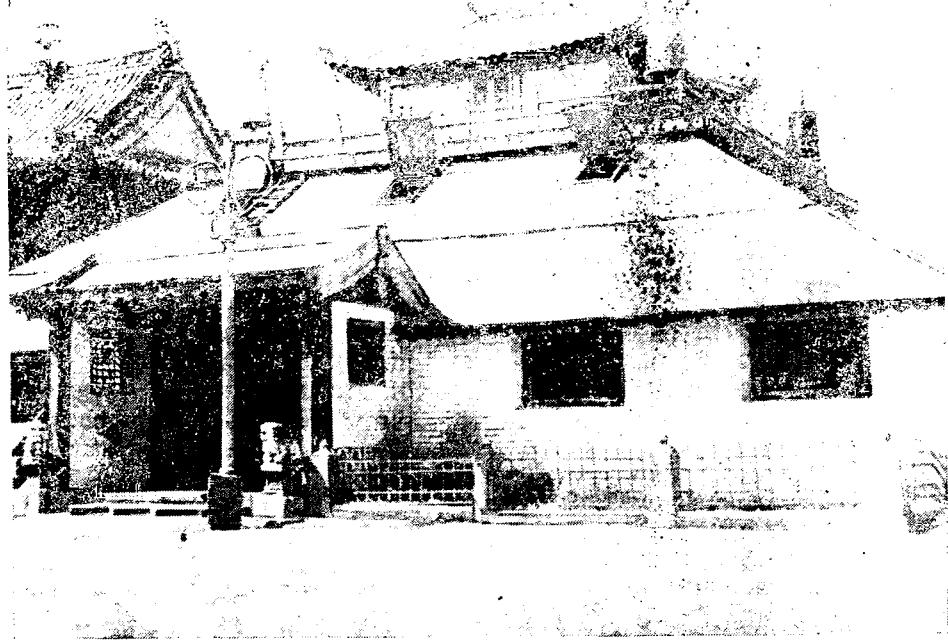


Рис. 6. Храм Тэгус-Баясгалан — цогчин монастыря Гандан, 1838 г., Улан-Батор, общий вид

Для небольших кочевых или, наоборот, разросшихся монастырей, превратившихся по существу в города (Да-хурээ, предшественник Урги), значение священной границы приобретает обходная трасса круговорещения Майдари (праздника Будды-грядущего), вдоль которой расставлены павильоны с хурдэ.

После торжественных ворот, под которыми могут проходить лишь высшие иерархи церкви и полотна которых также украшены охранной символикой (рис. 7) расположен первый храм-павильон, «населенный» гигантскими фигурами четырех махранзов. Отсюда начинается «Высокий путь», обозначенный двумя беседками: с колоколом и барабаном — символами сторожевых сооружений. И снова ось пути «держат» каменные изваяния и симметрия храмов. «Нарастание духа святости» отмечается последовательными оградами дворов. Центр ансамбля — храм главного кумира, где хранятся связанные с его именем реликвии, — может иметь и свою особую ограду. Здесь композиционный обертон — концентричность, зачастую усиленная и колористически: окружающая стена окрашивается более насыщенным цветом или имеет окраску в соответствии с рангами цветовой буддийской символики (желтая ограда центральной группы храмов в Амарбаясгаланте, красная — ансамбля Гурван-Зуу в составе монастыря Эрдэнэ-Зуу).

Охранные и очистительные действия, осуществляемые синтетическими средствами буддийского искусства и архитектуры, идут по двум встречным руслам. С методической последовательностью вводятся все более сильные, более сложные в интеллектуальном отношении средства очищения и психологического воздействия; активнее пульсирует красный цвет. Но одновременно нарастает гипнотизм сакральности пространства, предшествующий состоянию медитации; настроение отрешенности вызывается жестяным перезвоном колокольчиков на углах крыш, наркотическим ароматом дыма курильниц, мерцающим дробным узором за-



Рис. 7. Главные ворота Ногоон-орго — монастыря при зимней резиденции боддо-гэгэна, начало XX в., Улан-Батор, общий вид

тененных карнизами балок, пустынными дворами, строгая геометрия которых не смягчена асимметрией деревьев.

Ортодоксальность примитивной защитной символики сменяется в культовой архитектуре весьма тонкой мистикой знаковых соотношений, смысл которых читается образованным буддистом и интуитивно воспринимается оглашенным.

Стационарная культовая архитектура буддийского треугольника Китай — Тибет — Монголия в типологически сопоставимых сооружениях практически не знает различий. За этим внимательно следила маньчжурская администрация, проводившая политику духовной унификации подданных Цинской империи. Но, конечно, локальные тектонические и декоративные добавления или отторжения были неизбежны при переносе канонических форм даже в условиях жесткого контроля.

В архитектуре Монголии, соединившей кочевые принципы организации среды и строительные приемы стационарной архитектуры, объемно-планировочные особенности были выработаны в основном через специфику защитной символики, созревшей в глубинных традициях быта. Они не были затронуты поверхностными морфологическими экспериментами XVII—XIX вв., породившим смешанные стили. Например, цепочка субурганов, ограждающая с севера монастырский комплекс, типична в основном для Монголии<sup>29</sup>. Охранная символика этих субурганов ассоциируется с защитной функцией скалистой гряды, с подветренной южной

<sup>29</sup> Позднеев А. М. Города Северной Монголии. Спб., 1880, с. 42; Майдар Д. Архитектура и градостроительство Монголии. М.: Стройиздат, 1971, с. 70. К таким монастырям можно отнести также Тариатым-хурээ (на оз. Цаган-нуур), Дайчин бээсийн хошуу (бывший Тушетуханский аймак), Сан-бээский хурээ и др.

стороны которой кочевник предпочитал устраивать зимник для своего скота.

Если в культовых ансамблях жесткость запретительных знаков постепенно превращается в многозначительность символики, в средство очищения и сопровождения, то разреженность освоенных территорий Монголии привела в конечном счете к функциональному преобразованию прежних отталкивающих знаков в сигналы, рекламирующие границу запретной зоны и приглашающие ее нарушить. Уже на дальних подступах к разбросанным по стране, расположенным в скрытых горных долинах (тех, что издавна пользовались репутацией священных мест) ламаистским обителям — хийдам имелись в качестве указателей древние изваяния, каменные кучи — обо, валуны с заклинаниями, субурганы. В окрестностях монастыря, образуя третью, периферийную сферу сакральности, высекались на скалах священные тексты, вырубались ниши для установки бурханов, гравировались и раскрашивались минеральными составами изображения святых. При закладке монастырей важное значение придавалось возможности подъездов, точно ориентированных по странам света, соответственно лучам распространения веры и географии мандалы. На таких дорогах устанавливали субурганы, имеющие специальную форму и окраску и фиксирующие ту незримую границу, за которой начиналась священная земля<sup>30</sup>.

Заключая рассказ о значении и метаморфозах охранной символики в организации жизненного пространства и ее влиянии на формирование тектонических планировочных и декоративных принципов кочевой архитектуры, следует подчеркнуть всеобщий характер этой формообразующей закономерности, истоки которой — в социально-хозяйственных явлениях и этнопсихологии народа.

Специфика представлений о безопасности, о комфорте, присущая кочевому миру, придала свои особенности эмоциональному строю степной архитектуры, предопределила свойственные ей формы. Эволюция кочевого зодчества в значительной мере опиралась на преобразование символов защиты от знаков прямого запрета до символов, регулирующих процесс доступа и, следовательно, композиционную структуру сооружений. Мобильность кочевого быта требовала ради экономии места и облегчения веса перевода части «предметных» знаков в разряд изобразительных. Не менее важным было закрепить и некоторые бытовые традиции, сберечь накопленный опыт; запись в символах практически всех жизненных отправлений кочевника подкрепляла в течение столетий его хозяйственную и эстетическую интуицию.

И наконец, знаки социального различия, символика ярусного общества призваны были уравновесить внешнюю аморфность общественной структуры кочевого феодализма.

В современной монгольской архитектуре большое внимание уделяется анализу и попыткам приложения выработанных за долгие столетия композиционных и декоративных приемов. Какие из них эклектичны, какие логично продолжают развитие глубинных национальных традиций? Чтобы определить позиции, с которых можно ответить на этот вопрос, и была рассмотрена эволюция охранной символики — одной из ведущих линий морфологии кочевого зодчества, ни в коей мере не изолированной от других формообразующих факторов, а также опыта staatlichen национального строительства.

---

<sup>30</sup> Pieper Jan. Stupa in Architecture of the Upper Indus Valley.— In: The Stupa. II Religious, Historical and Architectural Significance/Ed. Dallapiccola A. L. in Collab.— Beiträge zur Südasiensforschung, Südasiens Institut, Universität Heidelberg. B. 55. Wiesbaden, 1980, p. 129.

## ТРАДИЦИОННЫЕ БРАЧНЫЕ НОРМЫ У СКОТОВОДЧЕСКИХ НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ АФРИКИ

Среди традиционных обществ Восточной Африки широкое распространение имел институт систем возрастных классов<sup>1</sup>. Этот социальный феномен был присущ как некоторым скотоводческим обществам (галла<sup>2</sup>, масаи), так и народам с хозяйством смешанного типа (консо, ньякуса)<sup>3</sup>. Причины возникновения этого института следует искать, видимо, в сочетании условий, при которых половозрастное разделение труда нашло выражение в особой стратификации общества по принципу сверстничества. В эпоху расцвета обществ, социальная организация которых характеризовалась системой возрастных классов, последняя имела определяющее значение во всем комплексе социальных связей, и нормы этой системы охватывали все стороны общественной жизни, в том числе и порядок вступления в брак.

В самом общем виде система возрастных классов представляла собой следующее<sup>4</sup>. Согласно системе, все члены общества объединялись по принципу сверстничества в группы, которые в соответствии с их «социальным» возрастом относились к той или иной ступени (степени) социального ранга. Число таких ступеней было неодинаковым в разных системах возрастных классов. Так, у нуэр ступеней было три, у галла — пять. Социальный возраст был групповым признаком. Он исчислялся от момента формирования возрастной группы и был одинаков для всех членов группы. Социальный возраст несколько отличался от биологического, поскольку формирование новых групп, составлявших возрастной класс первой ступени, происходило не ежегодно, а через определенный интервал: у разных обществ от трех до тринадцати лет<sup>5</sup>. Таким образом, биологический возраст детей, вступавших в первый возрастной класс, был различным и варьировал от одного года до тринадцати. Естественно, что такое же возрастное различие членов группы сохранялось и в дальнейшем при переходе от первой до последней социальных ступеней. Если взять в качестве примера галла, то группу «сверстников» для приобщения к первой ступени системы собирали всегда в течение восьми лет. Следовательно, группы детей в возрасте от года до восьми лет единовременно инициировались в один возрастной класс первой социальной ступени и считались социальными сверстниками.

Организация очередной возрастной группы (групп) в первую социальную ступень и одновременный переход всех остальных групп в последующие ступени системы возрастных классов оформлялись определенными ритуалами. Последние были различными у разных народов. У одних формирование возрастных групп проводилось просто, без особых церемоний (оторо, нуэр), у других оно сопровождалось пышными празднествами и исполнением обрядов инициации (масаи, галла, ньякуса)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Проблема перехода скотоводческих народов Восточной Африки от первобытных к классовым отношениям в литературе почти не разработана и нуждается в детальном исследовании. См. Ольдерогге Д. А. Население и социальный строй.— В кн.: Абиссиния. М.—Л., 1936, с. 116—117.

<sup>2</sup> Этноним «галла» используется в соответствии с литературой, на которую ссылается автор. Сейчас в Эфиопии предпочтительнее употребление для этой группы этнонима «коромо».

<sup>3</sup> Калиновская К. П. Возрастные группы народов Восточной Африки. М.: Наука, 1976.

<sup>4</sup> Legesse A. Class Systems Based on Time.— J. Ethiopian Studies, 1963, v. 1, № 2, p. 1—30.

<sup>5</sup> Калиновская К. П. Категория «возраст» в представлениях некоторых народов Восточной Африки.— Африканский этнографический сборник XII. Л.: Наука, 1980, с. 49—81.

<sup>6</sup> Evans-Pritchard E. E. The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford, 1968; Merker M. Die Masai. B., 904.

Права и обязанности членов групп разных возрастных ступеней были различны. У галла, например, в их пятиступенчатой системе возрастных классов «гада» первая ступень считалась подготовительной<sup>7</sup>. Молодежь второй ступени становилась молодыми воинами. Они участвовали в военных набегах, охраняли стада и поселения от врагов, занимались военной подготовкой и охотой. Молодые воины постоянно устраивали общие для своих возрастных групп трапезы и танцы. Воины, принадлежавшие ко второй возрастной ступени, обладали, таким образом, определенными обязанностями и правами. Однако молодые воины второй ступени не имели еще права вступать в брак. Этот запрет, вероятно, был прямым следствием условий разделения труда в рассматриваемых традиционных обществах, при котором молодые воины должны были быть всегда в воинской готовности и не обременены семейными обязанностями. К третьей возрастной ступени принадлежали группы старших воинов. Переход в эту ступень означал повышение социального статуса, что прежде всего выражалось в разрешении на вступление в брак. Но при этом воины еще не имели права иметь детей. Воины этой ступени могли иметь собственный дом и хозяйство. В полном смысле социальная зрелость достигалась на следующей, четвертой ступени, когда главы семей, принадлежащие к ней, получали право на произведение потомства, и их прерогативой становились функции управления обществом. Члены этой возрастной ступени, так же как и младшие воины, участвовали в военных походах, в общих скотоводческих и строительных работах и т. д. Но главной особенностью их социального положения было то, что из их среды избирались лица, занимавшие ведущие общественные должности. Члены групп последней, пятой, возрастной ступени практически освобождались от активного участия в общественных делах. Они сохраняли за собой право совещательного голоса, образуя как бы совет старейших.

В нашем распоряжении немного материалов, указывающих на принадлежность к институту возрастных классов женской части общества<sup>8</sup>. К тому же основная часть этих материалов весьма позднего времени — XIX—XX вв. Возможно, что поэтому в литературе по этой проблеме принято системы возрастных классов считать только мужским институтом. Однако ряд данных и реконструкция древних форм этого типа социальной организации позволяют считать, что когда-то в прошлом институт возрастных классов был всеобъемлющим и вследствие этого его действие распространялось в известной мере и на женскую часть общества<sup>9</sup>. Главным аргументом, подтверждающим это предположение, является то, что возрастные классы формировались и их члены трудились как хозяйствственные коллективы сверстников. В выполнение общих задач по воспроизведству материальной и духовной жизни вовлекались все члены общества. Организация по возрастному принципу обеспечивала рассматриваемым обществам доклассовой эпохи разделение труда между всеми звеньями структуры их социальной организации и воспроизведение ее институтов.

Связи внутри возрастных групп представляли некоторую аналогию родственным взаимоотношениям<sup>10</sup>. Эти социальные связи отражены в терминологии взаимного общения, носившей четко выраженный групповой характер. Так, сверстники любого возрастного класса считались и назывались «братьями» и «сестрами». Группы первой и последней ступеней системы возрастных классов соотносились как «родители» («отцы») и «дети» («сыновья»). Промежуточные ступени соответственно занимали младшие и старшие «братья» и «сестры». Генеалогическое родство между членами групп одного возрастного класса при этом не учи-

<sup>7</sup> Cerulli E. *Etiopia occidentale*. V. I—II. Roma, 1933—1934.

<sup>8</sup> Cerulli E. *The Folk-Literature of the Galla of Southern Abissinia*.—Harvard African Studies. V. III. Cambridge, 1922; Jensen A. E. *Im Lande des Gada. Wanderungen zwischen Volkstümern Südabessiniens*. Stuttgart, 1936; Schurz H. *Altersklassen und Männerbünde*. B., 1902.

<sup>9</sup> Более подробно об этом см.: Калиновская К. П. Указ. раб., с. 21, 55—56, 96—97.

<sup>10</sup> Evans-Pritchard E. E. *The Nuer: age-sets*.—Sudan Notes and Records, 1936, v. 19 p. 262; Lambert H. E. *Kikuyu Social and Political Institutions*. L., 1946, p. 48, 66, 81.

тывалось. Таким образом, родство или отношения внутри и между звеньями системы были социально-возрастные, выражавшие характер групповых связей между социально-возрастными поколениями, разделенными ступенями системы возрастных классов в строгом соответствии с половозрастным разделением труда и социально-экономическими функциями, присущими общественным подразделениям.

С развитием в недрах доклассового общества элементов экономического и социального неравенства, укреплением собственности отдельных семей постепенно менялась хозяйственная основа социальной организации традиционных обществ с системами возрастных классов. Отмирали их отдельные функции, как следствие исчезали из структуры системы отдельные социальные ступени, поскольку менялся и характер общественного разделения труда<sup>11</sup>. Уходило в прошлое то главное, что вызвало к жизни и было сущностью возрастной организации общества — групповой характер производства. Этнографические материалы позволяют до некоторой степени проследить изменения социального института систем возрастных классов. Если на ранних этапах функционирования группы каждого возрастного класса составляли социальные сверстники, а социальная дистанция (т. е. интервал между началом цикла действия системы и ее заключительным этапом) пролегала между первой и последней ступенями, иначе между социально-возрастными поколениями («отцы» и «дети»), то на следующем историческом этапе ситуация в корне изменилась. При надлежность к первой возрастной социальной ступени стали получать кровные сыновья тех отцов, которые в этот момент находились на последней возрастной ступени. Таким образом, зависимость между поколениями из социально-групповой перешла в индивидуально-генеалогическую<sup>12</sup>. Социальная дистанция разделяла теперь реальные поколения родственников. В зависимости от социального статуса родного отца в иерархии системы возрастных классов в ее структуру включались его сыновья, причем одновременно все, так как не учитывалась разница в их индивидуальном возрасте. В результате нарушилась относительная однородность возрастного состава всех звеньев системы возрастных классов. Эти нарушения накапливались и со временем приводили к полному несоответствию функций и структуры института. Этот период развития систем возрастных классов в литературе принято именовать эпохой трансформации института. По этнографическим данным, это состояние выражалось в том, что системы возрастных классов практически сохранили свои функции в основном в сфере ритуала. Возрастные классы перестали составлять в соответствии с принципом разделения труда производственные коллективы сверстников, так как нарушение возрастной однородности подразделений превратило их в группы, состоящие из разновозрастных лиц, не объединенные общей хозяйственной деятельностью<sup>13</sup>. В новых исторических условиях сложилось иное разделение труда, что имело следствием и изменение сущности и формы социальной организации.

История возрастных организаций народов Восточной Африки ясно показывает зависимость форм и функций социальных институтов от хозяйственной базы общества. Этот регион Африки отличается широким распространением различных форм скотоводческого и смешанного хозяйства<sup>14</sup>. В соответствии с половозрастным разделением труда у большинства народов этой обширной области женщины полностью или частично не допускались к работам, связанным с крупным рогатым скотом. Все действия, связанные со скотом, были мужским делом. В земледелии, наоборот, наибольшая доля труда по уходу за урожаем относилась к женской сфере деятельности. Дети обоего пола до закрепления их принадлежности к системе возрастных классов социально ассоциировались

<sup>11</sup> Legesse A. Gada. Three Approaches to the Study of African Society. N. Y., 1973.

<sup>12</sup> Калиновская К. П. Указ. раб., с. 41—42.

<sup>13</sup> Legesse A. Gada...

<sup>14</sup> Herskovitz M. J. The Cattle Complex in East Africa.— Amer. Anthropologist, 1926,

с женщинами и разделяли их трудовые обязанности. Действие принципа общественного разделения труда по полу и возрасту реализовалось в обществах с системой возрастных классов таким образом, что, согласно бытовавшим нормам, мужчины главным образом выполняли функции по охране, управлению и организации общественной деятельности, в то время как в повседневной хозяйственной жизни были заняты в основном женщины и дети. Конечно, нельзя не учитывать роль мужского труда в уходе за скотом, в обработке земли, рытье колодцев. Однако эта деятельность не всегда требовала ежедневного внимания и такого количества рабочих рук, как постоянное домашнее хозяйство (добыча воды, топлива, починка и уборка жилья, приготовление пищи, многократная и трудоемкая обработка земледельческих культур, собирательство и др.)<sup>15</sup>. Чем больше женщин было в хозяйстве, тем успешнее оно велось. Уместно отметить, что экономика и характер разделения труда в традиционном хозяйстве способствовали существованию и воспроизведству полигамной формы семьи, широко распространённой у народов Восточной Африки, и в частности у тех, у которых бытовали системы возрастных классов<sup>16</sup>.

По этнографии этого обширного региона существует обширная литература. Тем не менее далеко неравномерно изучены многие стороны жизни этих народов. В силу давно сложившейся в зарубежной науке традиции отдельные социальные феномены нередко рассматривались изолированно друг от друга и в отрыве от всего комплекса экономической и социальной сфер деятельности обществ. Это, как правило, приводило к одностороннему освещению рассматриваемых явлений. Так, немало трудов посвящено структуре возрастных классов, системам родства, форме семьи, вопросам брачных отношений и многим другим этнографическим проблемам. Однако весьма редки попытки исследователей рассмотреть эти стороны общественной жизни народов во взаимодействии и взаимосвязи.

Как было отмечено выше, в эпоху действия системы возрастных классов принадлежность к ней имела универсальное значение во всем комплексе социальных связей и в первую очередь определяла нормы вступления в брак. В соответствии с этим надо отметить, что в этнографической литературе недостаточно разработан вопрос о соотношении брачных норм, обусловленных правилами системы возрастных классов при наличии в обществе полигамной формы семьи. При такой постановке проблемы встают вопросы, вытекающие из ряда противоречий, содержащихся в исходных этнографических данных.

Условия полигамного брака могли способствовать желательному увеличению потомства в семье<sup>17</sup>. Многочисленность потомства представляла существенную сторону социального престижа у всех народов доклассового уровня развития. Вместе с тем известно, что у рассматриваемых народов Восточной Африки запрещалось продолжать производить потомство тем женщинам, у которых старшие дети уже вступили в брак<sup>18</sup>. В таком случае встает вопрос: каким образом соотносятся нормы полигамного брака, при которых отец, глава семьи, вступая последовательно в повторные браки, имел от всех своих жен потомство, и отмеченный выше запрет на продолжение воспроизводства.

Другой вопрос. Естественно, что при полигамии разрыв в возрасте между супругами с каждым новым браком неуклонно увеличивается. При каждом последующем браке глава семьи брал в жены не свою социальную сверстницу (как это было при первой женитьбе, согласно правилу системы возрастных классов), а женщину из класса, стоящего ниже. Однако в обществах с системой возрастных классов строго действовало правило, запрещавшее брак с дочерьми своих сверстников, так как эти

<sup>15</sup> Gulliver P. H. *The Family Herds*, L., 1955, p. 50.

<sup>16</sup> Ibid., p. 124.

<sup>17</sup> Gulliver P. H. *Op. cit.*, p. 71.

<sup>18</sup> Hallpike C. R. *The Konso of Ethiopia*. Oxford, 1972, p. 182—185, 190, 204, 215—216; Калиновская К. П. Указ. раб., с. 30—33.

женщины, согласно социальному-возрастной принадлежности являлись «дочерями» мужчин этой старшей возрастной ступени<sup>19</sup>. Как отмечалось, правила системы возрастных классов предписывали соблюдение социальному-возрастного соответствия брачных партнеров. Таким образом, возникало противоречие, выход из которого был возможен либо в постоянном нарушении норм системы возрастных классов, либо в применении этих норм только к первому браку.

Этнографические данные по народам Восточной Африки показывают наличие институционных женских возрастных классов не во всех обществах этого региона. Тем не менее, поскольку брачные нормы предписывали каждому мужчине, когда и на ком он мог жениться, и с кем брак ему был запрещен, то оказывалось, что на практике эти нормы распространялись и на женщин как на брачных партнеров. Даже в тех обществах, где этнографы не зафиксировали институционных женских возрастных группирований, вступление в брак закрепляло принадлежность жены к возрастной ступени мужа<sup>20</sup>. Эта принадлежность проявлялась во всех аспектах общественной жизни, причем это главным образом касалось старшей жены. Даже в случае смерти мужа его вдова при выходе замуж снова была обязана в соответствии с требованиями системы возрастных классов выбрать мужа опять из возрастной группы ее покойного мужа. Если женщина умирала, ее хоронили не на месте погребения ее последнего мужа, а на месте погребения первого<sup>21</sup>. Правила социальному-возрастной принадлежности при первом браке соблюдалось строго.

Как уже упоминалось, возрастная система устанавливала для всех членов групп определенную степень социальному-возрастного родства<sup>22</sup>. Все члены одного возрастного класса считались «братьями» по отношению друг к другу, а параллельные классы женщин были их (и между собой) «сестрами». Каждый вновь формировавшийся класс составлял поколение «детей» по отношению к классу «отцов» высших ступеней системы<sup>23</sup>. Брак между членами классов «отцов» и «детей», относившимся к разным социальному ступеням возрастной системы, был запрещен<sup>24</sup>. Такая норма предотвращала большой разрыв в возрасте между брачными партнерами. Необходимость в такой норме становится яснее, если учсть, что временной интервал между социальному-возрастными поколениями «отцов» и «детей» был весьма велик. У галла он составлял 40, у консо — 36 лет. Возрастное соотношение брачных партнеров, устанавливавшееся правилами системы возрастных классов, ярко описано на примере галла, где оно определялось системой «гада»<sup>25</sup>. Возрастные классы в этой системе продвигались, как говорилось выше, через пять социальных ступеней и первоначально формировалась из мальчиков в возрасте от года до восьми лет, поскольку интервал между инициациями был восьмилетний. Только по достижении третьей ступени каждый член мог вступить в брак. Если мальчик получал принадлежность к системе «гада» при рождении, то ему к третьей ступени исполнялось 16 лет (по 8 лет в каждой из прошедших двух ступеней). Его жена в первом браке, заключавшемся при строгом соблюдении норм возрастной системы, должна была быть его «сверстницей». В идеале ей тоже должно было быть 16 лет. Через 8 лет происходил единовременный переход всех групп третьей ступени в следующую, четвертую, самую ответственную, отмеченную обрядом обрезания. Последний означал разрешение на производство потомства. Мужу и жене в это время в идеальном случае было бы по 24 года. В течение последующих восьми лет у них рождались дети. При переходе в последнюю, пятую ступень мужу и жене исполнялось по 32 года. Если же они включались в систему «гада» в восьмилетнем воз-

<sup>19</sup> Evans-Pritchard E. E. The Nuer age-sets, p. 263—264; Lambert H. E. Op. cit., p. 66.

<sup>20</sup> Evans-Pritchard E. E. The Nuer: age-sets, p. 264—265; Huntingford G. W. The Southern Nilo-Hamites. L., 1953, p. 114; Merker M. Op. cit., p. 47.

<sup>21</sup> Jensen A. E. Op. cit., p. 349, 378.

<sup>22</sup> См. выше.

<sup>23</sup> Evans-Pritchard E. E. The Nuer. A Description..., p. 258.

<sup>24</sup> Evans-Pritchard E. E. The Nuer age-sets, p. 263—264.

<sup>25</sup> Cerulli E. Etiopia occidentale.

расте, то к концу цикла им было бы по 40 лет. Известно, что в условиях жизни рассматриваемых традиционных обществ способность женщин к деторождению в этом возрасте обычно снижалась. А это значит, что брачная пара по первому браку между «сверстниками» располагала довольно ограниченным периодом времени для воспроизведения. В то же время умножение потомства для таких обществ означало рост социального престижа. Дети были богатством семьи. Чем больше в семье было детей, тем выше было и положение ее главы в обществе. Поэтому в описанной выше ситуации первого брака со «сверстницей» по возрастному классу естественно возникала потребность повторных браков, вытекавшая из стремления улучшить положение семьи. Увеличить социальный престиж ее главы, в значительной мере зависевший от постоянного увеличения потомства и всей семьи в целом. Поэтому каждая повторная женитьба главы семьи приносила ему еще жену и детей и соответственно повышала его социальное положение<sup>26</sup>. Повторные браки заключались через довольно значительный интервал после первого и среди народов Восточной Африки были распространены широко. Ф. Стюарт отметил, что большинство мужчин, достигших 45-летнего возраста, обычно обзаводились одной или более женами в дополнение к первой<sup>27</sup>.

Рассмотрим, какие социальные подразделения представляли резерв для заключения повторных брачных союзов. Следует напомнить, что в обществах с возрастными институтами действовал запрет на брак с дочерьми «сверстников» по возрастному классу, считавшимися общими «дочерьми», возрастной группы их «отцов». Однако возрастной класс «отцов» от класса их «детей» (социальных детей) всегда отделяли по меньшей мере одна-две социально-возрастные ступени, на членов которых это табу не распространялось. К этим ступеням относились младшие (по отношению к ступени «отцов») группы «сверстников», из среды которых можно было брать жен для повторных браков. Разумеется, эти группы были резервом в том случае, если женщин в них было больше, чем их «сверстников» мужчин, для которых параллельные возрастные группы женщин были партнерами для заключения первого брака по норме системы возрастных классов<sup>28</sup>. Но обычно женщин бывало больше. Кроме того, имеются свидетельства, что у некоторых обществ система возрастных классов (консо, нуэр) охватывала своими нормами только старших дочерей каждой семьи, в то время как младшие были свободны в своем выборе брачных партнеров<sup>29</sup>. Поэтому возможно допустить, что нормы возрастной системы распространялись прежде всего на старших детей обоего пола<sup>30</sup>. Скорее всего такая ситуация сложилась в тот период развития традиционных обществ с возрастными институтами, когда генеалогический принцип вытеснил возрастной в организации возрастных классов. И тогда, естественно, место каждого члена в структуре системы возрастных классов определялось не по месту в ней класса его социальных «отцов», а в соответствии с местом в структуре системы его родного отца и главы его семьи. На этом этапе для реализации общих социальных нормативов было вполне достаточно соблюсти традицию только в отношении старших детей.

Помимо рассмотренного резерва для повторных браков был еще один — вдовы. Однако эта категория в качестве резерва была ограниченной из-за правила системы возрастных классов, предписывавшего вдовам выходить замуж за мужчин из возрастного класса их покойных мужей. Правда, некоторые материалы наводят на предположение, что это правило не всегда соблюдалось, а в некоторых обществах вообще такое предписание отсутствовало.

Как уже отмечалось, повторные браки в полигамных обществах мужчины заключали не со сверстницами, а с более молодыми женщинами<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Gulliver P. H. Op. cit., p. 89, 133.

<sup>27</sup> Stewart F. H. Fundamentals of Age-group Systems. N. Y., 1977, p. 55.

<sup>28</sup> Hallpike C. R. Op. cit., p. 113.

<sup>29</sup> Jensen A. E. Op. cit., p. 377.

<sup>30</sup> Hallpike C. R. Op. cit., p. 116.

<sup>31</sup> Stewart F. H. Op. cit., p. 56—57.

Общепринятый в полигамной семье термин «младшая жена» отражал не только ее низшее по сравнению с первой женой социальное положение, но одновременно и ее возраст. П. Гулливер отметил заметное несоответствие у народов Восточной Африки между средним возрастом пары в первом браке и в последующих, когда складывалась полигамная семья<sup>32</sup>. Под средним возрастом этот автор понимал общий возраст брачной пары, т. е. сумму возраста мужа и возраста жены.

Рассмотрим возрастное соотношение партнеров в полигамных семьях, где мужья, становясь старше, брали в жены женщин все моложе и моложе себя<sup>33</sup>. Наибольшее число повторных браков заключалось мужчинами по достижении ими сорока лет<sup>34</sup>. Естественно, чем старше муж, тем больше разница в возрасте его и каждой последующей жены. Поэтому в цепочке полигамного брака происходило постоянное изменение общего возраста пар в составе одной семьи. Общий возраст пары увеличивался значительно медленнее, чем дальше от первого брака, за счет молодости последующих за первой жен. Главным в этой закономерности было то, что благодаря относительно медленному увеличению общего возраста полигамных пар на протяжении длительного времени жизни семьи с одним главой в ней сохранялась способность воспроизводиться. В результате заключения последовательных повторных браков семья постоянно обновлялась и росла за счет жен и детей, упрочивалось благодаря этому хозяйственное и социальное положение семьи и ее главы<sup>35</sup>.

Как видим, выполнение правил системы возрастных классов, запрещавших брак между социально-возрастными поколениями («отцы» — «дети») и требовавших одновременно «сверстничества» брачных партнеров, создавало условия для повторных браков.

Рассмотрим, как в полигамных семьях реализовалось широко распространенное в обществах с системой возрастных классов правило, запрещавшее продолжение произведения потомства после женитьбы старших детей. Обычное объяснение, даваемое информаторами, сводилось к тому, что для семьи плохо, когда родители и их дети одновременно производят потомство<sup>36</sup>. У народа консо, например, до последнего времени действовал запрет, обязывавший мать прекратить рожать после женитьбы ее первенца<sup>37</sup>. Таким образом сочеталась табуация, ограничивавшая деторождение, с общим стремлением к росту семьи и увеличению потомства? Ответ мы найдем, видимо, в системе последовательности полигамных браков. Как известно, во всех последовательных парах муж остается постоянно один — это глава полигамной семьи. В то же время жены в каждой паре новые. Когда дети от первого брака в полигамной семье выросли и в свою очередь вступили в брак, их матери запрещалось в дальнейшем иметь детей. В это же время во втором браке брачная пара, имея меньший возраст и не имея или имея маленьких детей, продолжала производить потомство. Когда дети от второго брака женились, их мать переставала производить потомство. Тогда начинало появляться потомство от третьей брачной пары. И так далее. При такой брачной практике в полигамной семье вполне согласовывалось соблюдение запрета на произведение потомства после брака старших детей и осуществление тенденции максимального прироста семьи за счет увеличения количества жен и потомства от всех последовательных браков в одной полигамной семье.

В полигамных семьях возникала двойная иерархия старшинства среди потомства одной семьи, причем учет старшинства был связан с системой возрастных классов. Во-первых, соблюдалась степень старшинства по последовательности брака матерей от первой жены к следующей. Во-

<sup>32</sup> Ibid., 55—56; *Gulliver P. H.* Op. cit., 1966, p. 242.

<sup>33</sup> Wilson M. Good Company. A Study of Nyakyusa Age-Villages. L., 1951, p. 171—172; Eisenstadt S. N. From Generation to Generation. Age Groups and Social Structure. Glencoe, 1956, p. 85.

<sup>34</sup> Stewart F. H. Op. cit., p. 55—56.

<sup>35</sup> Gulliver P. H. Op. cit., 1955, p. 89; Stewart F. H. Op. cit., p. 55—57.

<sup>36</sup> Hallpike C. R. Op. cit., p. 184, 203, 215.

<sup>37</sup> Ibid., p. 46.

вторых, учитывалась степень старшинства детей по времени их рождения внутри каждой отдельной брачной ячейки (от каждого брака) <sup>38</sup>.

Для функционирования возрастной организации было необходимо субъективный главный норматив — социально-возрастную дистанцию между поколениями, т. е. между классом «отцов» и классом их «сыновей». В эпоху действия этих социальных институтов в их первоначальной стадии возрастной принцип вступления в возрастную систему был всеобщим, генеалогическое родство не учитывалось. Полигамные семьи с их внутренней возрастной иерархией не создавали препятствий для функционирования системы возрастных классов, так как все сыновья главы одной семьи, каждый в свое время, последовательно, в зависимости от момента рождения и через определенный в каждом обществе интервал между социально-возрастными поколениями вместе со сверстниками получал принадлежность к первой ступени системы возрастных классов. В дальнейшем, в ходе развития и трансформации института возрастных классов, происходил постепенный переход от возрастного принципа к генеалогическому (отсчет не от группы социальных «отцов» в системе, а от места родного отца в структуре системы), порядок принадлежности к системе изменился. На этом историческом этапе иерархия старшинства в семье обрела первостепенное значение <sup>39</sup>.

Как известно, старшинство детей в полигамной семье устанавливалось по порядку очередности жен главы семьи <sup>40</sup>. Если бы в этих условиях строго соблюдался принцип возрастного старшинства, тогда в одну и ту же группу возрастной системы не могли бы попасть одновременно и старший сын, и его младшие братья. Между тем из данных, характеризующих этот период развития рассматриваемого социального института, видно, что такое явление было широко распространено в ходе трансформации систем возрастных классов <sup>41</sup>. По традиции соблюдалась норма социальной дистанции между поколениями. Однако этот временной интервал (например, у галла сын вступал в систему «гада» только через 40 лет после вступления в нее отца) отсчитывался уже не от поколения социального класса «отцов», а от родного отца вступающего. Поэтому, как только между двумя поколениями социальная дистанция подходила к концу, все сыновья одного отца одновременно вступали в первую очередь системы возрастных классов, получая независимо от их индивидуального возраста одинаковую социальную принадлежность. При этом ритуальное оформление этого социального акта касалось только старшего сына. Далее, с ростом полигамной семьи, когда появлялись дети от повторных браков главы семьи, они также в традиционно назначенный момент, сколько бы их ни было к этому времени в семье, получали принадлежность к системе возрастных классов. Важно отметить, что эти дети приобщались не к первой ступени системы, как в прежние времена, а к той ступени, к которой относились к этому времени их братья по первому браку их родного отца <sup>42</sup>. Таким образом, они как бы догоняли своих старших братьев в системе возрастных классов. При таком положении возрастная неоднородность общественных подразделений неуклонно возрастила. Такое состояние возможно расценить как нарушение традиционных социальных норм, что вполне соответствовало завершающему этапу исторической эволюции института возрастных классов.

В заключение следует отметить, что если рассматривать брачные нормы в условиях системы возрастных классов и полигамные брачные нормы в отдельно взятом обществе, то нельзя не обратить внимания на очевидную их противоречивость. Комплексы этих норм кажутся как бы взаимоисключающими друг друга. Прежде всего это видно в возрастном цензе брачных партнеров. По нормам системы возрастных классов требу-

<sup>38</sup> Eisenstadt S. N. Op. cit., p. 64; Gulliver P. H. Op. cit., p. 64.

<sup>39</sup> Калиновская К. П. Указ. раб., с. 41—42.

<sup>40</sup> Gulliver P. H. Op. cit., p. 64.

<sup>41</sup> Legesse A. Gada, Op. cit.; Prins A. H. J. East African Age-Class Systems, Groningen — Djakarta, 1953, p. 63—65.

<sup>42</sup> Hallpike C. R. Op. cit., p. 181—182.

ется сверстничество брачящихся, а полигамный брак предусматривает уменьшение общего возраста пары за счет все большей разницы в возрасте супружов. Аналогичную кажущуюся «несовместимость» обнаруживает и действие табу на воспроизведение детей родителями после вступления их первенца в брак и весьма позднее для брачной пары разрешение иметь потомство, предусматриваемое правилами системы возрастных классов. Это же несоответствие обнаруживается и в других брачных нормативах, и в их социальных оценках.

Однако если брачные нормы возрастных классов и полигамные нормы рассмотреть в свете изложенного выше, т. е. как единый комплекс брачных норм, тогда становится очевидным, что «несовместимость» этих норм, их противоречивость только кажущаяся. И это естественно, потому что брачные нормы в условиях возрастных классов и полигамные нормы представляли собой, по существу, подсистемы единой брачной системы и взаимодействовали между собой. Так, порядок возрастного сверстничества в полигамной семье соблюдался только при вступлении в первый брак и не действовал при последующих браках. А позднее начало воспроизведения потомства, предусматриваемое порядком системы возрастных классов, восполнялось последующими полигамными браками, в каждом из которых воспроизводилось потомство до вступления в брак первенца.

В эпоху расцвета института возрастных классов полигамная семья с ее двойной внутренней возрастной иерархией не создавала трудностей в функционировании системы, так как для возрастных классов кровное родство не имело значения. В эпоху трансформации института возрастных классов, когда генеалогический принцип стал преобладающим в структуре системы возрастных классов, возрастная иерархия полигамной семьи позволяла устанавливать индивидуальные связи между отцами и их кровными сыновьями, пришедшие на смену прежним социально-возрастным групповым связям. В результате полигамные нормы и нормы возрастной системы составляли единый комплекс норм брачной практики традиционных обществ Восточной Африки.

**Ф. Роуз, Б. Шепс**

## **БОРЬБА АВСТРАЛИЙСКИХ АБОРИГЕНОВ ЗА ЗЕМЕЛЬНЫЕ ПРАВА И «КУЛЬТ» ТРУГАНИНИ**

В период подготовки к отмечавшемуся в 1976 г. столетию со дня смерти Труганини и в последующие годы самые разные средства массовой информации Австралии неоднократно обращались к освещению и популяризации ее личности: вышла подробная биография<sup>1</sup>, появились краткие биографические сообщения в журналах (например, в «Абориджиналь ньюс», апрель 1975 г.), в 1975 г. была выпущена почтовая марка (портрет Труганини в серии «Великие австралийки». Ей посвящены были фильмы «Последняя тасманийка» (режиссер Том Хайден, 1978 г.) и «Манганинни» (режиссер Джон Хони, 1981 г.)<sup>2</sup>. Все это немало способствовало возникновению «культа» Трганини, распространению которого весьма помог и проф. Б. Смит своими пятью радиопередачами «Призрак Трганини», передававшимися Австралийской радиовещательной комиссией в цикле лекций Бойера за 1980 г. и вышедших отдельной книгой<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ellis V. R. Truganini: Queen or Traitor? 2 nd. ed. Canberra, 1981 (4th ed.— Canberra, 1976).

<sup>2</sup> Рецензии на эти фильмы появились 29 января 1982 г. в лондонских газетах «Morning Star» и «Times».

<sup>3</sup> Smith B. The Spectre of Truganini: 1980 Boyer Lectures. Sydney, 1980.

Как и в ранних своих работах<sup>4</sup>, Смит и здесь придерживается гуманистической точки зрения на австралийских аборигенов.

Почему же только в последнее время возник столь большой интерес к Трганини? Чтобы ответить на этот вопрос, надо познакомиться с современным положением аборигенов в их борьбе за землю и человеческие права, а также с причинами, побудившими австралийские правящие круги насаждать «культ» Трганини и афишировать ее смерть как последний эпизод поголовного истребления тасманийских аборигенов 100 лет назад — геноцида, ответственность за который нельзя прямо возложить ни на нынешнее правительство Австралийского Союза, ни на власти отдельных штатов и по поводу которого так удобно теперь проливать «крокодиловы слезы», надеясь при этом отвлечь внимание общественности от продолжающегося по сей день обмана аборигенов Австралии и особенно от того, что и сегодня все их законные требования, касающиеся земли, наталкиваются на упорное сопротивление. Сейчас любят изображать искоренение тасманийцев как единственный акт геноцида, совершенный некогда англоавстралийским колониализмом. Однако не только в Тасмании, но и по всей Австралии аборигены систематически уничтожались. Еще в 1928 г. австралийских аборигенов истребляли не только переселенцы, но и полиция<sup>5</sup>. Основное различие между континентом и Тасманией заключается в том, что геноцид там можно было осуществить вполне последовательно, так как территория ее весьма невелика. В штате Виктория, население которого в 3 раза больше населения Тасмании, число аборигенов до начала европейской колонизации составляло в 1840-е годы примерно 11 500 чел. В 1863 г. оно уменьшилось до 1920 чел.<sup>6</sup> К 1877-му — до 1067<sup>7</sup>. В 1961 г. там оставалось лишь 253 чистокровных аборигена<sup>8</sup>, а в 1964 г. нельзя было уже зарегестрировать ни одного<sup>9</sup>. Жестокости, совершившиеся в этом обширном районе, вполне можно сравнить с тасманийским геноцидом.

Теперь же при помощи средств массовой информации и внедрения «культы» Трганини австралийцам пытаются внушить примерно такую мысль: «Мы знаем, что во время заселения Тасмании над аборигенами совершали ужасные насилия. Но это было давным-давно, и мы извлекли урок из ошибок прошлого. А теперь наша политика по отношению к аборигенам, претендующим на землю, весьма великодушна, и мы представляем в их распоряжение именно то, что они хотят иметь».

Но прежде чем мы изложим события, приведшие к нынешнему состоянию борьбы аборигенов за землю и к политическому и идеологическому обману большой части белого населения, необходимо дать краткий обзор жизни Трганини на фоне исторических событий того времени. По сути дела Трганини ничем не отличалась от других аборигенов Тасмании, если не считать того, что большая часть ее жизни была связана с событиями, которые относительно хорошо зафиксированы, особенно в годы так называемой «Дружеской миссии»<sup>10</sup>. Ее жизнь как в зеркале отражает историю последовательного истребления тасманийских аборигенов, начиная с заселения земли Ван-Димена европейцами<sup>11</sup> и кончая смертью Трганини, последней чистокровной тасманийки, через 73 года, в 1876 г. Собственно говоря, последняя, очевидно, также чистокровная

<sup>4</sup> См., например: *Smith B. Place, Taste and Tradition: A Study of Australian Art since 1788*. Sydney, 1945, p. 18—21, 250.

<sup>5</sup> *Rowley C. D. The Destruction of Aboriginal Society: Aboriginal Policy and Practice*. V. I. Canberra, 1970, p. 288—290.

<sup>6</sup> *Barwick D. E. Changes in the Aboriginal Population of Victoria, 1863—1966*. In: *Aboriginal Man and Environment in Australia*/Eds Mulvaney D. J., Golson J. Canberra, 1971, p. 288.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 293, 295.

<sup>8</sup> *Commonwealth Bureau of Census and Statistics. Official Year Book of the Commonwealth of Australia*, Canberra, 1965, p. 299.

<sup>9</sup> *Rose F. G. G. Australien und seine Ureinwohner*. B., 1976, S. 15.

<sup>10</sup> *Friendly Mission: The Tasmanian Journal and Papers of George Augustus Robinson 1829—1834*/Ed. Plomley N. J. B. Launceston, 1966.

<sup>11</sup> *Jones R. The Demography of Hunters and Farmers in Tasmania*.—In: *Aboriginal Man...*, p. 184.

тасманийка умерла в 1888 г. на о. Кенгуру у берегов Южной Австралии, куда ее привезли за десятки лет до того охотники на тюленей. Однако о жизни ее известно очень немного.

Приводимая таблица поможет соотнести биографические данные Труганини с сопутствовавшими ее жизни историческими событиями.

Труганини родилась на о. Бруни в проливе Д'Антркасто. Год ее рождения точно неизвестен. Различные авторы называли и 1800 и 1803 гг. и — менее определенно — не позже 1809 и 1812 гг.<sup>12</sup> Последняя дата наиболее вероятна. Первые встречи Труганини с европейскими поселенцами — охотниками на тюленей и китов были трагичны: ее мать закололи китобоями, вторая жена отца была ограблена, сестры были похищены охотниками на тюленей, дядя был застрелен солдатами, а человека, предназначенному ей в мужья, и его друга утопили, предварительно отрубив им обоим кисти рук<sup>13</sup>. В том же, 1829 г., она встретилась с Джорджем Огюстесом Робинсоном.

Робинсон родился в Лондоне в 1791 г., по профессии он был каменщик. У него было четверо детей. Он был религиозным фанатиком, принадлежащим к методистской церкви. Робинсон прибыл в Хобарт в 1824 г. Здесь он выступил против злодеяний поселенцев и охотников на тюленей, за мирное разрешение проблемыaborигенов. По его представлениям, следовало обратить тасманийцев в христианство и сделать их «полезными членами общества»<sup>14</sup>. В 1829 г. он приехал на о. Бруни в качестве попечителя местныхaborигенов. С ним вместе там жило примерно полтора десяткаaborигенов, в том числе и семья Трганини<sup>15</sup>. Робинсон познакомился с их обычаями и языком. В декабре 1829 г. он в сопровождении группыaborигенов вернулся в Западную Тасманию для проведения церемонии замирения. В январе 1830 г. поселениеaborигенов на о. Бруни было ликвидировано. Робинсон приступил к реализации задач «Дружеской миссии». Первая экспедиция направилась к заливу Порт Дэви на юго-западе побережья Тасмании. Робинсона сопровождали шестьaborигенов, среди них была и Трганини. Остальные члены группы с о. Бруни остались в Хобарте под присмотром семьи Робинсона<sup>16</sup>. Для Трганини это путешествие было не только первым выходом за пределы территории, занимаемой ее группой, но и началом любовной связи с Робинсоном. За время девятимесячного путешествия были наложены контакты со многими группами, живущими в западных областях. Правительство, официально сокрушаясь по поводу преступлений, совершенных по отношению кaborигенам, вело политику «поиска и уничтожения». Неудавшаяся акция «Черная граница» (1830 г.) доказала, что эта политика уже не была достаточно эффективна<sup>17</sup>. Поэтому было решено найти еще остававшихся на острове 200—300aborигенов и выселить их из Тасмании.

Депортация началась 3 марта 1831 г.<sup>18</sup> Сначала 17aborигенов были перевезены на один из островов в Бассовом проливе. Робинсон сам проводил эту акцию, хотя и не мог не знать, что депортация означала деморализацию и физическое уничтожение техaborигенов, которых он уговорил переехать в Хобарт. В 1832 г. они были перевезены на о. Флиндерс. Нездоровый климат способствовал распространению заболеваний, и вскоре холод, чахотка иревматизм стали причиной первых смертных случаев.

Робинсон осуществлял «Дружескую миссию» до 1835 г. и уговорил депортироваться 167aborигенов<sup>19</sup>. Трганини сопровождала его во всех экспедициях. При этом, вольно или невольно, она играла роль барана-

<sup>12</sup> Ellis V. R. Op. cit., p. 2.

<sup>13</sup> Ellis V. R. Op. cit., p. 9—10, 20, 25—26; Turnbull C. Tod auf Tasmanien. B., 1963. S. 259.

<sup>14</sup> Ellis V. R. Op. cit., p. 18.

<sup>15</sup> Ibid., p. 28.

<sup>16</sup> Ibid., p. 33—34.

<sup>17</sup> Turnbull C. Op. cit., p. 146.

<sup>18</sup> Ellis V. R. Op. cit., p. 51.

<sup>19</sup> Aboriginal News, April 12, 1975.

**Основные этапы колонизации Тасмании и истребления ее населения\***

Год	Численность населения		Историческое событие
	тасманийцы	европейцы	
1803—1804	3000—5000	400	Начало заселения европейцами Тасмании, поселения каторжников.
1815—1816	С 1803 г. уменьшение коренного населения на 2—3%; по Джонсу, в 1815—1830 гг. коренное население уменьшалось ежегодно на 10—15%	1500	Основание Рисдона и Хобарта. Ускорение расселения колонистов за пределы военной зоны, быстрый рост числа иммигрантов. Начало насильственных действий по отношению к аборигенам: похищение женщин и обращение в рабство; захват земель и охота лишают аборигенов основы их существования.
1820		5400	Попытки аборигенов защищаться ведут к вооруженным столкновениям.
1827		[18 000]	Введение военного закона, направленного против аборигенов. Он легализовал злоупотребления переселенцев. Стремление выселить аборигенов Тасмании поддерживается правительством. Назначается подушная плата за поимку аборигенов: 5 фунтов за взрослого и 2 фунта за ребенка. Этот закон остается в силе до 1832 г.
1830	280	24 000	Операция «Черная граница» (Black Line) губернатора Артура. Цель: согнать аборигенов в один отведенный им район для их последующей депортации. Результат: 2 000 солдат и добровольцев поймали одного старика и одного ребенка.
1832	200		В конце 1830 г. началась «Дружеская миссия» (Friendly Mission) Дж. А. Робинсона. Воспользовавшись говорчивостью аборигенов (в том числе и Труганини), он сумел до 1835 г. свести всех аборигенов, живших в Тасмании, в Хобарт.
1833	151		Начало депортации аборигенов на остров в Бассовом проливе. Многочленные переселения. В конце 1832 г. переселение на о. Флиндерс.
1834	134		
1835	120		
1836	116		
1838	82		
1839	68		
1840	Около 60	50 000	
1847	44		Оставшимся в живых тасманийцам (12 мужчинам, 22 женщинам, 10 детям) разрешено вернуться на Тасманию.
1850		70 000	Они были поселены на побережье бухты Ойстер. Смертность по-прежнему оставалась очень высокой.
1851	30		
1854	16		
1859	14		
1863	6		
1868	2		
1869	1		
1876		[110 000]	Смерть последнего тасманийца Уильяма Лэнни. Смерть последней чистокровной тасманийки — Труганини.

\* Данные взяты из кн.: *Ellis V. R. Op. cit.; Jones R. Op. cit., Rose F. G. G. Op. cit.; Osterländer R. Australien*, Leipzig, 1980.

вожака, помогающего загонять в плен еще свободных аборигенов. Действовала она так, конечно, под влиянием самоотверженной любви к Робинсону. Она дважды спасала ему жизнь и не раз помогала в критических ситуациях.

В 1838 г. Робинсон порвал связь с ней, что Труганини пережила крайне тяжело.

С прекращением «Дружеской миссии» отношение Робинсона к аборигенам резко изменилось. В 1835 г. он стал во главе поселения аборигенов Вибаленна, расположенного на юго-западном побережье о. Флиндерс. Там тогда было 120 аборигенов; некоторые из них сопровождали его на протяжении шести лет «Дружеской миссии». Всех их обязали носить европейское платье и регулярно посещать занятия, где их знакомили с основами христианства. Традиционные похоронные обряды и сжигание трупов уступили место христианской обрядности. Робинсон открыл школу, где главными предметами были обучение чтению, письму и катехизису. Имена аборигенов представлялись ему слишком варварскими, и он дал им новые. Труганини была переименована в Лаллу Рук.

В 1838 г. Робинсон получил пост «главного протектора» аборигенов Нового Южного Уэльса. Он поселился в Порт-Филиппе (нынешний Мельбурн, столица Виктории, которая была только в 1851 г. отделена от Нового Южного Уэльса). Двенадцати аборигенам (в том числе и Труганини) было разрешено сопровождать его. Для Робинсона они были прежде всего объектами, которые можно было выставить напоказ. А в остальном он не очень о них заботился, и аборигены почувствовали себя заброшенными и несчастными.

Труганини с еще двумя женщинами и двумя мужчинами покинула его и ушла в буш. За шесть недель они убили двух охотников на тюленей, ранили четырех мужчин и разрушили несколько ферм. Одной из причин этой мести было разочарование Трганини в Робинсоне<sup>20</sup>. Аборигены были пойманы и обвинены трибуналом в убийстве. Никто из обвиняемых, конечно, не знал английского языка настолько, чтобы следить за ходом процесса. Мужчины были приговорены к смерти через повешение, женщины — возвращены на о. Флиндерс. Робинсон не предпринял ничего, чтобы им помочь.

В 1842 г. в возрасте 50 лет умер муж Трганини Воорради. Чтобы не выпускать ее из-под контроля, управляющий станции снова выдал Трганини замуж. Ее второй муж Альфонсо умер в 1851 г. В 1847 г. оставшимся в живых 44 аборигенам было позволено вернуться в Тасманию. Их поселили на берегу залива Ойстер севернее Хобарта. Жили они в плохих условиях, смертность была очень высокой. В 1859 г. здесь оставались в живых только 14 аборигенов иmetisов.

Третьим мужем Трганини стал примерно около 1860 г. Уильям Лэнни, который был моложе ее на 23 года. К 1867 г. в живых остались только Трганини, Уильям Лэнни и полукровка Мэри-Энн. Лэнни время от времени ездил на промысел с китобоями. В 1869 г. он заболел и умер. Оказалось, что самые различные учреждения, в том числе Королевское общество Тасмании и Королевский хирургический колледж, стремились получить его тело. Но уже в первую ночь после его смерти при странных обстоятельствах труп оказался обезглавленным и исчезли кисти рук и ног.<sup>21</sup> Полукровка Мэри-Энн умерла в июле 1871 г.

Осталась одна Трганини. В 1873 г. ее друг доктор Дэндридж добился разрешения на переезд Трганини к его семье в Хобарт. Там ее появление стало сенсацией. О ней начали рассказывать легенды, распространяли слухи, что она — королева или принцесса, героиня и «спасительница» своей расы<sup>22</sup>. К вымыщенным историям стали вскоре относиться как к истинным фактам, и многие из них держаться до сих пор. Трганини превратили в «королеву» ее расы, после того как ее народ уже вымер.

<sup>20</sup> Ellis V. R. Op. cit., p. 107.

<sup>21</sup> Ellis V. R. Op. cit., p. 136—138.

<sup>22</sup> Ibid., p. 145



Рис. 1. Уильям Лэнни

Последние годы жизни Труганини были отравлены страхом: она боялась, чтобы тело ее не было бы после смерти обрублено и покалечено, как труп Уильяма Лэнни. Незадолго до смерти, наступившей 8 мая 1876 г., она просила врача: «Не разрешайте им разрубать меня, похороните меня за горами»<sup>23</sup>. Ей обещали это, но обещание нарушили. Правда, ее похоронили тайно в Хобарте, но через два года скелет ее был эксгумирован и перевезен в тасманийский музей. Кости ее хранились в подвале в старом ящике из-под фруктов и были вновь обнаружены там только в 1890 г.

С начала XX в. и до 1947 г. скелет ее был выставлен в витрине Тасманийского музея. К столетию со дня смерти Трганини под давлением движенияaborигенов он был предан кремации, и 1 мая 1976 г. в проливе Д'Антрекасто, вблизи от места рождения Трганини состоялась торжественная церемония развеяния ее праха. Правда, в заключении к своей книге Эллис высказывает сомнение в том, что скелет, выставленный в музее и преданный затем кремации, действительно был скелетом Трганини.<sup>24</sup>

Вернемся к подоплеке современного движенияaborигенов за права на землю и к обману, на который пошли австралийские правящие круги.

В ходе референдума, проведенного в 1967 г., 92% принявших участие в голосовании высказалось за изъятие из федеральной конституции 1901 г. параграфов, дискриминирующихaborигенов. Правительство Австралийского Союза получило полномочия вводить законы обaborигенах континента. Но на деле решение вопросов, касающихсяaborигенов, осталось прерогативой шести австралийских штатов. Поэтому впоследствии законы о земельных правахaborигенов, принятые штатами существенно отличались от аналогичного законодательства, которое касалось Северной Территории, управляемой Федеральным правительством<sup>25</sup>. Чтобы не запутаться во множестве деталей, мы будем говорить здесь только о Северной Территории, так как считается, что законность соблюдается здесь строже, чем в остальной Австралии. Северная Тер-

<sup>23</sup> Ibid., p. 148.

<sup>24</sup> Ellis V. R. Op. cit., p. 167—173.

<sup>25</sup> Aboriginal Land Rights. A Handbook/Ed. Peterson N. Canberra, 1981.



Рис. 2. Труганини в старости

ритория занимает примерно  $\frac{1}{6}$  часть континента и живет здесь около 20 000 чел., большинство из них — чистокровныеaborигены.

Укоренившаяся вера в то, чтоaborигены не защищали свою страну от европейских завоевателей и Австралия была заселена мирно, не соответствует действительности. На самом деле «страна была захвачена путем насильственного изгнанияaborигенов Австралии с их племенных земель, и этот процесс можно гораздо точнее охарактеризовать как интервенцию и завоевание»<sup>26</sup>. Аборигены защищали свои земли уже от первых поселенцев<sup>27</sup>, но лишь после второй мировой войны требование возвращения земель наполнилось современным политическим содержанием<sup>28</sup>. В 1966 г. туринджи захватили в районе Уотти-Крик скотоводческую ферму Уэйв Хилл, принадлежавшую британской монополии Висти, и требовали возвращения небольшой части принадлежавших им когда-то земель. Многие австралийцы поддержали их, но консервативное правительство в Канберре резко отклонило их требования. «Посольствоaborигенов» — палатка, поставленная в январе 1972 г.aborигенами и белыми перед зданием парламента в Канберре — было насильственно удалено полицией. Об этом выступленииaborигенов положительно высказался Г. Уитлэм, лидер фракции лейбористов в федеральном парламенте. Одним из его предвыборных обещаний был возвратaborигенам земель резерваций навечно и неотчуждаемо, с правом владения ископаемыми и лесом.

В 1972 г. лейбористы победили на выборах. В числе первых же действий, предпринятых администрацией Уитлэма, было создание Комиссии по земельным правамaborигенов, которой надлежало провести расследование и подготовить предложения, касающиеся политики в области земельных прав. Первым министром по деламaborигенов от лейбористов стал Гордон Брайант, поддерживавший тесные контакты сaborигенами. Он не раз пользовался случаем, чтобы дать заверения в том, что земли резерваций и связанные с ними права будут отданыaborигенам неотчуждаемо и навечно. Это отвечало одному из главных требований самихaborигенов.

<sup>26</sup> Smith B. *The Spectre of Truganini...*, p. 7.

<sup>27</sup> Robinson F., York B. *The Black Resistance*. Camberwell, 1977.

<sup>28</sup> Middleton H. *But Now We Want the Land Back*. Sydney, 1977.

Несколько слов о существовавшем до сих пор статусе резерваций для аборигенов Северной Территории. В соответствии с законом о землях короны Северной Территории эти резервации были учреждены просто административным актом федерального министра, и этот акт мог быть отменен в любое время. Самыми крупными были две резервации — Архемленд и Центральная Австралия. Они были непригодны для овцеводства — важнейшей отрасли хозяйства Северной Территории к началу кризиса 1930-х годов. Из белых лишь миссионеры и полиция имели доступ в резервации, но резервации не были собственностью аборигенов. Этим они отличались, например, от резерваций индейцев в Канаде<sup>29</sup>.

Во время войны север Австралии был военной зоной. Часть размещенных там войск прибыла из США. Сюда посыпали не только военных, но и ученых, в том числе геологов, чтобы разведать возможности эксплуатации этих районов американскими предпринимателями. В резервации Архемленд были открыты особенно богатые залежи урана. Земля по-прежнему была непригодной для земледелия и скотоводства, но полезные ископаемые сулили истинное Эльдорадо. Как уже говорилось, лейбористское правительство заверило комиссию по земельным правам аборигенов, что разрешит последним владение не только землями резерваций, но и полезными ископаемыми и лесом, но было еще не решено, какой должна быть форма владения: навечной и неотчуждаемой, как этого требовали аборигены при поддержке министра Брайанта, или какой-либо иной<sup>30</sup>. По этому вопросу комиссия и должна была дать правительству свои рекомендации.

Хотя в 1972 г. уже было известно о потенциальном богатстве этой земли полезными ископаемыми, лейбористское правительство не учло определяющего влияния этого фактора на характер земельно-правовой политики. Тогда на лейбористское правительство оказalo давление лобби международных горнопромышленных монополий, так как возникло сомнение, разрешат ли аборигены, вступив во владение землей, разработку ископаемых. Верования аборигенов, двумя поколениями раньше живших еще в первобытном обществе, очень тесно связывали их с землей. Крупные горные разработки, конечно, должны были привести к осквернению и разрушению многих священных для них мест. И, конечно, аборигены пытались бы всеми средствами помешать этому, в том числе и налагая запрет на горные разработки.

Партия лейбористов, проводящая социал-демократическую ревизионистскую политику в рамках капитализма, вскоре убедилась в том, в сколь двусмысленное положение она поставила себя своими великодушными предвыборными обещаниями. На съезде лейбористской партии в 1973 г. конфликт по поводу полезных ископаемых достиг наивысшей точки, и тогда политика по этому вопросу была изменена и стала предусматривать, что «все аборигены должны разделить выгоду, которая проистекает из разработки естественных ресурсов, в том числе минералов на земле аборигенов». Это означало, что полезные ископаемые остаются собственностью правительства (т. е. короны), а аборигены получат долю прибыли от каждой разработки, разрешенной правительством. Это сколько-нибудь существенно не отличалось от того, что обычно практиковалось в резервациях аборигенов Северной Территории с начала 50-х годов. Однако столь фундаментальный поворот в политике лейбористов даже не был упомянут массовыми средствами информации. Брайант был удален с поста министра по делам аборигенов. Предстояло принять доклад комиссии по земельным правам и ее рекомендации. Но теперь это было пустой формальностью, так как комиссия получила все распоряжения, касающиеся полезных ископаемых, от съезда 1973 г. А кроме того, она посетила США и Канаду<sup>31</sup>, где проконсультировалась с авторитетными

<sup>29</sup> Rose F. G. G. Der Kampf der Minoritäten um Emanzipation unter Kapitalistischen Bedingungen — dargestellt an Beispielen aus Australien und Kanada.— Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift, 1971, № 3, S. 347—379.

<sup>30</sup> Woodward A. E. Aboriginal Land Rights Commission: Second Report. Canberra 1974, p. 1.

<sup>31</sup> Woodward A. E. Op. cit., p. 5.

специалистами по земельному праву. После этого в заключительном докладе комиссии было указано на 12 специфических «ошибок», совершенных в Канаде, которых следовало избежать в Австралии<sup>32</sup>. Но самая главная «ошибка» Канады — то, что там уже в XIX в. земли резерваций были неотторжимо и навечно отданы индейцам — не была упомянута из тактических соображений. Двумя важнейшими рекомендациями правительству были следующие.

1. Землиaborигенов (включая резервации) должны быть предоставлены аборигенам в собственность в качестве фригольда.

2. Полезные ископаемые остаются собственностью короны.

Эти рекомендации были прямой противоположностью тому, к чему стремились аборигены, и что было обещано им партией лейбористов во время выборной кампании.

Несколько слов о термине «фригольд». В современных условиях капиталистической Австралии под фригольдом понимают лишь небольшой надел или же участок, на котором может быть построен один дом (не более 1—2 га). Предполагается, что такая земля имеет высокую рыночную стоимость. Обычно в зависимости от стоимости взимается налог. Теоретически фригольдом можно владеть вечно, но на практике дело обстоит иначе.

Когда в отдаленных северных районах Австралии земля используется экстенсивно, например в качестве пастбищ для скота (а это часто территории в тысячи километров), она отдается короной в аренду на ограниченное время, а не продается и не предоставляется в качестве фригольда. Комиссия оказалась в трудном положении: аборигены требовали земли неотчуждаемо и навечно, а это в капиталистической системе экономики вообще нечто бессмысленное, так как такой землей нельзя торговать и тем самым она не может стать источником дохода.

Комиссия и правительство лейбористов ожидали протеста со стороны аборигенов и симпатизирующих им белых, как только будет заявлено о том, что земли, которые предстоит получить аборигенам, не будут неотчуждаемыми. Чтобы ослабить этот вполне возможный протест, комиссия в своем окончательном докладе рекомендовала предоставить аборигенам землю в качестве фригольда, что, казалось бы, говорило об ее особой ценности. На протест по поводу того, что эти земли не будут неотчуждаемыми, готов был ответ, что земля, являющаяся фригольдом, в условиях капитализма теоретически неотчуждаема и владение ею может быть навечно, если ее владельцы хотят сохранить ее за собой и платят земельный налог. Мало кто из белых и тем более аборигенов мог по настояющему оценить эти коварные параграфы.

Окончательный доклад, представленный в апреле 1974 г., был обнародован правительством только 7 мая. Это произошло за 11 дней до парламентских выборов, и массовые средства информации были заняты совсем другим.

Единственным существенным откликом из среды аборигенов явилось заявление Чарльза Перкинса, служащего департамента по делам аборигенов, назвавшего рекомендации комиссии «нарушением прав на землю». Его указание на то, что полезные ископаемые останутся по-прежнему во владении короны, были опубликованы только в местной газете «Норзэрн Территори ньюс». Большие общенациональные газеты отделались молчанием<sup>33</sup>.

После того как предвыборные обещания аборигенам были нарушены, оставалось только узаконить этот проект. В декабре 1975 г., когда проект еще только обсуждался в парламенте, произошла смена правительства, к власти пришли две реакционные партии — либеральная и аграрная.

Так как термин «фригольд» уже стал привычен в системе капиталистического землевладения, новое правительство не видело ничего опас-

<sup>32</sup> Woodward A. E. Op. cit.; Rose F. G. G. Der Kampf der Minoritäten..., S. 367—369.

<sup>33</sup> Middleton H. Op. cit., p. 167.

пого в узаконении предложений комиссии. Было ясно, что если случится так, что отданная во владение аборигенам земля окажется почему-либо ценной, будет проще простого лишить их собственности, так как при своей нищете они не смогут уплатить положенного земельного налога. А полезные ископаемые, являющиеся достоянием короны (т. е. правительства), поступят в распоряжение многонациональных горнопромышленных монополий и будут свободно ими эксплуатироваться<sup>34</sup>.

Актом 1976 г. новое законодательство было введено в силу. Обратимся к двум законоположениям, касающимся горных разработок на землях аборигенов. Первое — это закон об охране священных для аборигенов мест, а второе — положение о том, что аборигены имеют право наложить вето на добычу ископаемых на их земле<sup>35</sup>. Однако законом было установлено: если правительство решит, что разработки необходимы «в национальных интересах», то они могут вестись, несмотря на вето аборигенов. «Национальные интересы» противопоставлены интересам аборигенов и явно будут интерпретироваться нынешним реакционным правительством как «интерес многонациональных горнопромышленных монополий». Решение правительства разрешить разработки полезных ископаемых в «национальных интересах» вопреки вето, наложенному аборигенами, должно получить одобрение обеих палат федерального парламента, а это процедура, требующая длительного времени и сулящая немало критики в адрес правительства. Поэтому параграфы закона, касающиеся «национальных интересов», не более чем угроза аборигенам, вынуждающая идти на переговоры с многонациональными горнопромышленными концернами, если те пожелают производить разведочные работы на их земле. Накануне принятия этого законодательства было необходимо убедить австралийцев и общественность за границей в том, что он полностью соответствует желаниям аборигенов. Средства массовой информации преувеличивали великолепное бескорыстие правительства и лейбористской оппозиции и обращали особое внимание на меры, направленные на защиту священных мест аборигенов, на их право наложить вето на разработки ископаемых и на то, что они получат большие территории в качестве фригольда, а это является якобы весьма ценной формой землевладения.

О давлении на аборигенов, чтобы принудить их к переговорам, упоминалось так же мало, как и о том факте, что земля, которую им предстояло получить, не имела цены и в любой момент могла быть отчуждена. В какой мере это законодательство воспринимается аборигенами и симпатизирующими им белыми как позорное — оценить трудно. Разобраться в нем доступно лишь тому, кто может постичь все тонкости юридического языка и сделать практические выводы из законоположений, а это часто недоступно неспециалистам, а тем более аборигенам. И все же правительство опасалось и опасается, что это будет обнаружено, так как оно всегда стремится создать у третьего мира впечатление, что австралийские аборигены не являются эксплуатируемым меньшинством<sup>36</sup>.

Прошло уже более восьми лет со времени принятия акта 1976 г. К 1982 г. аборигены получили около 28% Северной Территории в качестве фригольда<sup>37</sup>. Большую часть их владений составляют земли прежних резерваций — Арнхемленда и Центрально-австралийской, что по площади в 1,5 раза больше, чем Великобритания. Хоть большинство земель фригольда не представляет собой никакой ценности, уже одно ее количество вызвало страх у белых расистов. Так как актом 1976 г. установлено, что аборигены не могут получить земли в пределах существующих городских границ, местное правительство Северной Территории, в котором преобладают белые расисты, стало расширять с 1978 г. границы важнейших центров белого населения. Территория порта Дарвин, где обитает 50 тыс. чел., была увеличена с 142 до 4350 км<sup>2</sup>, что в 4 раза больше пло-

<sup>34</sup> Доля иностранного капитала в горной промышленности Австралии достигает 60%. См.: Aborigines and Mining — the Conflict.— Labor Forum, 1980, v. 2, № 4, p. 10.

<sup>35</sup> Aboriginal Land Rights..., p. 8.

<sup>36</sup> Grattan M. A Decade of Revival for Black Hopes.— The Age, 25.I.1982.

<sup>37</sup> Grattan M. Op. cit.

щади Лондона. Таким образом, создано препятствие тому, чтобы аборигены могли получить земли по соседству с Дарвином<sup>38</sup>.

Приводимая ниже цитата из журнала «Лейбор Форум» (1980 г.) также доказывает, что право вето является пустым звуком по сравнению с угрозой «национальным интересам»: «Хотя в Северной Территории права контроля над резервациями возложены на Земельный Совет аборигенов (организация, представляющая интересы аборигенов — Авт.), премьер-министр пригрозил в прошлом году, что Совету не позволят препятствовать разработкам урана. Поэтому не следует удивляться тому, что они уступили сильному давлению со стороны правительства и горно-промышленных компаний и разрешили приступить в определенных пределах к добыче урана»<sup>39</sup>.

Как обходились с аборигенами во время переговоров горнопромышленные компании повсюду в Австралии, было метко показано в ноябре 1980 г. в газете аборигенов «Мунга Ньюс» в связи с борьбой против многонациональных компаний, решивших бурить нефть в Нунканба (на севере штата Западная Австралия): «Выглядело это так, как если бы на нас направили пистолет и потребовали: немедленно решайте — да или нет!»

Попытаемся теперь высказать некоторые общие соображения.

1. Борьба аборигенов за право на землю одновременно является борьбой против многонациональных горнопромышленных монополий и частью всемирной борьбы против империализма.

2. Форма борьбы. Важнейшие залежи полезных ископаемых, подлежащих разработке, находятся в Северной Австралии, в областях, где аборигены лишь недавно миновали стадию первобытного общества. Их связывает с землей сильное религиозное чувство, и борьба их сосредоточивается на охране священных мест. Это определяет форму борьбы в Нунканба, в Северной Территории и других местах. Но хотя борьба большинства аборигенов на севере и приняла религиозную форму, было бы неверно недооценивать её политическое значение. Еще Энгельс в своем анализе Крестьянской войны в Германии установил, что призывы Мюнцера к крестьянам были облачены в религиозную оболочку: «...особенно отчетливо,— писал он,— выступают обе стороны деятельности Мюнцера: с одной стороны — среди народа, к которому он обращался на единственно тогда понятном массам языке религиозного пророчества, и, с другой стороны — среди посвященных, которым он мог открыто говорить о своих конечных стремлениях...»<sup>40</sup>

Аборигены южной части Австралии (в большинстве своем метисы, этнически не идентифицирующие себя с аборигенами) давно уже потеряли связь с первобытным обществом. Свою солидарность с борьбой за земельные права они выразили созданием в 1972 г. «Посольства аборигенов» в Канберре<sup>41</sup>. Теперь, через 12 лет, они стали политически более зрелыми и лучше организованными и оказывают непосредственную помощь там, где борьба наиболее интенсивна.

3. Идеология и классовая дифференциация аборигенов. Одно из наиболее интересных явлений заключается в том, что у цветных австралийцев, ведущих свое происхождение от аборигенов, со временем второй мировой войны и особенно в связи с началом движения за земельные права в 60-х годах выработалось сознание, что они сами являются аборигенами. Прежде различные группы коренного населения были разобщены — чистокровные аборигены севера и метисы в деревенских поселках на окраинах маленьких городов или в трущобах больших городов. Теперь эта изоляция преодолена, их объединило осознание того, что все они «аборигены». Их солидарность и единство в борьбе за земельные права обеспечили столь важное политическое значение этой проблемы на выборах федерального правительства в 1972 г.

<sup>38</sup> The Socialist, 21.IV.1982.

<sup>39</sup> Aborigines and Mining — the Conflict, p. 10.

<sup>40</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 375.

<sup>41</sup> Rose F. G. G. Australien und seine Ureinwohner, S. 145—153.

Со времени принятия Акта 1976 г. сознание и степень организованности достигли более высокого уровня и обещают многое в будущем<sup>42</sup>.

Несмотря на то что в среде аборигенов есть мелкие предприниматели, едва ли можно в данном случае говорить о капиталистическом классе или прослойке. Австралийским правящим кругам очень важно внести буржуазную идеологию в ряды аборигенов, чтобы подчинить их своим целям. Делаются попытки поставить аборигенов в зависимость от правительственные подачек или подкупа.

Хотя абсолютное число аборигенов на правительственной службе невелико, за последние годы оно относительно выросло (с 26 — в 1973 г. до 125 — в 1980 г.)<sup>43</sup>.

Непосредственное устройство аборигенов на государственную службу — только одно из средств усугубления их зависимости от правительственный фондов и облегчения проникновения буржуазной идеологии в их ряды. Показателем значения этого процесса могут служить объемы фондов, предназначенных на нужды аборигенов, и различные годичные бюджеты министерств в особенности департамента по делам аборигенов. Несмотря на экономическую депрессию, поразившую Австралию, эти фонды не были существенно сокращены.

Перед правящими кругами Австралии стоит двойная задача. Среди аборигенов и метисов, утративших связь с традиционными представлениями, нетрудно найти тех, кто охотно дает подкупить себя правительственными подачками. Их находят чаще всего в густонаселенных районах юга и востока. Труднее распространить буржуазную идеологию среди аборигенов севера, которые еще недавно находились на стадии первобытного общества. У них продолжают существовать иные ценности, чем буржуазное преклонение перед золотым тельцом. Именно поэтому было необходимо ввести понятие «угрозы национальным интересам», чтобы принудить их к переговорам.

4. Проблемы, вставшие перед австралийскими средствами массовой информации. В результате принятия Акта 1976 г. возникли качественные изменения в отношениях между аборигенами и правительством. До того как акт вошел в силу, он задевал аборигенов лишь теоретически. Анализ положений этого акта показал, что он будет во вред аборигенам, но им самим этот вывод казался бессмысленным, так как в большинстве своем они неграмотны и юридический язык акта им почти непонятен. Но когда акт вступил в силу, они сразу же непосредственно ощутили его последствия и отреагировали соответствующим образом. Поэтому задачей средств массовой информации было во что бы то ни стало смягчить обстановку, сложившуюся после вступления акта в силу.

В результате манипуляций ловких юристов из многонациональных горнопромышленных монополий аборигены были поставлены перед необходимостью подписать долгосрочные соглашения, допускающие добчу полезных ископаемых на их земле. Однако средства массовой информации не могли полностью помешать тому, что известия о сопротивлении аборигенов получили огласку. Нескольким маленьким газетам аборигенов удалось прорвать заговор молчания, организованный правящими кругами.

Вторая задача средств массовой информации — показать в благоприятном свете современное положение аборигенов. Один из путей к этому — прямое или косвенное противопоставление прошлого и настоящего. Вот почему средства массовой информации с 1967 г. стали так много писать о Труганини.

\* \* \*

В Акте 1976 г. обман был прикрыт такими демагогическими лозунгами, как «фригольд», «охрана священных мест», «вето аборигенов на горные разработки», «горные разработки в национальных интересах» и т. д.

<sup>42</sup> О диалектической взаимосвязи между сознанием и организацией аборигенов см.: Rose F. G. G. Australien und seine Ureinwohner, S. 138—140.

<sup>43</sup> Graftan M. Op. cit.

Подобная демагогия является старым, уже не раз оправдывавшим себя методом австралийского законодательства, касающегосяaborигенов. Сходный обман был осуществлен с помощью «Закона 1953 г. о благосостоянии Северной Территории»: чтобы создать впечатление, что это не расистский закон, в нем даже не упоминалось слово «aborigen»<sup>44</sup>. Поэтому можно было сделать вывод, что он касался как белых, так и черных австралийцев. Австралийское правительство, которое находилось тогда под большим давлением международных организаций, в частности ООН, намеренно придало этому документу такую форму. В действительности же закон был расистским, касался толькоaborигенов и дискриминировал их. Так были обмануты многие симпатизирующиеaborигенам люди, не только в Австралии, но и за ее пределами.

В настоящее время Австралия пытается наладить хорошие отношения с развивающимися странами, чтобы оказывать на них влияние<sup>45</sup>. Для этого следует создавать представление о том, что в Австралии не существует дискриминации цветного меньшинства. Такая версия поддерживается ловкими манипуляциями средств массовой информации и демографическими высказываниями правительственные ораторов<sup>46</sup>.

Заселение Австралии европейцами сопровождалось бесчисленными жестокостями, направленными противaborигенов. Столетие со дня смерти Труганини, ставшей символом страданийaborигенов в прошлом, явилось удачной находкой для австралийских правящих кругов и средств массовой информации. Чем еще можно было более удачно подчеркнуть «благодействия» и «преимущества» Акта 1976 г. о земельных правахaborигенов (Северной Территории) по сравнению с жестокостями, творимыми в прошлом?

<sup>44</sup> Rose F. G. Grundlage und Entstehung der «Northern Territory Welfare (Native) Ordinance» von 1953.— Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift, 1962, B. 3, S. 59—71.

<sup>45</sup> Grattan M. Op. cit.

<sup>46</sup> Ibid.

# **ДИСКУССИИ И ОБСУЖДЕНИЯ**

## **ОБСУЖДЕНИЕ СТАТЬИ М. М. ГРОМЫКО «МЕСТО СЕЛЬСКОЙ (ТЕРРИТОРИАЛЬНОЙ, СОСЕДСКОЙ) ОБЩИНЫ В СОЦИАЛЬНОМ МЕХАНИЗМЕ ФОРМИРОВАНИЯ, ХРАНЕНИЯ И ИЗМЕНЕНИЯ ТРАДИЦИЙ» \***

**С. А. Маретина**

В статье М. М. Громыко мы видим новый и перспективный подход к изучению традиций и их роли в жизни общества. Исследование приводит к углублению представлений о месте традиции в системе историко-философских наук, иногда и к их переосмыслению. Эта тема сейчас привлекает все большее внимание, традиций рассматриваются в рамках общего понятия культуры в качестве механизма формирования и трансмиссии культуры в целом и ее отдельных аспектов. Именно традиции обеспечивают сохранение основного культурного фонда этноса с помощью необходимой для создания этого фонда исторической повторяемости всех сфер культуры, в том числе и социальной. В связи с этим все более наущной становится необходимость как расширения, так и дальнейшей детализации объектов анализа.

Внимание уделяется теперь не только собственно традиционным формам культуры — ими всегда занимались этнографы, но и механизму трансмиссии стереотипов общественного опыта, иначе говоря, механизму воспроизведения культуры. М. М. Громыко идет дальше — она ставит вопрос о вычленении и анализе функционирования тех социальных общин, которые являются основными носителями традиций, регуляторами и передатчиками форм группового опыта. С этой целью автор обращается к «малым социальным группам». С нашей точки зрения, это правильно, поскольку речь идет о традициях в их этнографическом аспекте, проявляющихся себя именно на уровне обозримой устойчивой социальной общности.

В качестве такой «малой социальной группы» — основного носителя традиций — автор выделяет общину. Община как институт социально-экономический известна нам достаточно хорошо. В работе М. М. Громыко акцент делается на другом, практически не изученном аспекте общины: она рассматривается прежде всего как этностабилизирующий социальный организм, обеспечивающий на протяжении многих поколений выполнение, накопление и передачу традиций. Объектом специального исследования становятся в первую очередь вопросы, составляющие, по выражению автора, соционормативную культуру этноса: производственные традиции, связанные с хозяйственной деятельностью общины, механизмы воспроизведения традиционной культуры в рамках общины, воздействие этой «малой» общности на поведение ее членов и т. п.

Такая роль общины, как механизма формирования и трансмиссии традиций, подтверждается самыми широкими этнографическими мате-

\* См.: Сов. этнография, 1984, №№ 5, 6; в откликах ссылки на статью М. М. Громыко (№ 5) даются в тексте с указанием лишь соответствующих страниц.

риалами. Выясняется, что между общиной и традицией существует неразрывная взаимообусловленность, о чем говорит и анализ выделенных М. М. Громыко на примере общины восточных славян функций общины. Сделаем несколько небольших замечаний. Не вполне понятно содержание отдельных функций и их соотношение. Что имеется в виду под культурной функцией (с. 72) — видимо, культура в узком смысле этого слова? Но тогда как эта функция соотносится с религиозно-этической? И не правильнее ли было бы разделить религиозные и этические функции, ведь этические представления существуют в общине и независимо от религиозных.

Но главное другое. В числе основных функций (таких, как земельно-хозяйственная, фискальная, религиозно-этическая и др.) присутствует и специальная функция воспроизведения традиций. Автор, правда, оговаривает условный характер этой функции, ссылаясь на то, что аккумуляция и трансляция традиций существуют не сами по себе, а связаны с осуществлением любой из других функций общины. Думается, следует поднять значение функции воспроизведения традиций над другими, ибо она оказывается интегрированной в состав всех проявлений общинной жизни, постоянно присутствует в них и тем самым приобретает особый, всеобъемлющий для общины характер.

Повсеместно прослеживается нераздельность процессов адаптации к конкретной местности и выработки группового производственного и социального опыта земледельцев. Субъектом выработки такого рода норм, которые, закрепляясь из поколения в поколение, превращались в традиции, была именно община. Действенная роль общины в регулировании производственной жизни, в контроле за соблюдением наиболее рациональных сроков и приемов хозяйствования, в коллективных выступлениях крестьян, в выработке общественного мнения может быть подтверждена материалами по многим народам. Очень наглядно влияние общины и ее идеологии проявляется при анализе общественного мнения, которое формируется длительно и неприметно, а на общем собрании проявляется «открыто и определенно» (с. 71), причем именно общественное мнение создает индивидуальные репутации, так же как репутации семьи и даже общины в целом.

Итак, община — важная сила в процессе формирования и передачи традиций. Но не менее важна и обратная связь от традиции к общине, где активным началом выступает сама традиция, способствующая в свою очередь укреплению и стабилизации общинного коллектива. Именно традиция поддерживает сообщества людей, регламентируя все их действия и поступки. Традиция вмешивается в такие биологические по своей исходной природе процессы, как вступление в брак и рождение детей; здесь действует целая система нормативов. Статус каждого лица — члена той или иной территориальной, кровнородственной или возрастной группы — в общинах разных уровней развития твердо определялся традицией. Более того, на уровне общинной морали традиция управляет всей деятельностью индивида. Любое противоречие общинным традициям могло привести к изгнанию из коллектива, вне которого человек существовать не мог.

Да, община стоит на страже традиций — это убедительно показано в статье. Но сама община, защищая или осуждая своего члена, разбирая то или иное дело, опирается на традиции, которые и делают общину правомочной. Важно подчеркнуть положение о том, что порядок поддерживается и контролируется не только и не столько представителями общинных властей, сколько общиной в целом — сородичами по родовой или родственной группе, соседями, старшими по возрастному классу.

Таким образом, налицо взаимная связь: община как коллектив поддерживает и транслирует общинные формы; в то же время сама общинная структура поддерживается и передается из поколения в поколение силой тех же традиционных норм. При этом существует постоянная динамика культурной традиции, непрерывный процесс преодоления одних социально организованных стереотипов и образования новых. Конечно,

каждое поколение воспринимает существующий порядок таким, каким он был у дедов и прадедов, и поддерживает его, но лишь до тех пор, пока не возникают причины для его изменений, как малозаметных (саморазвитие традиционных институтов), так и принципиальных. Налицо жизненный парадокс: традиция не может не развиваться, пока она живет, т. е. пока живет общество.

Какие причины могут привести к смене или разрушению традиционных порядков? Их несколько, но главная — это нарушение гомеостазиса, т. е. динамического равновесия, между природой и всей системой общественных отношений, начиная с хозяйственного базиса, — процесс, сам по себе детерминированный предшествующим развитием и приводящий к коренным переменам в этом развитии. Так, смена подсечно-огневого земледелия орошаемым была вызвана нарушением природного комплекса — обезлесением, эрозией почв и др. и в свою очередь привела через изменение категорий собственности к изменению всей социальной системы: меняются формы семьи, происходит смена общинных лидеров, развивается социальная и имущественная дифференциация и т. д. Община при этом расшатывается вместе со всей системой традиционных норм и обычаяев.

Мы говорим о роли общины в передаче по поколениям всей системы традиционных производственных, социальных, идеологических отношений. С удивительной наглядностью можно наблюдать эту трансляцию на примере своеобразного института, который был распространен среди народов различных континентов на определенном этапе их развития — на этапе доклассовой общинно-родовой демократии. Речь идет о мужском доме — центре воспитания мужской молодежи племени и деревни, членами которого были все юноши с 8—12 лет и до вступления в брак. Воспитание в мужском доме — это воспитание традицией, приобщение молодого поколения к обычаям жизни общины и рода. Это происходило и через собственно воспитание — приобретение привычки слушаться старших и подражать их действиям (преемственность опыта), через приобщение к совместному труду, совместному планированию общих работ. Происходило это и через наблюдение: присутствуя на собраниях старейшин, часто проходивших в мужских домах, слушая рассказы стариков о традициях и легендах своего народа, юноши впитывали традиции общинной жизни, которыми руководствовались в своей дальнейшей деятельности («делать, как отцы и деды»), передавая их в свою очередь своим детям. Это прямое осуществление преемственности коллективного опыта общины. Исчезновение мужского дома (в частности, в связи с распространением христианства) ускоряет разрушение традиционных основ общины.

Община как социально-экономический и политический институт характерна для всех народов, пути ее эволюции имеют единое направление. Повсюду люди трудятся, вступают в брак, образуют сообщества. Но у каждого народа есть своя специфика — этническая. Поэтому общие для всех народов процессы протекают у каждого из них в специфических формах. Именно традиции придают специфическую окраску каждому народу, способствуя их дифференциации в культурном (в широком смысле слова) плане. В этом и выявляется этностабилизирующая роль традиций, а соответственно и роль общины как носителя и хранителя традиций. Теоретическое и практическое значение этого положения, как нам представляется, очень велико.

Мы часто поражаемся стойкости общины, прошедшей от первобытно-общинного строя через все формации; меняя свои формы, она вместе с тем оставалась вместе с традиционного фонда этнической культуры. Несомненно, эта стойкость, среди прочих причин, связана с пока еще недостаточно исследованным феноменом. Мы имеем в виду общину и традиции в их неразделимости и взаимообусловленности. Община, как я показала, вмещает, сохраняет, передает по наследству традиционные нормы жизни, а традиции обеспечивают стабильность и жизнеспособность общины.

Содержание статьи М. М. Громыко одновременно и шире и уже ее названия. Шире — ибо в статье дается развернутая картина функционирования крестьянской общины вообще, при этом особое внимание уделяется существующему в ней механизму социального контроля, регулирования ее повседневной жизни, короче, организаций власти внутри крестьянской общины. И в этом отношении статья безусловно представляет большой научный интерес. Уже — потому что речь в статье М. М. Громыко идет лишь о механизме хранения, но не формирования и изменения традиций; при этом механизм хранения традиций не столько раскрывается, сколько описывается. И это, на наш взгляд, не случайно.

Постоянно пользуясь понятием «традиция», автор не исследует его соотношения с такими понятиями, как «обычай», «норма» и особенно «культура». А настоятельная необходимость в этом существует. Рассматриваемая в статье традиция является культурной традицией. Культура крестьянской общины определяется исследователями обычно как традиционная культура. Поэтому обойтись при рассмотрении вопроса о формировании, хранении и изменении традиций в крестьянской общине без того или иного определения культуры невозможно. Необходимо разобраться в понятии «культура». Без этого нельзя выявить сущность традиций. И, что еще важно, только анализ понятия «культура» позволит выяснить, какие еще категории нужно привлечь, чтобы раскрыть механизм формирования, хранения и изменения традиций.

Как известно, даже в советской литературе, не говоря уже о зарубежной, существует немало различных определений культуры. Разные авторы вкладывают в понятие культура далеко не одинаковый смысл. Не вдаваясь в детали дискуссий по этому вопросу, стметим лишь, что термин «культура» имеет определенное значение, проявляющееся в его повседневном употреблении. И задача исследователя должна состоять не в придумывании какого-то своего, а в выявлении реально существующего смысла этого термина.

Бессспорно, что слово «культура» повседневно употребляется для обозначения совокупности продуктов материального и духовного творчества людей. Такое значение этого термина можно объяснять примитивным, поверхностным, упрощенным, даже полностью несостоительным, как это делают многие «культурологи»<sup>1</sup>, однако оно существует и с этим фактом нельзя не считаться. Именно с таким пониманием культуры связано ее подразделение на материальную и духовную.

Однако выделенный выше смысл термина «культура» не является единственным существующим. Он неразрывно связан и переплетается с иным, более глубоким пониманием культуры, которое также выявляется в повседневном употреблении этого термина. Культура именно во втором, а не в первом смысле этого слова имеется в виду, когда говорится о передаче культуры, об овладении культурой, об усвоении культуры, о приобщении к культуре. Именно с подобным пониманием культуры связано противопоставление наличия или отсутствия культуры как у отдельных людей, так и у человеческих групп, употребление для характеристики людей таких прилагательных, как «культурный», «малокультурный», «некультурный». Некоторые «культурологи» категорически высказываются против такого, как они выражаются аксиологического подхода к культуре, считая его противоречащим самой сущности понятия культуры<sup>2</sup>. Однако в таком случае они по существу пытаются подменить смысл термина «культура» ими самими произвольно созданным, что вряд ли может считаться научным подходом.

Если попытаться одним словом выразить второй реальный смысл термина «культура», то им будет слово «опыт». Культура есть опыт деятельности людей, имеющий в конечном счете значение для всего данного кон-

<sup>1</sup> См. Маркарян Э. С. Очерки теории культуры. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1969, с. 7.

<sup>2</sup> Там же. с. 6.

крайнего отдельного общества в целом. Этот опыт передается от поколения к поколению посредством примера, показа и языка и служит для каждого нового поколения исходным руководством к действию. Этот социально значимый опыт жизнедеятельности людей воплощается и закрепляется в языке, произведениях словесности, приемах и способах действий, нормах поведения, наконец, в различного рода материальных вещах (орудиях, сооружениях и т. п.).

Все явления, в которых воплощен этот опыт, носят название явлений культуры. В силу того, что культура как опыт всегда воплощается в явлениях культуры, существует в них, то совокупность их тоже может быть охарактеризована и, как мы видели, обычно характеризуется как культура. Таким образом, первое из рассмотренных реальных значений термина «культура» является производным от второго и главного значения этого термина. Если первое из них берет внешнее проявление культуры, то второе — ее сущность.

В свете подхода к культуре как к общезначимому опыту становится ясным тот ее аспект, который получил название аксиологического. Культурным является человек, который в достаточной степени усвоил накопленный предшествующими и его собственным поколением общественно значимый опыт, некультурным — тот, который к нему не приобщился. При этом важно подчеркнуть, что приобщение к культуре предполагает приобретение не только и даже не столько знаний, сколько умения. Мало знать, как вести себя, необходимо уметь вести себя соответствующим образом.

Понятие преемственности одно из самых важных для характеристики культуры. Культура есть опыт общества, который передается от одного поколения его членов к другому, новому. Это, конечно, не означает, что культура может быть сведена к преемственности. Культура не только передается и усваивается, но и обогащается и развивается. Однако никакое ее обогащение, никакое развитие невозможно без передачи. Любая культура всегда включает в себя как опыт, полученный от предшествующих поколений, т. е. традиции, так и собственный опыт нового поколения, т. е. инновации. В качестве традиций могут выступать как приемы и способы различного рода действий, так и нормы поведения. Одной из важных форм традиций является обычай. Традиционной называется культура, в которой основную роль играет опыт не просто предшествующего, а многих предшествующих поколений. Именно такова культура крестьянской общинны.

М. М. Громыко нигде в своей статье не дает определения культуры. Но внимательное ознакомление с содержанием статьи показывает, что фактически под культурой она понимает прежде всего опыт предшествующих поколений. Термином «опыт» она пользуется постоянно наряду с понятием «традиция».

Важнейшую роль в сохранении и передаче традиций, с точки зрения М. М. Громыко, играет общественное мнение крестьянской общинны. И в этом она права. Однако в статье во многом остается необъясненным соотношение традиции и общественного мнения. Если, с одной стороны, общественное мнение объявляется главным средством сохранения традиций, то, с другой — само общественное мнение характеризуется как основанное на традициях и действующее в пределах позволяемых традицией. Получается своеобразный замкнутый круг.

Когда речь идет об опыте сельскохозяйственной и других сходных видов деятельности, то этот круг легко размыкается. Данный вид опыта накапливается в процессе взаимодействия с природой. Чтобы добиться успеха, люди должны действовать не любым, а определенным образом ибо природные условия и свойства материальных вещей являются именно такими, а не иными. Опыт, приобретенный в процессе проб и ошибок, закрепляется в определенных способах деятельности. Конечно, при взаимодействии с внешним миром человек получает знания о различных свойствах тех или иных природных явлений, однако в рассматриваемых условиях они чаще всего выступают не столько сами по себе, сколько

знанием о приемах, которыми должен пользоваться человек, чтобы добиться успеха. Более того, знания о приемах, правилах деятельности нередко выступают как та форма, в которой выражаются знания о свойствах природных вещей. И общественное мнение навязывает эти способы, эти правила деятельности потому, что люди из поколения в поколение убеждались, что следование этим правилам приводит к удаче, отклонение от них — к неудаче.

Гораздо сложнее обстоит дело с нормами поведения. Почему существуют и действуют именно такие, а не иные формы поведения? Ссылка на традицию не помогает, ибо нужно объяснить, почему возникла именно такая, а не иная традиция. Ссылка на общественное мнение тоже ничего не дает, ибо последнее основано на традиции и не только поддерживает традицию, но само поддерживается традицией. Вообще в данном случае ссылки на культуру, на общественно значимый опыт мало что дают, ибо в тени остается основное — объективный источник норм поведения и общественного мнения. И этот объективный источник невозможно вскрыть, если ограничиться одним лишь понятием культуры. Нужны иные, более важные и глубокие понятия. И таковые существуют.

Совсем не случайно М. М. Громуко, обратившись к вопросу о традициях, из всех перечисленных ею малых групп особо выделила крестьянскую общину. Существует коренное отличие между крестьянской общиной, с одной стороны, и всеми прочими малыми группами — с другой. Такая отвечающая всем формальным признакам малой группы общность людей, как первобытная община, на деле никак не может быть подобным образом охарактеризована. Первобытная община была не малой группой, а самостоятельным отдельным, конкретным обществом — социальным организмом. Соседская крестьянская община уже не была самостоятельным социальным организмом. Однако она обладала некоторыми признаками социального организма, в частности, в ее основе лежали производственные отношения, отличные от тех, что образовывали базис крупного социального организма, в состав которого она входила. Община была социальным суборганизмом<sup>3</sup>. Обладая собственным базисом, крестьянская община имела и собственную надстройку, включающую в себя идеологические отношения и общественное сознание в узком смысле слова, т. е. только отражение общественных явлений.

Система материальных производственных отношений, лежавшая в основе крестьянской общины, определяла интересы общины, а тем самым и ее волю. Именно эта воля общины и находила свое выражение в морали, в обычном праве, а также в общественном мнении. Таким образом, нормы поведения, общественное мнение имели свою основу не только в прошлом — в накопленном предшествующими поколениями опыте, но и в настоящем — в существующей в общине системе производственных отношений. И так было на каждом этапе развития крестьянской общины.

Здесь мы сталкиваемся с двумя детерминациями общественного сознания в узком смысле этого слова. Одна его детерминация — базисная. Это — определение общественного сознания общественным бытием, т. е. существующей системой производственных отношений. Другая его детерминация — историческая, культурная. Это определение общественного сознания его прошлым состоянием, опытом прошлых поколений, традициями. Из этих двух форм детерминации главной является базисная. Общественное бытие порождает общественное сознание и отражается в нем, определяет его основное содержание. Историческая, культурная детерминация обуславливает в основном лишь ту форму, в которую облекается это объективное содержание. Но вполне понятно, что это прежде всего относится к главным, основным нормам, регулирующим взаимоотношения внутри крестьянской общины. Что же касается мелких, частных норм, особенно тех, которые регулируют не основное содержание, а внешние формы поведения людей, то они могли всецело определяться прошлым опытом людей, т. е. быть в основном культурно детерминируемыми.

<sup>3</sup> Подробнее об этом см. Семенов Ю. И. Первобытная коммуна и соседская крестьянская община. — В кн.: Становление классов и государства. М.: Наука, 1976.

Из сказанного выше вытекает и определенный подход к понятию «культура». Некоторые исследователи рассматривают его как одно из самых важных, если не самое важное в обществознании<sup>4</sup>. Характеристика того или иного явления как относящегося к сфере культуры, как культурного, выражает для них его внутреннюю сущность. Все же остальные его характеристики рассматриваются ими как второстепенные, частные.

На наш взгляд, такой подход в принципе неверен. Не будем останавливаться на воззрении, согласно которому понятие культуры охватывает, причем в качестве основного, фундаментального, без малейшего исключения все, что относится к обществу, человеческой деятельности и ее результатам. Оно не выдерживает никакой критики. Но вообще не существует явлений, которые были бы только культурными. Нет в обществе никакой особой сферы, по отношению к которой понятие культуры было бы основным, которая могла бы быть названа культурной и только культурной.

Понятие культуры не только относится лишь к части, но не ко всем явлениям, отличным от природных, но оно никогда не выражает сущности явлений, относимых к числу культурных. Оно всегда характеризует их только с одной стороны, иногда очень важной, но все же лишь стороны.

Машины, станки и т. п. могут быть охарактеризованы как явления материальной культуры. Но суть их выражает другое понятие — «средства производства». Философия несомненно относится к духовной культуре общества. Но сущность ее состоит в том, что она является одной из форм общественного сознания. То же самое можно сказать о любом явлении культуры.

Пользуясь одним лишь понятием культуры, невозможно разобраться даже в крестьянской общине, не говоря уже об обществе в целом.

## М. Н. Шмелева

Обращение к изучению социально-бытового опыта прошлого, в том числе практики такой социальной группы, как русская крестьянская община, и входящих в нее малых групп (молодежные, семейно-родственные, производственные — различного рода артели и товарищества) представляет интерес для советской этнографической науки как с точки зрения теоретической, так и практической. Без правильного представления о нормах и идеалах, закрепленных в «расхожих» стереотипах, которые основаны на обычаях, трудно полностью понять процесс эволюции материальной и духовной культуры; будучи в целом обусловлена социально-экономическим развитием общества в силу своей специфики, она обладает и известной автономией. С другой стороны, изучение этого опыта, органически связанного с историей этноса, открывает возможность сознательно и наиболее эффективно регулировать практику бытового общения и использовать ее в определенной мере в строительстве современного социалистического общества.

Хочется отметить при этом большое значение территориальной общности, т. е. по существу соседских связей, для формирования и передачи поведенческих стереотипов как в прошлом, так и в настоящем — в условиях распространения технических средств массовой коммуникации. Это подтверждается бытовой ситуацией не только в современной деревне, но и в современном городе, например в изучаемых нами городах средней полосы России. Правда, территориальная общность в городе не столь прочна и определенна, как в деревне. Она не имеет здесь такой благоприятной почвы для развития, как крестьянская община, которая была

<sup>4</sup> См., например: *Маркарян Э. С.* Указ. раб., с. 5; *Каган М. С.* Человеческая деятельность. М.: Политиздат, 1974, с. 180; *Межуев В. М.* Культура и история. М.: Политиздат, 1977, с. 3 сл.

одновременно и территориальной и хозяйственной единицей. Город вообще всегда предоставлял личности относительно большую свободу, чем село. Не случайно крестьяне-отходники в дореволюционном прошлом, вырвавшись из-под контроля общины с ее круговой порукой и педантичной регламентацией быта, несмотря на все тяготы существования в капиталистическом городе, испытывали здесь известное облегчение и чувство независимости и всячески старались подольше задержаться вдали от деревенских порядков.

В городе, с характерной для него социальной, профессиональной, а иногда и этнокультурной неоднородностью, социальный контроль осуществлялся главным образом в рамках отдельных групп населения через выработанные в этих группах формы общения и средства трансляции традиций. В прошлом рамки эти были довольно жесткими. Изучение среднерусских городов позволяет сделать вывод, что в жизни горожан предреволюционного периода наблюдалось множество отдельных типов бытовой культуры, отличавшихся друг от друга и по структуре, и по функциям. Каждый из таких типов закреплялся в своей более или менее ограниченной среде. Несмотря на наличие общей национальной основы и зональных особенностей в хозяйственной деятельности горожан, в общественной жизни, в том числе в календарных праздниках, в проведении досуга, в материальной культуре отдельные их группы почти не смешивались. Некоторые группы по образу жизни были близки к сельским жителям, и многое в их быту напоминало даже общинные порядки (в городских слободах, в районах городской бедноты, пополнявшихся по мере развития промышленности выходцами из села). Другие группы дальше отошли от старых традиционных обычаяев, и у них во всем сильнее проявлялось действие механизма престижа и социального самоутверждения в формах, характерных для капитализировавшегося города. В то же время у передовой части городского населения зарождаются новые формы общественной жизни, которые разовьются в дальнейшем — после Октябрьской революции — и будут оказывать влияние на развитие общества в целом.

В настоящее время в городе нет сколько-нибудь жестких культурно-бытовых перегородок. Существующие различия, при отсутствии антагонистических противоречий и благодаря активной социальной мобильности и многообразному общению между различными группами, обычно перекрываются тем общим, что объединяет всех советских людей. Однако и в прошлом, и теперь территориальная близость, соседство, соседские связи входили и входят в систему ценностей горожан.

В старом городе, с характерной для него замкнутостью быта, при которой, как говорили, «в дом со стороны нельзя попасть даже при похоронах», соседское общение обусловливалось так называемой социальной топографией, т. е. преимущественным расселением в определенных районах города, различавшихся между собой по планировке, бытовому благоустройству, внешнему виду, определенных социальных или социально-профессиональных групп городского населения. Групповой принцип организации социальных связей здесь, таким образом, совпадал с территориальным. Основу их составляла главным образом общность социальных интересов. В условиях существования непримиримых классовых противоречий и беспощадной конкуренции оценка соседских связей, формы их проявления и содержание, а следовательно, и складывание общественного мнения как средства социального контроля в таких группах находилось под сильным воздействием соображений социального престижа.

В настоящее время в условиях дальнейшего развития культурного и бытового обслуживания, несмотря на значительную индивидуализацию и анонимность городской жизни, при которой проживающие поблизости горожане могут подолгу не встречаться и не знать друг друга, соседские связи, сочетаясь с другими, все же играют свою роль в быту городской семьи и личности. В большинстве случаев речь идет не о соседях по улице, а о тех, которые живут на одной лестничной площадке, в одном подъ-

езде, в одном доме. Совместное проживание на сравнительно ограниченной территории, общие, хотя и небольшие дела по дому, по благоустройству двора, забота о поддержании необходимого для всех благоприятного микроклимата — все это способствует соседскому общению, особенно в городах и районах с преобладанием малоэтажной застройки, где необходимость в самообслуживании жителями ощущается сильнее.

Социальной топографии, подобной дореволюционной, в современном городе нет. Теперь можно говорить лишь о своего рода топографии исторической и отчасти ведомственной, да и то очень условно. Соседство ценится более всего с точки зрения взаимопомощи в повседневном быту и в экстренных случаях, особенно когда поблизости нет родственников. Не случайно это нашло отражение даже в семейных обрядах. Так, в современную городскую свадьбу в некоторых городах Костромской области включаются особые обряды, отражающие близость соседских связей (шуточное одаривание соседями молодых пеленками, распащенками, запасной домашней одеждой на второй день свадьбы).

Часто между соседями устанавливаются постоянные прочные отношения хозяйственной взаимопомощи (различных видов); возникает и духовное общение, выражющееся в обмене советами, информацией, мнениями, в выработке общих взглядов. Такие отношения, особенно у молодых людей, складываются главным образом по принципу избирательности и дружбы, хотя имеет место и соблюдение традиционных правил добрососедства. Не только из дружеского расположения, но и по обычаям соседи участвуют в семейных праздниках, торжествах, обрядах. Они выступают в качестве помощников и гостей на свадьбе и при похоронах, реже в праздниках по поводу родин, включаются в семейные обряды и незваными. Старая традиция участия посторонних (в основном соседей) в свадебном и похоронном обрядах стойко сохраняется как в деревне, так и в городе и в наши дни после некоторого временного затухания обнаруживает даже некоторую тенденцию к дальнейшему развитию. Активность посторонних «глядельщиков» проявляется в соответствии с конкретным обрядом и преимущественно независимо от желания семьи, которая бывает вынуждена с этим считаться, т. е. по обычаям. В настоящее время редко какая свадьба обходится без того, чтобы соседи не перегородили дорогу свадебному поезду; соседи нередко участвуют в обрядовом ряжении на второй день свадьбы и др. Посторонние, присутствующие на свадьбе, могут высказывать свои замечания (одобрительные и неодобрительные), подавать советы, корректировать выполнение отдельных действий. Таким образом, осуществляется социальный контроль за выполнением обрядов, как бы за «чистотой» соблюданной традиции.

Не на избирательности связей, а более всего на их обязательности, т. е. на обычаях, основан соседский контроль за поведением детей на улице, во дворах городских домов. Он особенно заметен там, где значительную часть населения составляют сравнительно недавние выходцы из села, и заключается в замечаниях детям или в сигналах их родителям в случае нарушения детьми правил поведения или иных отклонений от действующей нормы.

В соседской среде формируются суждения, касающиеся и различных других фактов бытового поведения людей, в результате чего образуется своего рода общественное мнение, которое прямо или косвенно доводится до сведения одного человека или семьи. Носителями его являются главным образом люди старшего и близкого к нему среднего возраста, которые в силу различных жизненных обстоятельств по сравнению с другими больше времени проводят по месту жительства и в сфере общения вне семейно-родственного круга ориентированы на соседскую среду.

Здесь мы, несомненно, имеем дело с элементами старого традиционного механизма социального контроля, ведущего свое начало от общинных порядков. В современных городских условиях, коренным образом отличающихся от старых деревенских, естественно, он не может проявляться полностью. Ограниченнность среды общения, слабая его практическая база, сравнительно небольшой арсенал средств воздействия —

все это обусловлено передвижением территориальных связей, основанных на обычай, на своего рода периферию современной общественной жизни. Эти связи в настоящее время стали в значительной мере второстепенными и находятся несколько в стороне от основных путей развития советской общественности. Общественные организации, работающие по месту жительства (домовые и уличные комитеты, женские советы, товарищеские суды и т. п.), не могут охватить своим контролем все стороны быта, особенно там, где они касаются семьи и семейно-родственной среды (например, в обрядах). Основные функции общественных организаций связаны с просвещением, охраной общественного порядка, отчасти с досугом взрослых и детей. Между тем соседские связи часто способствуют сохранению в быту некоторых архаических традиций, устаревших форм, консервативных представлений и даже образованию специфического обывательского «общественного» мнения, поддерживающего эти явления и способствующего их трансляции в будущее.

Так, например, в 1960-е годы в Калининской области по обычаю в быту стойко сохранялись так называемые «пивные дни» — старые обетные или престольные праздники, традиция которых была очень сильна в старой тверской деревне и в небольших городах. «Гуляли» всей деревней по 2—3 дня, варили общественное, «мирское» пиво, принимали гостей из соседних деревень и из города, хотя религиозная сторона праздника была почти совсем забыта. В настоящее время в некоторых городах Центральной России наблюдается бытование реликтовых обрядов, сопровождающихся ряжением и играми эротического содержания. В свадебном обряде подобные элементы всегда считались обязательными. В настоящее время в связи с развитием игровой части обряда они по сравнению с недавним прошлым получают даже дальнейшее развитие. Делается это в значительной мере под воздействием «общественного» мнения, которое осуждает свадьбы, где не соблюдается «обычный» порядок. Иногда подвергаются осуждению и другие отступления от привычных, давно сложившихся правил поведения в быту, например в распределении домашних работ между мужчиной и женщиной в семье.

Наиболее здоровой средой для выработки общественного мнения как средства социального контроля в условиях социалистического строя, на наш взгляд, является производственный коллектив. В изучаемых нами городах значительную часть среды общения городского населения составляют производственные связи. Они также имеют свои традиции, коренившиеся в быту передовых рабочих прошлого.

Совместный труд, общие заботы, взаимная помощь порождают общность интересов и взглядов. Дружеское расположение у членов одного трудового коллектива обычно постепенно переходит из области производственного быта в сферу быта домашнего. На основе личностных связей возникают более широкие — семейные и семейно-родственные, особенно разветвленные за счет известной преемственности занятий и существования на многих предприятиях трудовых династий. Развитие таких отношений стимулируется в наших условиях самой общественной жизнью на производстве, направленной, в частности, и на укрепление связи производства с семьей. Для производственных контактов городской семьи характерно ярко выраженное общественное начало. Практика официальных и товарищеских поздравлений с днем рождения, торжественное празднование юбилеев, чествование передовиков в присутствии семьи, устройство семейных вечеров и выездов на природу, проведение мероприятий по воспитанию и социализации детей, по развитию подсобного хозяйства и пр. делают эти связи разветвленными и значимыми.

Товарищи по работе наряду с родственниками — участники и помощники в чрезвычайных событиях в семье и в повседневной ее жизни. Связи эти выражаются в различных бытовых формах, многие из которых юшли в обычай, стали традиционными. В этой среде также формируется общественное мнение. Лидерами здесь выступают люди, принадлежащие к наиболее активной части работающего населения. Однако механизм действия общественного мнения на базе производственных связей требует особого рассмотрения.

Т. К. Шафрановская, Б. Н. Комиссаров

## АЙНЫ НА СТРАНИЦАХ ДНЕВНИКА Е. Е. ЛЕВЕНШТЕРНА

Материалы об айнах, собранные участниками первого русского кругосветного плавания на островах Хоккайдо (Иессо или Матмае, как его тогда называли) и Сахалине 29 апреля (11 мая) — 11 (23) мая 1805 г. давно и заслуженно считаются классическими. «Наблюдения Лаперуза Крузенштерна и Броутона, в особенности двух первых,— писал в 1876 г. Д. Н. Анучин,— были долгое время, именно до конца пятидесятых годов нынешнего столетия, главнейшими и почти единственными источниками для познания племени Айнов»<sup>1</sup>. Обстоятельное описание айнов, оставленное командиром «Надежды»<sup>2</sup>, дополнено рисунками натуралистов экспедиции В. Г. Тилезиуса фон Тиленса. Два из них («Вид залива графа Румянцева на острове Иессо» и «Изображение Айно жителя острова Эзо») были выполнены с натуры, три («Грудное изображение женщины народа, называемого Айно», «Лицеизображение Айнов» и «Вид Залив Анивы в южной части Сахалина») — по памяти<sup>3</sup>. Немало страниц посвятил айнам Г. И. Лангсдорф<sup>4</sup>. В приложении к своей книге он помести гравированный рисунок лодки сахалинских айнов, выполненный «судовым мастером» И. П. Корюкиным<sup>5</sup>. Оригинал рисунка хранится в Бэкрофтской библиотеке в США<sup>6</sup>. Подробные сведения об айнах мы находим в «Журнале» коммиссаря Российской-Американской компании Ф. И. Шемелина, в неопубликованных дневниках капитан-лейтенант М. И. Ратманова и главы русского посольства в Японию Н. П. Резнова<sup>7</sup>.

Ныне ценную коллекцию рукописных и изобразительных источников по этнографии айнов, ставших достоянием науки благодаря участникам первого русского кругосветного плавания, можно пополнить 11-ю оригинальными рисунками лейтенанта шлюпа «Надежда» Е. Е. Левенштерна. Рисунки были выполнены с натуры (один акварелью, один караньшом, остальные пером) и содержатся в обширном, написанном на немецком языке дневнике мореплавателя<sup>8</sup>. Они верно передают антропологи-

<sup>1</sup> Анучин Д. Н. Племя айнов.— Изв. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии, т. XX. М., 1876, с. 105.

<sup>2</sup> Крузенштерн И. Ф. Путешествие вокруг света в 1803, 4, 5 и 1806 годах на рабте «Надежда» и «Нева», ч. II. СПб., 1810, с. 50—117.

<sup>3</sup> Атлас к путешествию вокруг света капитана Крузенштерна. СПб., 1813. Отдельные наброски см. в альбомах «Skizzenbuch des Hofraths Doctor Tilesius v. Tilenau seiner Reise um die Welt von 1803 bis 1806» и «Skizzenbuch des Hofraths Dr. Tilesius v. Tilenau Naturforschers der Krusensternischen Reise um die Welt in den Jahren 1803—1806.— Отдел рукописей Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина, № 10693, 10693<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Langsdorff G. Bemerkungen auf einer Reise um die Welt in den Jahren 1803—1807. B. I. Frankfurt am Main, 1812, S. 273—303.

<sup>5</sup> Kupfer zu G. H. v. Langsdorff's. Bemerkungen.... B. I. Frankfurt am Main, № XXVII.

<sup>6</sup> Bancroft Library, Robert B. Honeyman, Jr. Collection, Langsdorff Group, 63.2.11.

<sup>7</sup> Шемелин Ф. Журнал первого путешествия россиян вокруг земного шара, ч. СПб., 1818, с. 159—200; Центральный государственный архив Военно-Морского Флота СССР (далее — ЦГАВМФ), ф. 14, оп. 1, д. 149, л. 50—56 об; Архив внешней политики России, ф. Главный архив, 1—7, 1802—1, д. 45, л. 8—18.

<sup>8</sup> Дневник Е. Е. Левенштерна хранится в Центральном государственном историческом архиве ЭССР (далее ЦГИАЭ) в Тарту (фонд 1414, оп. 3, д. 1—4). См. о:

ческие черты айнов, дают представление об их одежде, жилищах, лодках, различных предметах быта, татуировке.

Приводимые ниже дневниковые записи Левенштерна показывают, что он сумел подметить характерные черты этнического облика айнов; воспроизводят обстановку, в которой были выполнены его рисунки; сообщают о том, при каких обстоятельствах встречались с айнами другие участники плавания. Записи служат ценным дополнением к материалам об айнах, собранным участниками первого русского кругосветного плавания, и, несомненно, достойны внимания этнографов.

«29 [апреля] (11 [мая]) [1805 г.] Рано утром мы с попутным ветром прошли между пиком де Лангль<sup>9</sup> и Матмаем. Из-за ненастной погоды лежащий напротив Сахалин был невиден. Миновав северо-западную оконечность Матмая, вошли в пролив (пролив Лаперуз.—*T. Ш., Б. К.*). Южный ветер внезапно сменился северо-восточным, и это заставило нас, как, впрочем, мы и намеревались, бросить якорь в открытой бухте у северной стороны Матмая. Много лодок с бородатыми местными жителями (они выглядят, как эстонцы)<sup>10</sup> приблизились к кораблю. По приглашению они без страха поднялись на палубу. Их вид — само добродушне. На одной из лодок нам доставили несколько дюжин больших, прекрасных сельдей [...].

30(12). В четыре часа утра Ратманов, Федоров, Эспенберг, Фридерици, Ромберг<sup>11</sup> я отправились на берег. Охотник и Александр, слуга Резанова, были с нами в качестве стрелков. Поехал и Шемелин, чтобы сварить нам уху. Мы прошли вдоль берега до западной косы. Зелени еще мало: лишь кое-где видна трава, почти нет цветов. Почки на деревьях были еще маленькими [...]. Жилища (айнов.—*T. Ш., Б. К.*), стены и крыша которых сплетены из соломы, зимой покрываются снегом, чтобы удержать тепло. В центре — очаг, над ним котел. Около отверстия для дыма, оставленного в крыше, скопится множество сельдей. К дому, имеющему лишь единственный, дверной, проем, пристроены небольшие сени<sup>12</sup>. В каждом доме, в углу на навозной куче привязан молодой медведь. Все они чернеонькие, с белой полосой на щее. Сколько мы ни просили, никто не продал медведя<sup>13</sup>. Все мужчины с бородами напоминали эстонцев-стрелков.

*Шафрановская Т. К.* Этнографические сведения по Океании в путевых дневниках Е. Е. Левенштерна (неизвестный источник XIX в.).— В кн.: Краткое содержание докладов сессий Ин-та этнографии АН СССР, посвященное столетию создания первого академического антропологического центра. Л.: Изд-во АН СССР, 1980, с. 65—66; *Шафрановская Т. К., Комиссаров Б. Н.* Материалы по этнографии Полинезии в дневнике Е. Е. Левенштерна.— Сов. этнография, 1980, № 1, с. 99—106; *их же*. Первые русские в Латинской Америке (страницы дневника Е. Е. Левенштерна).— Латинская Америка, 1982, № 1, с. 137—152 (статья переведена на исп. яз.: *América Latina*, 1983, № 10, с. 41—56); *их же*. Дневник русского мореплавателя Е. Е. Левенштерна как историко-этнографический источник.— В кн.: Краткое содержание докладов научной сессии, посвященной основным итогам работы в десятой пятилетке. Л.: Наука, 1983, с. 91.

<sup>9</sup> Имеется в виду возвышенность (1710 м) на о. Рисире.

<sup>10</sup> Внешнее сходство айнов с европейцами поражало многих путешественников, например Ж. Лаперуз и В. М. Головина (см. *Анучин Д. Н. Указ. раб.*, с. 80—123). Оно вызвало к жизни отвергнутую современной наукой теорию о том, что айны — потомки европеоидного населения, обитавшего в прошлом на территории Сибири и вытесненного монголоидами (см. об этом *Левин М. Г. Этническая антропология и проблема этногенеза народов Дальнего Востока*. М.: Изд-во АН СССР, 1958, с. 285—295). Ныне айнов относят к австралийской ветви экваториальной расы.

<sup>11</sup> Капитан камчатского гарнизона Федоров и майор Е. Фридерици входили в состав посольства в Японию, доктор медицины К. Эспенберг был судовым врачом на *Надежда*, Ф. Ромберг — лейтенантом.

<sup>12</sup> Прямоугольные хижины, построенные из камыша или рогоза, с камышовой крышей, в которой проделано одно или два отверстия для дыма, и с очагом в центре, характерны для о. Хокайдо. Такие постройки сохранились там до наших дней. См. *Wir P. Die Ainu. Sterbende Menschen in Fernen Osten*. Basel, 1955, S. 20—21.

<sup>13</sup> Описанный многочисленными путешественниками обычай айнов выкармлививать и содержать в своих жилищах медведей, почитаемых как духов-хранителей, Л. Я. Штернберг считал одним из доказательств в пользу южного происхождения этой народности, поскольку и на Таиване, и в Индонезии распространено содержание в клетках по той же причине ящериц, змей и других животных (*Штернберг Л. Я. Айнская проблема*.— Сб. Музея антропологии и этнографии. Л.: Изд-во АН СССР, 1929, т. VIII, с. 356). Его предположение получило блестящее подтверждение, когда в 1947 г. Амуро-Сахалинская антрополого-этнографическая экспедиция обнаружила около айнских селений змеевидные скульптурные изображения с головой медведя (*Кабо В. Р. Айнская проблема в новой перспективе*.— Сов. этнография, 1975, № 6, с. 47; *Лавров И. П. Об изобразительном искусстве нивхов и айнов*.— Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР, в. V. М.— Л.: Изд-во АН СССР, 1949, рис. 3).

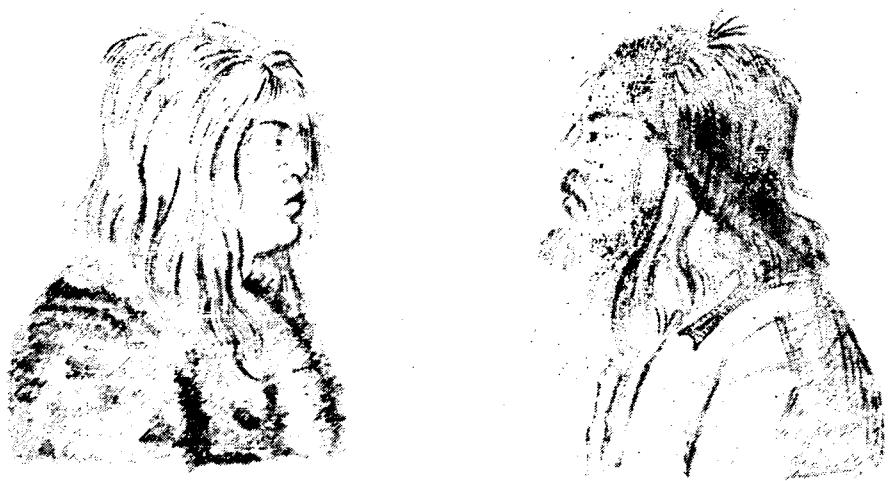


Рис. 1. Типы айнов. ЦГИАЭ, ф. 1414, оп. 3, д. 4, л. 102 (в подписях к последующим рисункам указывается только номер листа)



Рис. 2. Типы айнов (л. 98)



Рис. 3. Типы айнов (л. 105)



Рис. 4. Аин курит трубку; трубка и коробка для табака (л. 96)

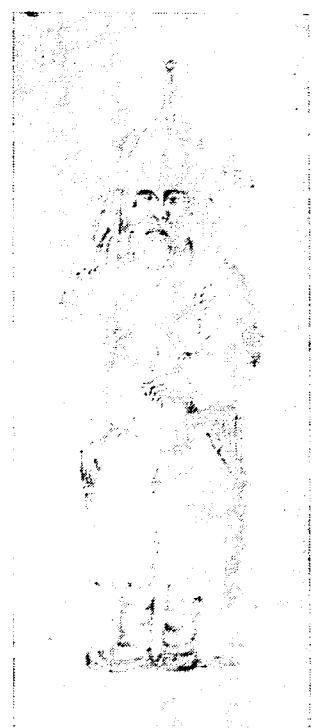


Рис. 5. Аин в одежде и головном уборе (л. 104)

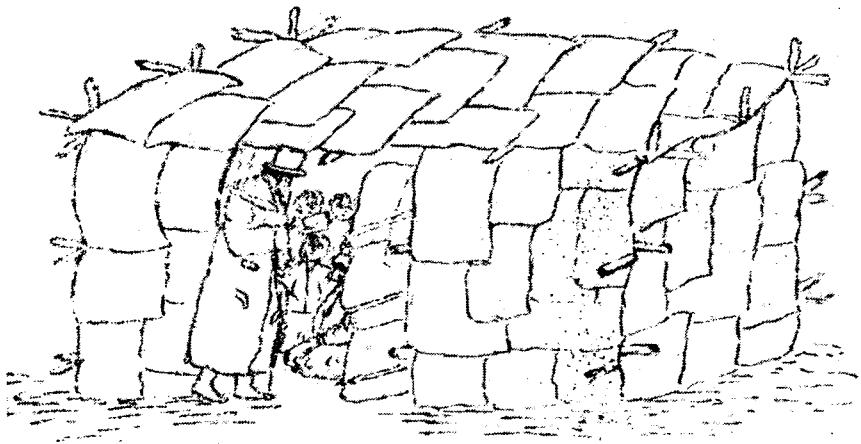
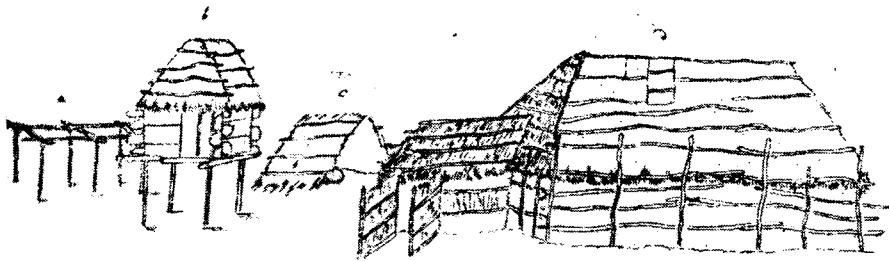


Рис. 6. Жилище айнов (л. 99)



*а, ф. подиц для сушки рыбы, б, хранительница или балаган. с, ф. балаган.  
д, погреб. в, Матмай, Сахалин, и на Курильских островах обычные и (слово неразб.) одинаковые (по-русск.)*

Рис. 7. Постройки айнов. Подпись под рисунком: «а. Помост для сушки рыбы; б. (слово неразб.) или балаган (по-русск.); в. погреб; г. жилище... в, Матмай, Сахалин, и на Курильских островах обычные и (слово неразб.) одинаковые (по-русск.) (л. 95)



Рис. 8. Айны в лодке (л. 92)

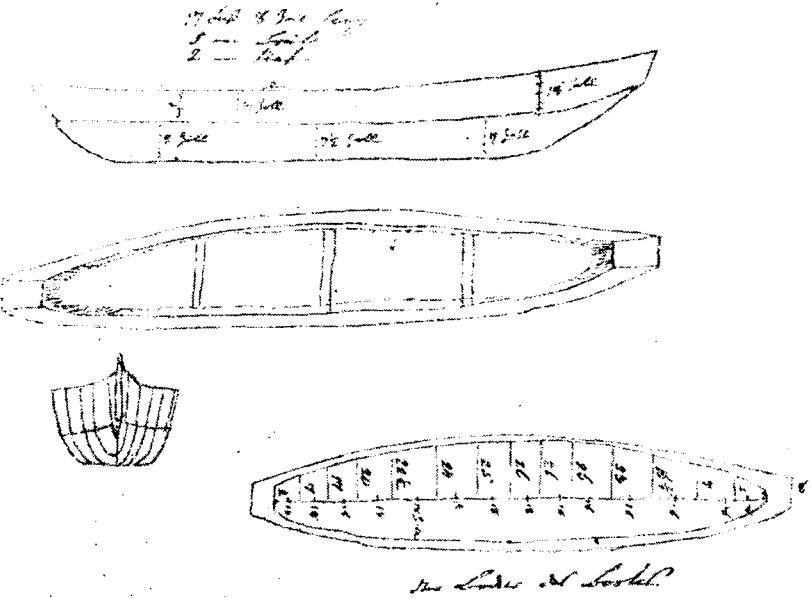


Рис. 9. Чертеж лодки айнов. Размеры: 17 футов 8 дюймов длина, 5 — ширина, 2 — глубина (л. 93)



Рис. 10. Нож в ножнах (л. 101)



Рис. 11. Нож (л. 101 об.)

Летом они носят балахон, сотканный из луба и похожий (по выделке.—*T. Ш. Б. К.*) на парусину<sup>14</sup>, зимой — собачьи и медвежьи шубы. У женщин на губах и руках тоже татуировка в виде полосок<sup>15</sup>. Очень многие заражены паршой. Табак курят оба пола. [...] Утварь большей частью деревянная, лишь над очагом медный котел

Рыб они сушат, как и камчадалы, в балаганах. На берег вернулись около двух часов по полудни. Шемелин прилежно варил уху с пряностями. Мы были голодны, и уха показалась необыкновенно вкусной. Насытившись, отдохнув и поискав вдоль берега раковины [...], мы возвратились на корабль. [...]

Май. 1(13). В пять утра снялись с якоря. Женщины носят детей на спине, завернувшись в свою одежду или меха. [...] К вечеру увидели мысы и подводные камни, которые Лаперуз нашел у южной оконечности Сахалина.

2(14). Пройдя мимо подводных Камней Опасности<sup>16</sup>, вошли в залив Анива. На склонах лежало бесчисленное множество морских львов и тюленей. Своим ревом они производили ужасный шум. Ветер был попутный, и в восемь часов вечера мы бросили в заливе якорь. [...]

[3(15)]. Сразу после еды на берег поехали Резанов, Крузенштерн, Фридерици, Фоссе Головачев, Федоров, Кошелев, я и Коцебу 2-й<sup>17</sup>. Мы не могли причалить из-за прилива Наконец, маленькая лодка с айнами доставила нас на берег. Только усиленная жестокая кульяция побудила айнов оказать нам эту услугу [...] Мы нашли много амбаров, полных готовой соленой рыбы. Она была засолена без бочек, проход был оставлен лишь в середине амбара. [...]

Айны поставили только летние жилища из древесной коры, кустарника и циновок. Всю зиму они находятся в глубине страны. На корабль вернулись вечером, к чаю. [...] Здесь огромное количество рыбы и диких уток. Киты плавают в заливе дюжинами, так что отправляясь в маленькой лодке опасно. [...]

4(16). Подняли якорь. С попутным ветром так повезло, что еще до захода солнца мы ушли из залива Анива. [...]

7(19). Достигли бухты<sup>18</sup>, которая казалось удобной, но так как скалистый риф на южном мысу далеко выступал в море, Крузенштерн послал Головачева на лодке для исследования. С его отплытием мы легли в дрейф. Он получил точный приказ: отступать не более двух часов. Так как прошло уже три часа, Крузенштерн приказал выстрелить из пушки, чтобы дать сигнал. Но лодки все еще не было видно. Ратманов заметил, что Головачев, наверно, ищет раковины (мог бы и помолчать). Крузенштерн распорядился подойти к берегу, насколько позволяла глубина, и временно от времени стрелять из пушки. Наконец, мы увидели лодку под парусами. Головачев доложил, что, хотя бухта и просторная, для хороший якорной стоянки не годится. Местные жители — айны. Они более зажиточны, чем на берегах залива Анива. [...] Головачев видел бесчисленное количество собак. Свежей рыбы он получить не смог. Головачева задержали топографическая съемка бухты и измерение глубин<sup>19</sup>.

8(20), 9(21). В понедельник и во вторник мы шли вдоль берега Сахалина [...] занимались по мере наших сил топографической съемкой. Вечером удалялись от берега а утром начинали работу с того самого места, где вчера ее кончили.

10(22). Достигли низменного берега, простиравшегося далеко на восток и на запад. [...] В 6 милях от берега глубина достигала только 8 саженей, а вечером, когда мы отошли на 10 миль, она была только 12 саженей, поэтому на ночь тоже бросили только один якорь. [...]

<sup>14</sup> О растениях, которые дают материал для изготовления такой одежды, см. Некрасова В. Л. Прядильные и волокнистые растения у айнов, гиляков и гольдов. Сов. ботаника, 1934, № 6, с. 125—141.

<sup>15</sup> С. П. Крашенинников так описывал айнскую татуировку: «Губы у мужчин в средине токмо, а у женщин все вычернены, вокруг расшиты узорами. Сверх того руки расшивают они почти по локоть». Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. М.—Л.: Изд-во Главсевморпути, 1949, с. 468.

<sup>16</sup> Имеется в виду скала Камень Опасности.

<sup>17</sup> Надворный советник Ф. Фоссе и поручик Д. И. Кошелев — члены посольства в Японию, П. Головачев — лейтенант, Коцебу 2-й — кадет М. Е. Коцебу.

<sup>18</sup> Она была названа заливом Мордвинова.

<sup>19</sup> Интересны антропологические наблюдения П. Головачева, позволившие И. Ф. Крузенштерну заключить, что «повествования о мохнатости айнов, ровно и жителя южных островов Курильских, кажутся слишком преувеличены». «Лейтенант Головачев, — писал командир „Надежды“ — видел, правда, на берегу Мордвинова залив шестилетнего мальчика, имевшего по всему телу волосы, однако он, осмотрев отца его и других многих взрослых, нашел их подобными в том совершенно европейцах (Крузенштерн И. Ф. Указ. раб., с. 88).

11(23). Не смогли сняться из-за штиля, однако, чтобы использовать каждое дуновение, подняли якорь и остались стоять на верпе<sup>20</sup>. В половине девятого Ратманов и Фридерици поехали на берег [...] В 4 часа полудни подул слабый ветер, и мы подняли верп. Нашей лодки еще не было видно. Только после третьего выстрела заметили по парусу, что господа отчалили от берега. В 5 часов вечера они вернулись на корабль. Земля равнинная и необитаемая. Они нашли реку, которая кишила рыбой, но наловить ее не смогли, так как пришли пешком и поэтому не имели при себе сети. Поймали только лосося в 30 фунтов. Ратманов еще подстрелил уток из моего ружья. На противоположном берегу реки они видели нескольких айнов<sup>21</sup>. Больше никаких следов населения не заметили. Попутный северо-восточный (ветер.— Т. Ш., Б. К.) помог нам снова выбраться из этой равнинной местности. [...]

27 [июля] (8 [августа]). Несмотря на плохую погоду, было достаточно светло, чтобы разглядеть землю. Вопреки всем нашим ожиданиям мы увидели высокий берег, покрытый лесом. Это была северная оконечность Сахалина<sup>22</sup>. [...]

28(9). [...] Круzenштерн сказал за столом, что я должен отправиться к берегу для измерения глубины и т. д. Со мной поехали Горнер<sup>23</sup> и Тилезиус. Я предполагал, что Круzenштерн на ночь бросит в бухте якорь и утром сам поедет на берег. Я отлыл в четверть четвертого с точным приказом вернуться в четыре часа и не приставать, если на берегу будут татары или китайцы. По пути я часто бросал ручной лот и нашел, что глубина была хорошей, равномерной и удобной для якорной стоянки. Когда мы достигли места, где стояли жилища, то увидели собравшуюся толпу. На берегу сидело в ряд 32 айна, а три человека в татарской или китайской одежде стояли недалеко от воды и махали нам листьями шкурами. Эти люди не испытывали никакого страха и обняли нас, как старые друзья. Их одежда вызвала у нас недоверие, и так как мы были безоружны, а у всех них за поясом или на груди были ножи, и поскольку нас было только восемь, а их 36<sup>24</sup>, я почел за лучшее проявить осторожность и вернуться в лодку<sup>25</sup>. Я решил ограничиться лишь измерением глубины, поскольку предполагал, что Круzenштерн сам побывает на берегу. Прошли несколько верст вдоль берега и пристали, чтобы рассмотреть большое стоящее озеро, которое лежало за косой. Поднявшись на холм, увидели, что на «Надежде» поднят флаг. Не без основания решив, что он поднят из-за нас, мы вернулись на корабль. Оказалось, что флаг подняли сразу же после нашего отплытия, так как Круzenштерн увидел в подзорную трубу татар. Мы не смогли заметить флаг, потому что корабль шел к берегу и была поднята контрабизань. Когда же мы поднялись на холм, парус был уже спущен, и корабль направился в море. Только тогда мы и заметили флаг»<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Верп — судовой якорь меньшего веса, чем основной становой якорь.

<sup>21</sup> «Мы видели по другую сторону реки 3-х человек в куньих порках (правильно: парках.— Т. Ш., Б. К.) и тюленьих сапогах,— отметил в своем дневнике М. И. Ратманов;— я хоть ласкал их знаками, однако ж они возвратились назад, исследовать же за нужное не почел» (ЦГАВМФ, ф. 14, оп. 1, д. 149, л. 53 об.).

<sup>22</sup> «Августа 8 в 4 часа по полуночи туман начал проходить: в 5 часов увидели мы берег...— писал И. Ф. Круzenштерн.— На NW от нас находится большой мыс, от коего направление берега склоняется к западу. Сей мыс назвал я Левенштерном, по имени третьего своего лейтенанта. Он лежит в широте 54°3'15"; долготе 216°47'30". Перед ним великий камень» (Круzenштерн И. Ф. Указ. раб., с. 165—166). На современных картах мыс Левенштерна является частью п-ова Шмидта на северо-восточном побережье Сахалина.

<sup>23</sup> И. К. Горнер — астроном экспедиции.

<sup>24</sup> Так в тексте.

<sup>25</sup> «Г-н Левенштерн видел жителей селения только несколько минут, но, не взирая на то, заключил по наружному их виду справедливо, что они не одинакового происхождения с айнами, обитателями южной стороны Сахалина, хотя по большей части одеты были в парки так же, как и последние,— писал И. Ф. Круzenштерн.— Начальники имели на себе платье пестрое, шелковое; да и многие из прочих верхнее шелковое же весьма разноцветное. Мы не сомневались нимало признать людей сих татарами, в чем через несколько дней после, познакомившись с жителями другого близкого к сему селения, удостоверились действительно...» (Круzenштерн И. Ф. Указ. раб., с. 171). На самом деле участники плавания встретились с нивхами.

<sup>26</sup> ЦГИАЭ, ф. 1414, оп. 3, д. 4, л. 90 об., 94—94 об., 97, 100, 126 об.— 127.

# Сообщения

М. С. Бердыев

## ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ СИСТЕМЫ ПИТАНИЯ ТУРКМЕН В НАШИ ДНИ \*

Исследования советских этнографов, посвященные традиционной пище разных народов, показывают, что это один из наиболее устойчивых элементов бытовой культуры<sup>1</sup>. Данная особенность пищи делает ее объектом новых интересных наблюдений и исследований, число которых в последние годы заметно возросло<sup>2</sup>. Все более совершенствуются и приемы этнографического изучения пищи, прежде всего методы и принципы классификации различных ее аспектов. Существенно новая методологическая разработка этого вопроса, осуществляемая в последние годы С. А. Арутюновым, Ю. И. Мкртумяном и некоторыми другими этнографами, связана с введением в научный оборот понятия «система питания» и рассмотрением пищи как системы, включающей не только продукты и приготовленные из них блюда, но и определенные нормы поведения, связанные с приготовлением и приемом пищи<sup>3</sup>. При этом центральное место в системе питания отводится понятию «трапеза», которая принимается в качестве основной типологической единицы исследования. Это обусловлено тем, что «в отличие от поселений и жилищ пища, а также

\* В основу статьи положен доклад, сделанный автором на Региональном совещании по изучению быта сельской семьи народов Средней Азии и Казахстана (Ашхабад, 24 марта 1983 г.), и материалы, собранные автором в Ашхабадской, Марыйской и Чарджоуской (Халачский и Керкинский районы) областях Туркменской ССР в 1982—1983 гг.

<sup>1</sup> См., например: Арутюнов С. А. Введение и заключение.—В кн.: Этнография питания народов стран зарубежной Азии. Опыт сравнительной типологии. М.: Наука, 1981, с. 5, 248; Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии (отрывки теории и истории). М.: Наука, 1981, с. 334, 353; Всесоюзная конференция «Этнокультурные процессы в современном мире».—Краткие тезисы докладов и сообщений. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1981, с. 88, 91, 110, 111, 118; Крупник И. И. Питание и экология хозяйства ненцев Большеземельной тундры в 20-х годах XX в.—В кн.: Некоторые проблемы этногенеза и этнической истории народов мира. М.: Наука, 1976, с. 65; Станюкович Т. В., Шмелева М. Н. Пища.—В кн.: Современные этнические процессы в СССР. Изд. 2-е. М.: Наука, 1977, с. 239, 256; Студенецкая Е. Н. Пища и связанные с ней обряды и обычаи как показатель национального своеобразия и межнациональных связей.—В кн.: Археолого-этнографический сборник. В. 1. Нальчик: Эльбрус, 1974, с. 156—157, 164—165; Шмелева М. Н. Вопросы типологии и классификации при сравнительном изучении пищи народов СССР.—В кн.: Всесоюз. сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976—1977 гг. Тез. докл. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1978, с. 147—148, и др.

<sup>2</sup> Джикия Н. П. Культура питания грузинских горцев (По этнографическим материалам): Автореф. дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. Тбилиси, 1977; Пахутов А. Е. Традиционная пища монгольских народов как историко-этнографический источник: Автореф. дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. М., 1978; Гонтарь Т. А. Народная пища украинцев Карпат: Автореф. дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. Минск, 1979; Артюх Л. Ф. Пища и питание украинских крестьян конца XIX—XX в. (этнографическая характеристика): Автореф. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. Минск, 1981; Этнография питания народов стран зарубежной Азии и др.

<sup>3</sup> Жуковская Н. Л. Пища кочевников Центральной Азии (к вопросу об экологических основах формирования модели питания).—Сов. этнография (далее СЭ), 1979, № 5, с. 64—65; Арутюнов С. А. Указ. раб., с. 3—11; Арутюнов С. А., Мкртумян Ю. И. Проблема классификации элементов культуры (на примере армянской системы питания).—СЭ, 1981, № 4, с. 14; Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской культуры). Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983, с. 189—270.

одежда представляют собой значительно более лабильные и гетерогенные системы, составляющие которых находятся в дисперсном состоянии и комбинируются в качестве реальных единиц потребления лишь в соответствующих трапезах и туалетах». Таким образом, «в реальной жизни пища обычно выступает в составе трапезы, которая представляет собой конфигурацию компонентов-блюд в определенной последовательности и определенном сочетании. В узком смысле слова трапеза является процессом потребления, т. е. она является центром, ядром, а точнее интегратором всей системы питания как подсистемы КЖ (культуры жизнеобеспечения — М. Б.)...»<sup>4</sup>.

Согласно предложенной С. А. Арутюновым и Ю. И. Мкртумяном классификации<sup>5</sup>, трапезы делятся по распорядку (утренние, дневные, вечерние), по ситуации (домашние, полевые, общественные), по осмыслинию и престижности (повседневные, праздничные, ритуальные)<sup>6</sup>.

Из перечисленных способов деления трапез, на наш взгляд, наиболее существенно и методически плодотворно деление по осмыслинию и престижности. Его главное преимущество в том, что оно позволяет установить реальные, конкретные связи между системой питания и соционормативной подсистемой культуры и исследовать процессы их взаимодействия. Выделяемые путем такого деления типы трапез (повседневная, свадебная, поминальная, новогодняя, пасхальная и т. д.)<sup>7</sup> соответствуют определенным семейно-бытовым, календарным и прочим обычаям и обрядам, вернее, представляют собой их органические составные части. Установление и изучение этой взаимосвязи методологически очень важно и необходимо. При таком подходе становится возможным не только определение места и значения пищи в обрядовой жизни, но и, что еще важнее, определение степени влияния последней на саму систему питания. Например, использование предложенной С. А. Арутюновым и Ю. И. Мкртумяном классификации при изучении трансформации системы питания показывает, что этот процесс обусловлен влиянием не только природно-географических и хозяйствственно-экономических факторов, но и социальных норм и установок, которые, как известно, сильнее всего проявляются в обрядовой жизни.

Выделение в системе питания трапез разного таксономического уровня от повседневной (мирской) к похоронной (наиболее сакральной) позволяет рассматривать степень вовлеченности каждого вида трапезы в процесс трансформации и, таким образом, выявить поэтапный характер внутриструктурного развития системы питания.

Как будет показано ниже, фактическое соблюдение тех. или иных правил поведения во время трапезы и действительная реализация доступных продуктов и кулинарного опыта их обработки, т. е. приготовление и употребление тех или иных блюд и напитков, в каждом конкретном случае зависят от типа трапезы и типа торжества, во время которого эта трапеза происходит. С этим связано и дальнейшее усвоение, и интеграция новых, а также заимствемых из других систем питания элементов, которые включаются в состав трапез разных типов в различной степени. Появление инноваций в составе повседневной трапезы, хотя она и является основой питания<sup>8</sup>, еще не означает их полного признания и внедрения в систему питания, потому что инновации, воспринятые в повседневном питании, не всегда включаются в состав трапез следующих, более высоких уровней. Как пишет С. А. Арутюнов, степень интегрированности инновации заключается, в частности, и в том, отражает-

<sup>4</sup> Культура жизнеобеспечения и этнос, с. 39, 237.

<sup>5</sup> Арутюнов С. А., Мкртумян Ю. И. К проблеме типологической классификации художественно-культурных компонентов (на примере армянской системы питания). — В кн.: «Союзная сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976—1977 гг. Тез. докл., с. 15; их же. Проблема классификации элементов культуры, с. 14.

<sup>6</sup> Арутюнов С. А., Мкртумян Ю. И. Проблема классификации элементов культуры, с. 14.

<sup>7</sup> См.: Культура жизнеобеспечения и этнос, с. 235—237, 242—247.

<sup>8</sup> См.: Культура жизнеобеспечения и этнос, с. 237.

ся ли данная инновация, и насколько сильно, в других подсистемах культуры<sup>9</sup>. В данном случае окончательная интеграция инновации в систему питания происходит только тогда, когда она включается также и в состав обрядовых по характеру трапез, и тем самым отражается в социальной нормативной подсистеме культуры.

Таким образом, отдельные типы трапез отличаются друг от друга не только по материальному составу, количеству участников, правилах этикета и тому подобным нормам, но и существенно разнятся по степени интенсивности трансформации этих параметров. Более подробно попытаемся проследить это на материалах современной системы питания туркмен.

Применительно к поставленной задаче, опираясь на принципы классификации трапез, в современной системе питания туркмен можно выделить два основных типа: 1) домашние трапезы и 2) общественные трапезы.

**Домашняя трапеза** делится на два подтипа: повседневная и гостевая. Повседневная — это ежедневные обыденные трапезы членов семьи (за завтрак, обед, ужин), в которых иногда участвуют и близкие родственники. Гостевая — трапеза, устраиваемая семьей в честь небольшого числа званых или неожиданно прибывших гостей. К гостевой трапезе относятся также угождение во время небольших семейных торжеств (дни рождения, вечеринки, некоторые праздники детского цикла, например праздник первого зуба, первой стрижки волос и т. п.), на которые принято приглашать ограниченное число гостей — родственников, наиболее близких друзей и соседей.

Выделение общественных трапез обусловлено большой ролью в современной жизни туркмен (особенно сельских жителей) отдельных реликтов общинных отношений и прочных семейно-родственных связей<sup>10</sup>. До сих пор организация и проведение всех более или менее крупных семейных мероприятий (свадьба, похороны, поминки и т. п.) не обходятся без участия общественности и регламентируются нормами, принятыми в селе или в городском квартале. На эти мероприятия приглашаются дальние и близкие родственники, все население села или близлежащих кварталов города<sup>11</sup>. Число участников при этом никогда не регламентируется, и угождение, устраиваемое на таких торжествах, приобретает массовый характер. Поэтому эти трапезы, названные нами общественными по структуре, составу и нормам поведения значительно отличаются от домашних трапез, проводимых в рамках семьи с участием ограниченно го числа людей.

**Общественная трапеза** также делится на два подтипа: праздничная; поминальная. К праздничным относятся все массовые угождения, устраиваемые во время больших торжеств в честь радостных событий (рождение сына, свадьба, постройка нового дома и т. п.), и обозначаемые тюркским словом *той*. Ко второму подтипу относится весь цикл похоронно-поминальных трапез и условно трапезы, сопровождающие традиционные жертвоприношения (*садака, худайелы*).

Рассмотрим сначала соотношение традиционного и нового в составе продуктов и блюд, употребляемых на трапезах различных типов.

Наиболее широкий и разнообразный ассортимент представлен в повседневной трапезе. Утилитарная по природе, она стремится вобрать в себя максимум возможного набора продуктов, отвечающих нормам традиционного питания, а в наши дни на уровне отдельных семей, иногда может и не считаться с этими нормами. В этих случаях возможно употребление таких противоречящих принятым нормам продуктов, как сви-

<sup>9</sup> Арутюнов С. А. Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру народа.— СЭ, 1982, № 1, с. 10.

<sup>10</sup> О реликтах общины у народов Средней Азии см.: Снесарев Г. П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма.— СЭ, 1955, № 2, с. 60—72.

<sup>11</sup> За исключением таких кварталов в крупных городах, где туркменское население малочисленно и не составляет компактного массива.

нина, покупные колбасы, спиртные напитки, пиво и т. п. В современных условиях на уровне отдельных семей появились возможности для кулинарного экспериментирования, вследствие чего модернизируются старые и создаются новые национальные блюда. Происходит также освоение кулинарного опыта других народов. В силу этих причин состав повседневной семейной трапезы отличается большим разнообразием и широтой набора продуктов и блюд и подвержен значительным изменениям. Гут наряду с традиционными можно увидеть большое количество новых спонтанно возникших блюд, не имеющих порой даже устоявшегося общего названия, и таких заимствований как борщ, зеленый суп, котлеты и т. п. Большинство из них носят эпизодический и «очаговый» характер и пока еще не закрепились в практике. Подобные инновации, воспринятые или созданные в отдельных семьях или в группе семей, распространяясь горизонтально, постепенно интегрируются в системе питания или, не получая дальнейшей поддержки, исчезают или остаются узколокальными. Пример первого — домашнее консервирование овощей и фруктов, освоение которого в последние десять лет идет очень быстрыми темпами. Пример второго — начавшееся было в военные годы употребление батата (сладкого картофеля), которое впоследствии не получило развития.

Апробированные и отобранные таким образом в повседневном питании новые продукты и блюда включаются со временем в трапезы следующих уровней.

Блюда, предназначенные для гостевой трапезы, отличаются более высоким качеством приготовления, что обусловлено традициями гостеприимства. Центральное место в приеме гостей занимает хорошее угощение, для которого стараются приготовить наиболее вкусные и престижные блюда. В меню гостевой трапезы устойчиво сохраняются самые лучшие блюда традиционной кухни (мясные супы, каши, пироги, пельмени и т. п.); в него включают также инонациональные блюда, получившие широкое признание в повседневном питании и отвечающие вкусовым или иным традиционным нормам питания (например, лагман, манты, голубцы, фаршированный перец, кюфта, пити и т. п.). При этом чаще и шире воспринимаются блюда среднеазиатских и кавказских народов как более близкие по вкусу и структуре к традиционным туркменским.

По сравнению с домашними традиционный набор блюд в общественных трапезах более устойчив. Для них готовят в основном национальные блюда, многие из которых присущи только трапезам данного типа. При этом можно наблюдать более или менее выраженное разделение блюд по смысловой линии: радостное — печальное. Одни блюда предназначаются для радостных, другие — для печальных событий, причем в них наблюдаются и локальные различия. Например, в большинстве районов Марийской области на праздничных торжествах хлеб пекут обычно из дрожжевого теста, а на трапезах, связанных с печальными событиями, — из пресного. Для трапез поминального типа готовят и жареные в масле лепешки *чапады*, и любимое многими блюдо *дограма*, (смесь кусочков отварного мяса, хлеба и репчатого лука, залитая мясным бульоном), а такие ритуальные печенья как *челлек*, *гатлама* и *пишиме*, пекут только на свадьбах и связанных с ними торжествах. При этом, как указывалось, состав блюд этих оппозиций в отдельных районах может быть разным<sup>12</sup>, но более или менее четкая приуроченность отдельных блюд к конкретным торжествам наблюдается везде<sup>13</sup>. В туркменской кулинарии есть и универсальное в этом отношении блюдо — традиционный суп *чорба* из свежего мяса. Он атрибут всех без исключения трапез.

Устойчивость традиционного состава блюд общественных трапез прекрасно иллюстрируется тем фактом, что некоторые старинные блюда, по-

<sup>12</sup> Например, ту же лепешку *челлек* ахальские туркмены пекут и на поминках.

<sup>13</sup> Об этом подробнее см.: Оразов А. Традиционные свадебные блюда туркмен.— Памятники Туркменистана, 1979, № 2, с. 28—29.

степенно исчезая из меню повседневной и гостевой, продолжают бытовать в общественных трапезах. Например, широко распространенную в прошлом пшеничную кашу *ярма* в наши дни можно отведать только на свадьбах в некоторых районах республики.

Среди общественных трапез наибольшей консервативностью и невосприимчивостью к инновациям отличается меню похоронной трапезы, которое, как и прежде, остается чрезвычайно простым и скромным. Почти во всех районах Туркмении оно состоит только из хлеба и мясного супа, заменяемого в последнее время в некоторых районах мелко нарубленным жареным мясом. В связи с этим следует отметить, что традиционные правила запрещают жарить мясо для похоронной трапезы, так же как и рубить кости при разделке<sup>14</sup>. Жарка мяса имела буднично-праздничное значение и применялась обычно при заготовке мяса впрок (*говурма*) и приготовлении деликатесных блюд (*шара*, *чишилик*, *кебап* и т. п.). Тушу овцы, закалываемой для похоронной трапезы, следовало разделять по суставам и варить<sup>15</sup>. Наблюдаемое в отдельных районах нарушение этого правила, т. е. замещение вареного (сакрального) мяса жареным (будничным), следует рассматривать как следствие «секуляризации» былого содержания поминальных трапез. Раньше у туркмен основным смысловым содержанием похоронной трапезы, как и всех поминальных трапез, была общая для всех традиционных обществ арханская идея снабжения покойника пищей. Считалось, что чем больше люди едят на поминках, тем больше пищи получает покойник на том свете. Сознание этого в некоторой степени нейтрализовало отрицательное влияние траурной обстановки на аппетит участников похоронной трапезы. В наши дни с исчезновением веры в загробную жизнь исчезла и вера в необходимость снабжения покойника пищей. Но память об усопшем остается, остается и похоронная трапеза — главный способ почитания этой памяти. При этом сознание несоответствия обильной еды и траура теперь уже ничем не нейтрализуется, и вытекающая отсюда крайняя воздержанность в пище приводит к тому, что похоронная трапеза превращается в символическую трапезу: каждый отведывает лишь маленький кусочек пищи за помин души. После этой «трапезы» блюдо, на приготовление которого уходит все мясо овцы, остается почти нетронутым и, если это мясной суп, быстро портится. Поэтому в целях сохранения продукта от порчи на похоронах все чаще подают жареное мясо, приготовление которого аналогично приготовлению мяса впрок.

Продолжает оставаться скромным и меню поминальных трапез, устраиваемых на третий, седьмой, сороковой дни и в годовщину. Редкие попытки разнообразить его салатами, зеленью, фруктами, конфетами и другими новшествами, как это делается теперь в иных трапезах, не получают поддержки, а порою даже осуждаются как действия, не соответствующие обстановке печали и траура. Это яркий пример того, что включение какого-либо продукта в состав тех или иных трапез зависит также и от смыслового значения, которое придает ему народ.

Одна из причин устойчивости традиционного меню общественных трапез — их многолюдство. Возможность включения в состав таких трапез традиционных или новых блюд, широко употребляемых в домашних трапезах, обусловлена не только их вкусовыми качествами, престижностью и осмыслением. Они должно быть еще и удобными для приготовления в расчете на несколько сотен человек. Поэтому такие трудоемкие блюда, как традиционные пельмени *бёрек* или новация *манты*, требующая к тому же посуды специальной конструкции, конечно же, не могут быть приготовлены для угощения большого числа людей. По этой же причине, возможно, в состав массовых трапез еще долго не смогут проникнуть инонациональные блюда, приготовляемые с гарниром или под соусом, требующие отдельной обработки разных ингредиентов в отдель-

<sup>14</sup> Существовало поверье, что иначе покойник обидится, будто рубят его кости.

<sup>15</sup> При этом следовало употребить на приготовление блюда всю тушу. Примечательно, что овца, специально забиваемая в день похорон, называется *янджанлы*, т. е. «животное, сопровождающее [покойника]».

ной посуде. Другое дело, плов — заимствование сравнительно большой исторической давности, очень удобное в приготовлении и потому ставшее основным блюдом многих общественных трапез.

Как блюда, так и различные новые для традиционной кулинарии продукты и напитки в рацион различных трапез проникают не с одноковой интенсивностью. Попытаемся проследить это на примере картофеля, капусты, сахара, водки и чая. Так, картофель уже стал одним из необходимых компонентов традиционного мясного супа, приготовляемого на многих общественных трапезах; капуста же употребляется только в гостевых и повседневных, но не в общественных трапезах.

На примере сахара можно увидеть, что одним из основных признаков массового признания того или иного нового продукта и его полной интеграции в структуре питания является его включение в систему того или иного ритуала. В данном случае сахар был включен в строго регламентированный состав традиционных подарков, являющихся важной составной частью свадебного обряда. Из сахара же готовят ритуальный напиток *сүйджилик сув*, которым угождают всех присутствующих в момент бракосочетания в знак пожелания молодым сладкой совместной жизни.

Спиртные напитки были заимствованы туркменами как атрибут веселого пиршества, т. е. как вещь со знаком «радость». Именно этим объясняется абсолютная трезвность похоронных и поминальных трапез, куда спиртные напитки еще не проникли и в ближайшем будущем, видимо, не проникнут. По этой же причине происходит временное воздержание (обычно в течение сорока дней) от алкоголя людей, потерявших близкого человека. Объяснять это одним только пережиточным влиянием мусульманского запрета на вино было бы неправильным, потому что воздержание от спиртного характерно и для гражданских панихид, совершенно свободных от каких бы то ни было религиозных установлений и предписаний.

Обычно не пьют и за семейным обедом. Это в какой-то мере обусловлено сохранением больших, неразделенных семей и тесной связью малых семей со своими родственниками, старшее поколение которых к употреблению спиртных напитков, как правило, относится отрицательно. Зато спиртные напитки в силу своего вышеупомянутого знакового содержания постепенно становятся необходимым атрибутом гостевой и праздничной трапез, все более приобретая смысл престижности. Постепенно входят в быт новое и, кстати сказать, не очень здоровое правило (большею частью в молодых семьях) — обязательно ставить на скатерть, разостланную в честь гостя, спиртные напитки.

Что же касается чая, то среди заимствованных напитков он оказался самым «всепроникающим». Еще в начале века, несмотря на более чем двухсотлетний период знакомства туркмен с чаем<sup>16</sup>, далеко не всем людям он был доступен. В наши дни чай является непременным атрибутом всех трапез. Более того, приглашение на чай стало синонимом приглашения в гости. А такое выражение, как *чайлан гечмек* (букв. «напиться чаю и идти дальше»), больше означает остановку в пути или кратковременный визит в гости, нежели само чаепитие. В связи с чаем появилась и своеобразная единица времени *чай ичим салым* (букв. «время, за которое можно успеть выпить чай») — отрезок времени, равный примерно 20—30 мин.

Теперь рассмотрим соотношение традиций и инноваций в способах приема пищи и этических правилах трапез различного таксономического уровня.

Способы приема пищи и правила поведения во время еды в отличие от ассортимента продуктов и блюд обладают сравнительно большей устойчивостью традиционных норм. Тут наряду с вышеуказанными причи-

<sup>16</sup> Первое известное нам сведение об употреблении туркменами чая относится к первой половине XVIII в. Именно в этот период была создана поэма классика туркменской литературы Андалиба «Чай». См.: История туркменской литературы. Т. 2. Кн. 1. Ашхабад: Ылым, 1975, с. 87 (на туркм. яз.).

нами большое регулирующее влияние оказывает такой сильнодействующий фактор, как традиционная этика.

В наши дни у туркмен в сельских и большей части городских семей сохраняется традиция принимать пищу на полу, собравшись вокруг разостланной посередине kleenki или скатерти (исключение составляет незначительная часть городских семей). Прием пищи за столом до сих пор не вошел в повседневный быт туркмен, несмотря на его преимущества в организации трапезы, сервировке стола, размещении людей и т. д.<sup>17</sup> Одним из основных тормозящих факторов при этом является устоявшаяся веками привычка сидеть на полу, поджав под себя ноги<sup>18</sup>.

Но следует заметить, что излюбленные позы сидения туркмен привели в противоречие с современной культурой ношения одежды. Речь идет о мужской парадно-выходной одежде европейского покроя, нормы правильного ношения которой не признают сидения на полу<sup>19</sup>. Нам кажется, что это обстоятельство способствует тому большому успеху, который имеет в последние годы прием пищи за столом на свадьбах и иных торжествах нового образца. Но этого нельзя сказать о домашней одежде, формы и, главное, нормы ношения которой у большинства населения сохраняют традиционные черты и соотносятся с привычными позами сидения на полу. Поэтому нам представляется, что в обозримом будущем в рамках семейно-повседневной трапезы традиционный способ приема пищи на полу сохранится, а праздничные и званые обеды большей частью будут происходить за столом.

Что же касается похоронно-поминальных трапез, то тут традиции приема пищи сохраняются очень устойчиво. Отмеченная выше простота и скромность в одинаковой мере относятся и к правилам организации и проведения этих трапез. На поминки и особенно на похороны принято приходить в старой и поношенной одежде. Трапеза на них бывает кратковременной, а во время трапезы, устраиваемой после возвращения похоронной процессии с кладбища, она, как было уже отмечено, сводится лишь к символическому принятию пищи. В этом случае не всегда стелется даже обычная подстилка (кошма, куски брезента и т. п.) — большинство людей располагаются прямо на голой земле. Использование столов и стульев в поминальных трапезах затрудняется, видимо, и тем, что прием пищи за столом пришел в широкие массы туркмен как атрибут комсомольской свадьбы и в некоторой мере осознается народом как определенный символ радости.

У туркмен бытует до сих пор и правило, по которому несколько человек едят из одной миски. Во время домашних трапез такие группы состоятся в основном раздельно из мужчин и женщин, а на общественных трапезах учитываются и возрастные различия. Во время массовых трапез основным критерием группировки взрослых людей, принимающих пищу из одной миски, выступает признание друг друга достойными есть из одной посуды. По традиционному этикету есть в таких случаях одно му (за исключением глубоких стариков) считается неприличным, а в некоторых случаях и оскорбительным<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Столы и стулья, имеющиеся почти в каждой семье, используются в основном как предметы декорации: на столы, например, ставят телевизоры, радиоприемники, зеркала и т. п. На стулья садятся в самых необходимых случаях, например при шитье на ножной швейной машинке. Обычно даже школьники читают и пишут на полу. Манера сидеть и отдыхать на полу устойчиво сохраняется не только у туркмен, но и у других народов Средней Азии и Казахстана. Об этом см.: Васильева Г. П. Некоторые тенденции развития современных национальных традиций в материальной культуре народов Средней Азии и Казахстана.— СЭ, 1979, № 3, с. 24.

<sup>18</sup> Сидение на стульях было для туркмен настолько непривычным, что в первые годы появления в быту стульев некоторые даже пытались садиться на них, поджав под себя ноги. Именно так сидит старик, сфотографированный в читальне Дома деҳканни в Ашхабаде в 1929 г. См.: Туркменоведение, 1929, № 10—11, с. 58.

<sup>19</sup> Это противоречие усиливается с переходом к европейскому фасону и способу ношения женской одежды, такие тенденции становятся все заметнее (например, укорачивание длины платья, случаи отказа от традиционных шаровар и т. д.).

<sup>20</sup> Про людей, недостойных уважения, в народе иногда говорят: «Ол бир табакда нахар иер ялы адам дел» (букв.: «Он недостоин того, чтобы есть с ним из одной миски»).

При бытовании совместной еды из одной посуды, предполагающей единение людей на очень высоком психологическом уровне, у туркмен до сих пор сохраняется другая противоположность — половозрастное разделение в еде, предполагающее раздельный прием пищи мужчинами и женщинами, детьми и взрослыми. Если в повседневной трапезе эта дифференциация в наши дни доведена до минимума, т. е. обычно члены семьи обедают вместе, за одной скатертью, то в трапезах других уровней она устойчиво сохраняется. Возьмем к примеру массовые свадебные трапезы.

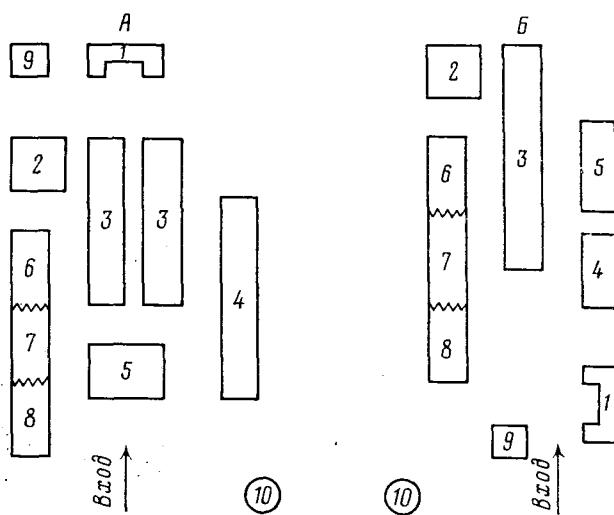


Рис. 1. Схема расположения гостей на свадебной трапезе (А — свадьба в пос. Караметнайз, 4.09.1983; Б — в колхозе Гуйчбирлешик, 6.09.1983): 1 — молодожены и их близкие друзья, 2 — старики-аксакалы, 3 — взрослые мужчины старше 20 лет, 4 — юноши и подростки старше 10—12 лет, 5 — мальчики старше 4—5 лет, 6 — пожилые и замужние женщины с маленькими детьми до 4—5 лет, 7 — девушки старше 10—12 лет, 8 — девочки старше 4—5 лет, 9 — оркестр, 10 — место приготовления пищи

трапезы, на которых нам удалось побывать в Керкинском и Халачском районах<sup>21</sup>. Во время этих трапез под открытым небом гости образовали следующие половозрастные группы, располагавшиеся в некотором отдалении друг от друга (см. рис. 1).

**Мужские группы:** старики-аксакалы<sup>22</sup> (*яшулы адамлар*), взрослые мужчины старше 20 лет (*улы адамлар*), юноши и подростки старше 10—12 лет (*огланлар*), мальчики старше 4—5 лет (*чагалар*).

**Женские группы:** пожилые и замужние женщины с маленькими детьми до 4—5 лет (*аяллар*), девушки старше 10—12 лет (*гызылар*), девочки старше 4—5 лет (*чагалар*).

Третью, обособленную от всех остальных группу составляли молодожены и их близкие друзья, которые в отличие от других ели за столами.

При этом если возрастные границы между близкими по возрасту группами одного пола зачастую размыты, то разделение по половому признаку соблюдаются строго, начиная примерно с 4—5 лет, т. е. с достижением возраста, когда ребенок освобождается от постоянной опеки матери.

Следует отметить, что подобная единовременно организованная трапеза с участием всех возрастных групп обоего пола на одной площадке — явление для туркменского быта новое. Раньше на традиционной свадебной трапезе эти группы располагались не столь компактно, иногда даже в разное время; а молодожены не участвовали в ней совсем. Эта

<sup>21</sup> Полевые материалы автора, 1983, бл. № 4, с. 70—72, 81—83.

<sup>22</sup> Возрастные границы даны приблизительно.

новая структура трапезы образовалась по типу комсомольских свадеб, проводимых по образцу русского свадебного застолья. Такое единовременное размещение различных половозрастных групп на одном пространстве вызвало необходимость организации этого пространства, т. е. распределения более престижных и менее престижных мест согласно полу, возрасту и общественному статусу участников трапезы. Непосредственное влияние на решение этого вопроса оказывает, видимо, старинное правило организации пространства юрты — традиционного жилища туркмен. При сравнении порядка размещения гостей в юрте и на современной свадьбе можно обнаружить между ними некоторую преемственность.

С  
Ю

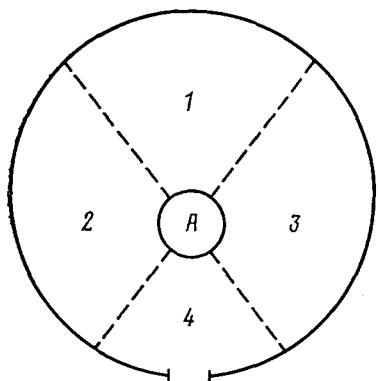


Рис. 2. Организация пространства юрты у туркмен: А — очаг, 1 — наиболее почетное место (төр), 2 — мужская половина, 3 — женская половина, 4 — наименее почетное место (ишик)

левую (мужскую) сторону (так поступали лишь в тех случаях, когда в семье часто умирали мужчины или когда хозяйка дома была бездетна или страдала какой-нибудь болезнью)<sup>23</sup>. Пространство юрты, примыкающее к входу (*ишик*), считалось наименее почетным. С появлением у туркмен оседлого жилища этот порядок был перенесен и на глинобитный дом (см. рис. 3)<sup>24</sup>.

Почти аналогичный этому порядок размещения гостей мы видим и в нашем примере современной свадебной трапезы, где соблюдены основные правила традиционной организации пространства юрты. Тут различия только в изменении распределения правой и левой сторон между женщинами и мужчинами, что, впрочем, как было уже сказано, не было ненарушимым условием и в прежние времена. Все остальное повторяет порядок размещения в юрте: на самом почетном, т. е. наиболее отдаленном от условного входа (откуда вносят еду) месте сидят старики-аксакалы; тут же и по всему центру (при отсутствии очага) расположились взрослые мужчины, которые составляют ядро участников трапезы; слева от них разместились женщины (при этом старшие ближе к старикам), справа — юноши и подростки. Самые младшие по возрасту сели ближе

<sup>23</sup> Следует отметить, что сами туркмены места в юрте определяют, став лицом к выходу. Следовательно, эта сторона считается туркменской левой.

<sup>24</sup> Васильева Г. П. Итоги работы Туркменского отряда Хорезмской экспедиции за 1948 г.—Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции, 1952, т. 1, с. 458; Джикиев А. Поселения и жилища туркмен юго-восточного побережья Каспийского моря в XIX—XX вв.—СЭ, 1957, № 4, с. 81—82; Оразов А. Поселения и жилища прибалханских туркмен в конце XIX — начале XX в.—Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии АН ТССР. Т. 7, Ашхабад: Изд-во АН ТССР, 1963, с. 53—54; Полевые материалы автора, 1982, бл. № 7, с. 51 и др.

<sup>25</sup> Васильева Г. П. Итоги работы Туркменского отряда, с. 458; Оразов А. Поселения и жилища прибалханских туркмен, с. 53—54.

<sup>26</sup> См.: Васильева Г. П. Формы оседлого жилища Южной Туркмении в XIX — начале XX в.—В кн.: Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1982, с. 201—203; Винников Я. Р. Хозяйство, культура и быт сельского населения Туркменской ССР. М.: Наука, 1969, с. 160.

выходу, на наименее почетных местах (в позиции Б рис. 1 мальчики как самая шумная компания размещены подальше от молодоженов). Что же касается молодоженов и оркестра, то эти новые для туркменской свадебной трапезы группы, которые располагаются недалеко друг от друга, еще не имеют постоянно установленного места относительно входа. В рабочем поселке Караметназ (рис. 1, позиция А) они как новые престижные центры размещены на почетном месте, как бы во главе трапезы, хотя и в некотором отдалении от основной массы участников; в колхозе «Гуйчбирлешик» (рис. 1, позиция Б), где традиции более сильны, они располагаются у входа на противоположной от стариков-аксакалов стороне.

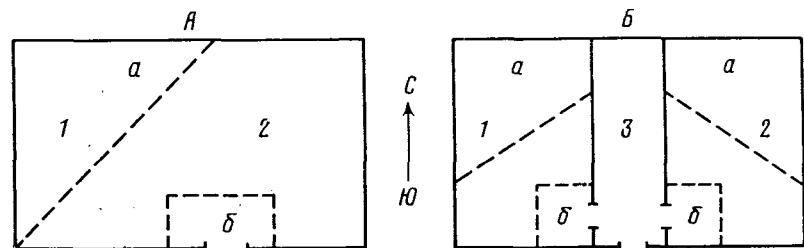


Рис. 3. Организация пространства однокамерного и многокамерного жилища у туркмен (пунктиром выделены наиболее почетные и наименее почетные места). Однокамерное (А): 1 — мужская половина, 2 — женская половина, а — наиболее почетное место, б — наименее почетное место; многокамерное (Б): 1 — гостиная (мужская) комната, 2 — жилая (женская) комната, 3 — прихожая, а — наиболее почетное место, б — наименее почетное место

акалов стороне. В целом же правила организации пространства современной свадебной трапезы у туркмен находятся в стадии становления. Этот процесс может быть охарактеризован как взаимодействие старых и новых престижных центров трапезы.

Возвращаясь к вопросу о половозрастном разделении во время еды, отметим, что свою законченную форму оно приобретает во время похоронной трапезы, когда совместная еда мужчин и женщин невозможна не только за одной скатертью, но и в одном помещении или на площадке. Из этой трапезы совершенно исключаются дети и подростки.

Хочется отметить еще один, сравнительно недавно возникший вид сегрегации в еде. Это раздельный прием пищи во время массового угощения на традиционной свадьбе людьми, употребляющими спиртные напитки, и непьющими. В этих случаях гостей, желающих пить, отделяют от других и накрывают им на стол не в доме, где происходит свадебная церемония, а где-нибудь в стороне, у соседей или родственников. Еду им готовят также отдельно. Интересно отметить, что подобного разделения обычно не происходит во время гостевой трапезы, где пьющие и непьющие едят не только за одной скатертью, но иногда и из одной посуды.

Наблюдается общая для всех трапез, кроме поминальных, тенденция постепенного отказа от послеобеденных молитв на арабском языке и замены их благопожеланиями на туркменском языке, которые в качестве дополнения к религиозным молитвам существовали и раньше. Это, как правило, пожелания здоровья и счастья семье и кормильцу, изобилия в доме, мира и дружбы во всем мире.

Как видно из рассмотренных материалов по пище современных туркмен, трансформация ее как динамичной системы представляет сложный и многогранный процесс, протекающий не прямолинейно и не в одной плоскости. Этот процесс не может быть сведен только к каким-то общим качественным и количественным изменениям в режиме и рационе питания. Степень сохранения традиционного и действительной реализации нового как в продуктах, так и в нормах поведения зависит от типа трапезы, и, таким образом, трансформация системы питания в разных ее сегментах идет с различной интенсивностью. При этом основная линия

различий лежит между домашними и общественными трапезами: первые по материальному составу, и по нормам поведения трансформируются быстрее, чем вторые. Это объясняется, во-первых, тем, что общественные трапезы в отличие от домашних в силу своей массовости более строго подчиняются общепринятым нормативам, соблюдение которых контролируется общественным мнением; во-вторых, общественные трапезы по существу являются составными частями тех или иных традиционных обрядов и тут общественное регулирование трапез дополняется предписаниями ритуала. Таким образом, здесь налицо действие закономерности: чем сильнее влияние соционормативной культуры в пище, тем ниже степень трансформации. В силу этого наибольшая степень трансформации наблюдается в повседневных трапезах, где влияние этого фактора минимальное, наименьшее — в поминальных, особенно похоронных трапезах, где влияние этого фактора максимальное.

Что же касается традиционной системы питания туркмен вообще, то она сама по себе не консервативна и, как и все явления быта, подвержена развитию. Но это развитие идет главным образом на национальной основе, т. е. модернизированное традиционное и спонтанно возникшее новое превалируют над межэтническими заимствованиями. При этом заимствованные элементы интегрируются и подчиняются нормам традиционной системы питания. В силу этого этническая специфика среди других элементов материальной культуры устойчивее всего сохраняется в пище, и поэтому она есть и, видимо, будет одним из основных носителей этнически особенного в быту туркмен.

## С. А. Дбар

### ТРАДИЦИОННЫЕ РОДИЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ АБХАЗОВ И ИХ ТРАНСФОРМАЦИЯ В СОВЕТСКИЕ ГОДЫ

Обычаи и обряды, связанные с жизнью ребенка, в том числе родильные, как и свадебная обрядность, в этнографической литературе принято рассматривать как особый цикл семейных обрядов<sup>1</sup>, имевших лишь одну цель — «обеспечение благополучного появления на свет и успехов в жизни нового члена общества»<sup>2</sup>.

Специальные работы, характеризующие цикл родильных обычаем и обрядов у абхазов, отсутствуют. Данная статья, в какой-то мере восполняющая этот пробел, написана на основе многолетних наблюдений автора над абхазским бытом. Использованы также полевые материалы, собранные в 1982 г., во время работы с экспедицией Института этнографии АН СССР, проводившейся по теме: «Комплексное биолого-антропологическое и социолого-этнографическое изучение народов с повышенным процентом долгожителей». Необходимый материал собирался в течение

<sup>1</sup> Смирнова Я. С. Воспитание ребенка у абхазов.— Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР. В. 36. М.—Л., 1962; ее же. Детский и свадебный циклы обычаем и обрядов у народов Северного Кавказа.— Кавказский этнографический сборник. VI. М.: Наука, 1976; Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры: по материалам родильной обрядности у украинцев. Киев: Наук. думка, 1981; Федянович Т. П. Родильные обряды у мордвы (к их количественной характеристики).— В кн.: Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М.: Наука, 1981; Соловьева Л. Т. Динамика обрядности детского цикла у грузин Карти и Кахети (вторая половина XIX — начало XX в.).— В кн.: Этнокультурные процессы: методы исторического и синхронного изучения. М.: Наука, 1982; ее же. Родильная обрядность у грузин.— В кн.: Полевые исследования Института этнографии АН СССР, 1979, М.: Наука, 1983; Чывро Л. А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений.— В кн.: Средняя Азия, Кавказ и Зарубежный Восток в древности. М.: Наука, 1983.

<sup>2</sup> Устинова М. Я. Семейные обряды латышского городского населения в ХХ в. (по материалам городов Латгале и Курземе). М.: Наука, 1980, с. 53.

2,5 мес в Гудаутском и Очамчирском районах Абхазской АССР (т. е. в Бзыбской и Абжуйской Абхазии) по специально разработанному вопроснику, включавшему 50 вопросов и составленному автором совместно с сотрудниками сектора этнографии народов Кавказа Института этнографии АН СССР.

Рождение ребенка считалось в абхазской семье чрезвычайно важным событием. Особенно радовались рождению сына, на которого смотрели как на продолжателя рода, опору отцовского дома и главного защитника семьи и ее имущества. Появление мальчика встречалось радостно, многочисленными выстрелами из ружей. Рождение в семье одних девочек считалось большим несчастьем. Это наряду с бездетностью могло стать причиной развода супругов или же привода в дом второй жены, что делалось с согласия первой (правда, такого рода факты не были характерны для абхазского быта). Рождение девочки встречалось радостно в тех случаях, если до нее в доме имелось несколько сыновей и родители ждали дочку.

Взгляды на дочь у абхазов противоречивы. В народе говорят: «Хорошая дочь двух сыновей стоит». Или же: «Хорошая дочь — и мальчик и девочка». И тем не менее очень часто дочь считалась гостьей в доме, человеком временным. Девочку называли «теряющая фамилию» (*ажэларзга*), так как девушка, выходя замуж, становилась членом другой фамилии — фамилии мужа.

Дородовой период. В прошлом абхазки старательно пытались скрыть беременность от старших по возрасту, особенно от свекра, свекрови, старших братьев мужа. О появлении первых признаков беременности молодая сообщала родственникам мужа через младших членов дома или через одну из невесток-ровесниц. С появлением видимых признаков беременности поведение женщины регламентировалось множеством ограничений. Она реже была на виду у свекра, старших деверей. В последние месяцы беременности она не навещала своих родителей, не появлялась в общественных местах. В целях маскировки беременная женщина надевала широкую одежду и поверх платья свободно повязанный фартук, который скрывал выпуклость живота. По словам информаторов, некоторым удавалось подобными мерами скрыть свою беременность месяцев до пяти-шести. По традиции, беременную женщину абхазы называли иносказательно: *далашэйт* (букв.— она во что-то попала); *лцэа лтэым* (букв.— плоть не ее); *лыбеа лтэым* (букв.— кость не ее); *дхъантонуп* (букв.— тяжелая); *ддуп* (букв.— она большая).

К беременной женщине относились с большим уважением, старались оберегать ее от излишних физических и душевных потрясений. В частности, она могла реже ходить на похороны, особенно в последние месяцы беременности. Это делалось не только для того, чтобы она избежала нервного напряжения, что могло вредно отразиться на ее беременности, но в еще большей степени потому, что, по поверью абхазов, покойник мог сглазить и женщину, и будущего ребенка. Боязнь сглаза покойника была одним из наиболее распространенных суеверий абхазов. В связи с этим существовало несколько заклинаний. В качестве примера приведем одно из них:

За порог как переступишь,  
Семь клубков шерстяных валяются.  
Покуда переступишь туда, переступишь сюда,  
Распутывая, распутывая, покуда их не сосчитаю,  
Пусть не беспокоят тебя злые духи.  
Чффу, чффу, чффу.  
Выдох мой юлебен<sup>3</sup>.

Чтобы избежать сглаза, беременную, перед тем как отправиться на похороны, смазывали чесноком. Перед самым выносом покойника ее уводили и не разрешали оглядываться.

<sup>3</sup> Полевые материалы автора (далее — ПМ). Архив Ин-та этнографии АН СССР, 1982, л. 7.

Абхазы придавали большое значение питанию беременной женщины. Характер ее питания определялся различными пищевыми запретами. О них до сих пор хорошо помнят в селах Абхазии. Такого рода информацию мы получали не только от пожилых, но и от молодых женщин (28—30 лет). Многие из наших молодых информаторов говорили, что в период беременности можно есть «все, что душа пожелает». Однако, как правило, по традиции абхазские женщины в период беременности соблюдали в питании определенные запреты. Запретными считались многие продукты, в том числе кислое молоко (*ахарцзы*), козлиное молоко и вареные ножки козленка, мясо домашних животных, которых поранил волк, мясо зайца, рыба, мед, орехи, груши (*акуцсха*), алкогольные напитки. Считалось, что употребление беременной женщиной данных продуктов отрицательно влияет на умственное и физическое развитие будущего ребенка. Некоторые запреты были вполне рациональны. Так, например, беременной женщине категорически запрещалось пить водку, так как «водка будет мешать умственному развитию ребенка и его зрению»<sup>4</sup>. Запрещалось пить и вино: «если женщина во время беременности выпьет вино, то у ребенка, когда он вырастет и будет пить вино, лицо будет сильно краснеть»<sup>5</sup>. Существовали и другие пищевые ограничения. Беременным рекомендовалось меньше употреблять мясные блюда, но зато есть фрукты, овощи, молочные продукты.

С приближением родов, как правило, устраивали разгрузочные дни. В целом же в период беременности женщина не должна была есть много, чтобы не поправиться. Вместе с тем старались доставить беременной любую пищу, которую она пожелает, так как верили, что это желание исходит от ребенка и не удовлетворить его — большой грех. Вообще у абхазов было не принято отказывать беременной в ее просьбах. Если она просила какую-нибудь вещь у родственников или соседей, то ей обязательно дарили: считали, что отказавший все равно лишится этой вещи и, кроме того, в его доме появятся крысы.

Если в начале беременности трудовой режим женщины изменялся незначительно, то во второй ее половине некоторые виды домашних работ для беременной запрещались. Так, ей нельзя было колоть дрова, молоть кукурузу на ручной мельнице (*алыу аевы*), готовить аджику, месить абысту (если это было в большой семье и пища готовилась для большого числа членов семьи), так как размешивать всю эту массу считалось непосильным для беременной и это могло оказать вредное воздействие на нормальное протекание беременности. Не рекомендовалось много спать, наоборот по народным воззрениям, чем больше беременная будет двигаться, чаще бывать на свежем воздухе, тем легче пройдут роды. Подобные традиции, как и некоторые пищевые запреты, отражали многовековой рациональный опыт абхазского народа в такой жизненно важной ситуации, как беременность.

Беременная должна была следовать многочисленным предписаниям, в том числе и магическим. Так, при первом шевелении плода нужно было обязательно посмотреть на что-либо красивое, например на цветущее дерево, на красивую гору, на прекрасного в духовном и физическом отношении человека. Взгляд на цветущее дерево или на красивую гору мог способствовать тому, что жизнь у будущего ребенка будет красивой и цветущей<sup>6</sup>. «Для того чтобы в будущем хозяйстве ребенка был большой приплод скота, рекомендовалось смотреть на стадо, пасущееся на лугу. Если шевеление плода происходило в помещении, то беременная должна была посмотреть на белую стену: считалось, что тогда жизнь у ребенка будет протекать без затруднений и счастливо»<sup>7</sup>. В наши дни мало кто помнит об этих поверьях, и нам о них сообщили главным образом информаторы старшего поколения.

<sup>4</sup> ПМ, л. 10, 11, 13.

<sup>5</sup> ПМ, л. 15, 17.

<sup>6</sup> ПМ, л. 25, 27, 30.

<sup>7</sup> ПМ, л. 35, 36.

В ряде запретов, которые должна была соблюдать беременная, явственно прослеживаются следы предохранительной магии. В частности, ей запрещалось проходить между двумя надочажными цепями, ходить на кладбище, выходить со двора после захода солнца, садиться на камень, пустое корыто, сундук, раздувать огонь и т. д. «Беременной,— рассказывают абхазские женщины старшего возраста,— также запрещалось накладывать на шею нитку во время вязания или же шитья — считалось, что в этом случае ребенок может запутаться в кишках матери»<sup>8</sup>.

Интересно, что во время беременности женщины в определенной степени табуировалось и поведение ее мужа. Так, не только ей, но и мужу ее запрещалось убивать змею или какое-нибудь животное. По народному поверью, в случае нарушения этого запрета ребенок рождался со шрамом на лице. Желательно было также, чтобы в этот период муж не ходил на охоту. Однако этот запрет в конце XIX в. соблюдался уже редко. Если же случалось, что муж ходил на охоту, то дома не называли его по имени и делали вид, что не знают, куда он пошел. Кроме того, «будущий отец не имел права входить в число соприсяжников, давать клятву на священном месте, ибо считалось, что даже случайно произнесенная клятва может вызвать преждевременные роды»<sup>9</sup>.

У абхазов существовали разные способы угадывания пола будущего ребенка. Пол ребенка «угадывали» по величине и форме живота, по снам, которые видела беременная, а также с помощью различных магических приемов. По народным поверьям, например, если первое шевеление плода происходило с левой стороны живота, то рождается непременно девочка, если с правой — мальчик. Такой способ определения пола существовал у многих народов Кавказа — грузин, армян, осетин, абазин и т. д. О том, что рождается девочка свидетельствовала определенная форма живота беременной и появление на ее лице пигментных пятен. Считалось, что женщина, у которой должна была родиться девочка, худеет, дурнеет, у нее редеют волосы, брови, часто болят зубы. Объяснялось это тем, что «девочка вредна». Женщина, ожидающая мальчика, хорошеет и полноеет. Если беременная имела прямую осанку, быструю походку, легкие движения, то у нее должен родиться мальчик, в противном же случае — девочка.

Родовой период. В прошлом у абхазов, как и у других народов Кавказа, существовал ряд обычая, магических приемов и примет, связанных с родами. Роды, как правило, проходили в *амхаре* — помещении, в котором протекает брачная жизнь семейной пары. Г. Ф. Чурсин писал, что «особого помещения для родов абхазы не имеют. Родильницу на все время родов и после них помещают в амхаре»<sup>10</sup>.

На время родов все взрослые мужчины семьи, и прежде всего муж, покидали дом и возвращались только после рождения ребенка. Т. Бесаева, рассматривая аналогичный осетинский обычай, справедливо отмечает, что «это было одним из проявленияния обычая избегания, ставившим своей целью подчеркнуть непричастность мужа к рождению ребенка, так же как и к самой роженице»<sup>11</sup>. Кроме того, когда наступал момент родов, строго придерживались обычая, по которому любой человек, вошедший во двор, не должен был выходить оттуда, пока женщина не родит ребенка. Считалось, если он покинет двор раньше, то роды могут затянуться.

На кровати роды проходили редко. Обычно женщина рожала на земляном полу, который устилали кукурузной соломой или папоротником. В случае трудных родов женщина держалась за концы перекинутой через потолочную балку веревки. Было известно поверье, что ребенок, ро-

<sup>8</sup> Там же, л. 17, 19.

<sup>9</sup> Смирнова Я. М. Семейный быт и общественное положение абхазской женщины.— Кавказский этнографич. сб. I. М.: Изд-во АН СССР, 1955, с. 133.

<sup>10</sup> Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми: Абхаз. гос. изд-во, 1957, с. 179.

<sup>11</sup> Бесаева Т. З. Обряды и обычай осетин, связанные с рождением и воспитанием ребенка (конец XIX — начало XX в.): Автореф. на соискание уч. степени канд. ист. наук. М.: Ин-т этнографии АН СССР, 1976.

дившийся на земле, выносливее и крепче, а роды на полу проходят якобы легче. Если роды были тяжелыми, то женщине, рожавшей на кровати, говорили: «Ты, которая не могла подстелить под себя ни одной связки чалы (кукурузная солома.— С. Д.), понятно, не можешь благополучно разрешиться»<sup>12</sup>. Роженице чаще всего помогали повивальная бабка, а также ее замужняя золовка или же соседки. Обычно свекровь и женщины старшего возраста при родах не присутствовали..

В прошлом у абхазов применялись традиционные приемы родовспоможения. Если роды были трудными, то женщине парили ноги, массировали живот, на который накладывали жгут из скрученной простыни, водили по комнате и т. п. При трудных родах роженице давали пить настой из лекарственных трав, например из заячьей травы (*ажъсафархъ*). Навещавшие роженицу женщины, чтобы облегчить роды, гладили ее по голове и говорили: «Чтобы ты так легко разрешилась, как мы легко приходим и уходим»<sup>13</sup>. При трудных родах совершился обряд «вешания котла» (*акуаб кнахара*). Он сводился к тому, что в комнате, где проходили роды, вешали котел с положенным в него камнем и после родов, во время обряда *аглахъ* (о нем далее), котел снимали.

Прибегали и к действиям религиозного характера. Так как, по народным воззрениям, родам мешает «сила» земли (*адъыл амч*), то для умилостивления этой «силы» повивальная бабка рассыпала вокруг роженицы пшено и пшеницу. Когда наступал момент родов, двери дома закрывали, так как верили, что если роженица увидит скотину, которая уходит в поле, то до ее возвращения роженица не сможет разрешиться. Верили, что если беременная из своего передника покормит лошадь очищенной от шелухи кукурузой, то роды начнутся вовремя и пройдут нормально.

Как только роженица удачно разрешилась, повитуха ножницами отрезала пуповину. Ножницы заворачивали в чистый кусок материи и не пользовались ими до тех пор, пока пупок не заживет; отрезанную пуповину не выбрасывали. Промыв и высушив, ее использовали как лекарственное средство против младенческой болезни *аблы*<sup>14</sup>. Послед закапывали недалеко от дома, желательно в том месте, где не ходили бы люди. Послед закапывать разрешалось только самой благожелательной женщине, так как верили, что если злая женщина закопает послед с вложенным в него камнем, то у роженицы больше не будет детей.

Повитуха, слегка обмыв ребенка водой, пеленала и укладывала его рядом с матерью. Наиболее старшие по возрасту информаторы утверждали, что после удачных родов повитуха сама купалась и стирала свои вещи. Многие наши информаторы, матери которых были повитухами, рассказывали, что после принятия ими родов в течение нескольких дней (до недели) им запрещалось готовить пищу, печь хлеб, подходить к очагу, доить корову<sup>15</sup>.

Повитуху после удачных родов одаривали материей, полотенцем и мылом. Если материей одаривали не всегда, то полотенце и мыло роженица вручала повитухе обязательно. В противном случае, по представлениям абхазов, после смерти обеих, на том свете, повитуха не даст покоя роженице, преследуя ее за то, что она не дала ей возможности вымыть руки<sup>16</sup>. Все эти обычай, связанные с омовением и купанием после родов, можно рассматривать как пережитки веры абхазов в нечистоту роженицы.

По народному поверью считалось, что в ту ночь, когда рождается ребенок, решается и его судьба. В связи с этим нами было записано много легенд<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Смирнова Я. С. Семейный быт и общественное положение абхазской женщины, с. 133—134.

<sup>13</sup> Чурсин Г. Ф. Указ. раб., с. 181.

<sup>14</sup> «Аблы» — болезнь живота.

<sup>15</sup> ПМ, л. 12, 13.

<sup>16</sup> Там же, л. 18, 20.

<sup>17</sup> Одну из них рассказала нам Лидия Кецба (с. Джгерда Очамчирского района): «Поздно ночью в одной абхазской семье родился мальчик. Ушли домой женщины, по-

Послеродовой период. Он считался особо опасным для роженицы и ребенка, ибо в это время, по традиционным воззрениям, влияние злых духов могло быть особенно сильным. Такое убеждение объясняется тем, что в дореволюционной Абхазии заболевание рожениц и смертность детей были особенно велики вследствие отсутствия медицинской помощи. Поэтому послеродовой период был заполнен многочисленными обрядами, призванными обеспечить благополучие новорожденному и его матери. Так, чтобы отогнать злых духов и обеспечить будущий успех в военных делах и охотничих предприятиях, новорожденному под подушку клали пулью, девочке под голову — деньги или вещицы.

Сразу же после рождения мальчика устраивали обряд *пагургара* (радость по случаю рождения сына), а в случае рождения девочки — *пхагургара* (радость по случаю рождения дочери). В обоих случаях резали жертвенное животное, которое приносил дядя ребенка по матери или по отцу. На торжество созывались все соседи и близкие родственники, приходившие в дом с подарками для роженицы и ребенка. В честь рождения сына во дворе строили качели. Качаясь на качелях, молодежь на певала:

«Качаемся, качаемся.  
У кого родился сын, готовил выкуп,  
У кого родилась дочь, собирал выкуп».

Роженице запрещалось после захода солнца выходить из дома, не взяв с собой оберега от злых духов. Таким оберегом чаще всего служил нож или какой-нибудь металлический предмет. После возвращения она подходила к очагу и поправляла горящие поленья. Верили, что этим действием она очищает себя и отгоняет злых духов, преследовавших ее. В качестве оберега под колыбель ребенка клали веник. И в послеродовой период магические приемы сочетались с рациональными правилами гигиены. После родов женщину освобождали от всех тяжелых работ в доме: она не ходила за водой, не работала на огороде, не молола на ручной мельнице и т. д.

Если роды проходили нормально, роженица оставалась в постели после родов не менее трех-четырех дней. Подняться раньше было нельзя, так как это считалось позорным для родных мужа и навело бы на мысль, что они насильно заставили ее подняться раньше срока.

Когда роженица впервые вставала с постели, совершался обряд *агылара*, что значит «подниматься», «вставать». Обычно этот обряд проводили в четверг. В нем принимали участие только одни женщины: близкие родственницы, соседи и их дети, приглашенные свекровью. Гости приносили свежий сыр для начинки круглых хлебцев, пшеничную муку, битую птицу. Хозяева резали козу, готовили абысту<sup>18</sup>, акуакуары<sup>19</sup>, круглый хлебец (так называемый *ачагъель*), хлебец в виде полумесяца (*агагача*) и специальный хлебец с сыром, который носил название *аглахъа* (иногда так назывался и сам обряд). Моление проводила пожилая женщина, непременно «чистая», т. е. неспособная к деторождению и хорошо знавшая молитвы. Молельщица брала тарелку и трижды обво-

мавшие роженице. Ребенок лежал рядом с матерью. Вдруг в доме появились трое духов — предсказателей судьбы (*ашацэа*). Усевшись на надочажную балку, они предопределили родившемуся мальчику такую судьбу: «Пусть когда догорит последнее полено в очаге этого дома, умрет этот родившийся ребенок». Мать не спала и, услышав такое, вскочила, схватила последнее догоравшее полено, потушила его, хорошо обмотала тряпками и спрятала на дне сундука. Немного успокоившись, она заснула крепким сном. Прошло несколько лет, ребенок вырос. Став юношей, он женился на прекрасной девушке. Однажды молодая невестка, убирая дом, заметила на дне сундука какой-то сверток. Она раскрыла сверток, увидела обугленное полено, и, подумав, что не тут ему место, бросила в очаг. В это время ее муж сидел на балконе *акуски* (традиционное абхазское жилище — С. Д.) и шил себе ноговицы. Как только догорело полено, он упал в обморок и умер. Мать стояла во дворе, и, увидев, что случилось, подбежала к сундуку и все поняла, так как полена там не оказалось. Таким образом, — заключила информатор — судьбы не миновать!».

<sup>18</sup> Абыста — блюдо, приготовленное из кукурузной муки.

<sup>19</sup> Акуакуары — отварные лепешки, начиненные сыром.

дила ее вокруг роженицы и ребенка. Затем тарелку уносили, а молельщица брала один из полукруглых акуакуаров и просила *ажъахару* (божество плодородия) быть милостивым к роженице и ребенку: «Чтобы этого дня все болезни прошли мимо Вас, чтобы ребенок рос здоровым»<sup>20</sup>. По традиции обрядовую пищу имели право есть только женщины и дети. В настоящее время в такой трапезе принимают участие и мужчины. По окончании обряда молельщице дарили деньги и материю на платье.

В день проведения праздника *агылара* (аглахьа) ребенку выбирали имя. Родители ребенка, в особенности мать, по обычаю не должны были принимать участия в выборе имени. Ребенка не называли именем предков, ибо мать не имела права произносить их имена. Абхазы очень дорожили своими именами. Понятия «имя» и «слава» по-абхазски выражаются одним словом — *ахидз* (*ахъызы*), а лицение имени (*ахъызыхъра*), как и фамилии (*ажэлахъхъра*), считалось большим оскорблением и наказанием<sup>21</sup>.

На третьей неделе после рождения ребенка, в пятницу, в Бзыбской Абхазии проводили обряд *аныхэатэыг* — моление в честь новорожденного. О проведении этого обряда свекровь сообщала заранее своим соседям и близким родственникам, через специального посла оповещались родители роженицы. Все приглашенные приходили в дом с подарками для роженицы и ребенка. В этот день приезжала мать роженицы, привозила ляльку со всеми необходимыми принадлежностями, маленькую скамеечку для сидения, одежду новорожденному. На обряд *аныхэтэыг* приглашалась и специальная молельщица — старая, почитаемая в селе женщина, которая не раз уже проводила этот обряд. Состоятельные хозяева по этому случаю резали козу, победнее — кур.

В течение нескольких дней приносили жертвы божествам и духам: *ажъахара*, *адэныкуа* и *адгъыл-чча*. Прежде молились ажъахара. Специально для этого моления резали курицу-несушку, а на месте, где родился ребенок, резали курочку (*акутаршац*) и делали специальную, так называемую чистую свечку. Готовили обрядовую пищу: круглые хлебцы, начиненные сыром (*ачагъежь*), абысту, кур, ореховую подливу, вино, водку. Молельщица, нанизав вареные сердце, печень, голову курицы на ореховую палочку, произносила молитву, чтобы роженица и ребенок не знали болезней, чтобы божество ажахара смилиоствило над ними. Затем молельщица зажигала свечу, брала кусочки сердца, печени курицы-несушки, хлеба и, облив их вином, клала на возвышенное место (чаще всего на притолоку). Роженице давали попробовать немного обрядовой пищи. Затем молельщица брала сердце и печень курицы (*акутаршац*), поливала их вином, трижды обводила вокруг головы роженицы и клала на место, где родился ребенок. После этого все пробовали обрядовую пищу и произносили тост за здоровье роженицы и ребенка: На этом моление божеству ажахара завершалось.

Для моления *адэныкуа* (духам, находящимся вне дома, т. е. усопшим родственникам) готовили обильную пищу: абысту, *айладж* (абыста с сыром), круглые хлебцы, начиненные сыром, курятину, ореховую подливу (*арашы сизбал*), вино, водку. В качестве жертвы резали курицу, обязательно белую, и петуха, который, по народным воззрениям, предназначался для сопровождающих «духа» (*арбагъ иевызца рху хэа*), ставили свечку. Действия молельщицы во время этого моления были аналогичны действиям, совершавшимся при молении божеству ажахара. В Бзыбской Абхазии проводилось также специальное моление божеству *адгъыл-чча*; в Абжуйской Абхазии — *адгъыл-дадупал*, т. е. в честь «царицы земли». Для этого обряда варили абысту, пекли пироги и четыре круглых акуакуара из пшеничной муки, начиненных свежим сыром, делали две свечи. Приглашенная молельщица читала молитву, во время которой лялька с ребенком находилась справа от нее. Ребенка клали головой на восток, а роженица становилась на колени рядом с лялькой.

<sup>20</sup> ПМ, л. 31, 33.

<sup>21</sup> Инал-ипа Ш. Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми: Абхаз. гос. изд-во, 1954, с. 65.

Держа годовалого петуха левой рукой, молельщица обращалась к царице земли: «Адгыл-чча! Тебе посвящается проводимое моление. Просим тебя, чтобы ты была милостива к роженице и ребенку и с сегодняшнего дня ни в чем не мешала роженице в ее хозяйственных делах. Мы выкупили ее, мы молимся»<sup>22</sup>. Затем молельщица с петухом в руках обходила молодую мать и лульку. Роженица трижды поворачивалась кругом и низко кланялась, после чего молельщица резала жертвенного петуха на месте, где совершался обряд. Перед принятием пищи она еще раз произносила молитву. На стол, покрытый новой белой скатертью, ставили вареного петуха и испеченные блюда. Два акуакуара молельщица клала на грудь молодой матери, один — на пупок ребенка, молясь, чтобы с этого времени они у них не болели. Церемония завершалась тем, что молельщица обводила поочередно вокруг головы роженицы и ребенка свечами, которые затем зажигала и прикрепляла к дверной стойке. Жертвенную пищу имели право есть только родители ребенка.

Таким образом, в традиционных обычаях и обрядах абхазов тесно переплетались рациональные и магические правила и приемы, призванные, по народным поверьям, обеспечить появление и сохранение здорового потомства. К настоящему времени традиционная родильная обрядность во многом трансформировалась, исчезли некоторые магические обряды. Наиболее стабильными в родильном цикле оказались обычай и обряды предродового периода, способствующие, по народным воззрениям, умственному и физическому развитию ребенка, благополучному исходу родов, хотя и здесь налицо важные изменения. Следует отметить стабильность пищевых запретов. Мало соблюдаются запреты, которые прежде налагались на поведение мужа во время беременности жены. Родовой период теперь полностью утратил традиционный характер, так как роды происходят в родильных домах. Значительно трансформировались обычай и обряды послеродового периода. Например, прежде родители не имели права нарекать имя своему ребенку. Теперь же именно они дают ему имя. Изменились сроки проведения традиционных празднеств ажъахара, адэныкуа, адгыл-чча, которые сейчас устраиваются в один день. Исчезли некоторые запреты. Например, в обрядовой трапезе теперь участвуют не только женщины и дети, но и мужчины. Наиболее стойкими оказались в послеродовом периоде обычай и обряды, связанные с приобщением ребенка к семье, фамилии (например, наречение имени). Приведенные в статье материалы еще раз свидетельствуют о том, что развитие семейной обрядности, в частности важный вопрос о соотношении традиционного и нового, могут быть изучены на примере родильной обрядности<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> ПМ, л. 40, 41.

<sup>23</sup> Дробижева Л. М., Тульцева Л. А. Свадебная обрядность в общественном мнении (по материалам этносоциологических исследований у народов СССР). — Сов. этнография, 1982, № 5, с. 35.

**Н. И. Ковальев, В. А. Ефанова**

### **ЧЕРНАЯ СОЛЬ**

**[Об одном народном обычве костромичан]**

До сегодняшнего дня среди коренного населения Костромской области бытует странный и непонятный на первый взгляд обычай — приготовление «черной соли». Этой солью посыпают перед едой сало, вареные яйца, свежие огурцы и помидоры, хлеб и другие продукты.

Для ее приготовления берут соль крупного помола, добавляют замоченный в воде ржаной хлеб, все перемешивают, заворачивают в белую тряпичку, перевязывают ниткой и кладут в русскую печь на горячие

дрова или в костер. После того как маcса обуглится, ее толкуют и просеивают. Смысл этого обычая местные жители объяснять не могут — «так исстари повелось», но считают, что пища с такой солью вкуснее, чем с белой. Убедились в этом и авторы данной статьи. Но как возник этот обычай?

На ритуальный характер его указывает несколько обстоятельств. Прежде всего хлеб и соль — традиционный для обрядовых действий набор продуктов. С глубокой древности и до наших дней у славянских народов они играли особую роль, являлись и являются символом гостеприимства и благополучия, символом жизни.

Кроме того, сжигание на кострах характерно для ритуала языческих жертвоприношений у многих народов.

Наконец, старые люди в деревнях Костромской области окружают процесс приготовления черной соли особыми условностями. Так, готовят ее старшая в семье женщина — берегиня, и не в любое время, а вечером в последний четверг великого поста. Конечно, эти условности соблюдаются только старые люди и в патриархальных семьях. Молодые люди и лица среднего возраста готовят черную соль в любое время дня и года. Традиция эта настолько сильна, что костромичам, живущим в других городах, присыпают из дома черную соль. Мы наблюдали такую картину в г. Пушкине (Ленинград).

Стойкость этого обычая местное население объясняет особым вкусом такой соли и привычкой. Однако все, что касается традиций еды, обычно имеет и более глубокие национальные корни. Кулинарные рецепты и приемы не случайны, не произвольны, а сложились в результате много вековой эволюции, под влиянием природных, исторических и социально-экономических факторов. Они отражают коллективный опыт народа. В этом одна из причин удивительной целесообразности многих приемов народной кулинарии, застольных традиций и обычая.

С целью оценки потребительских свойств и пищевой ценности черной соли на кафедре технологии продуктов общественного питания Ленинградского института советской торговли были исследованы образцы черной соли, полученные из нескольких районов Костромской области.

Прежде всего обнаружилось, что содержание углерода в виде мелкопористого угля составляет в них 6—8%. Этого достаточно, чтобы предохранить соль от отсырения. В районах Костромы, как и повсюду в деревнях и селах нашей Родины, лесорубы, грибники, ягодники и люди, отправляющиеся в поле или дальнюю дорогу, брали, да и берут и теперь узелок с нехитрой домашней снедью и, конечно, тряпичку с солью. Каждый по опыту знает, как быстро соль отсыревает. Современные кулинары даже на предприятиях общественного питания кладут в соль крахмал, чтобы предохранить ее от отсырения, а в Средней Азии с этой целью кладут в нее рис.

В старину крахмала не было, а уголь оказался прекрасным поглотителем влаги, и черная соль даже в очень влажном воздухе не отмокает.

Теперь, как и в старину, в народе предпочитают для засолки капусты использовать крупную соль. Другой соли в крестьянском быту и не было, а крупной солью сдабривать пищу неудобно. Дробить же крупно-кристаллическую, особенно бывшую в обиходе «каменную соль» очень трудно. После пережигания с хлебом она делается рассыпчатой и мелкокристаллической.

Грубая крестьянская пища способствует усиленному газообразованию в кишечнике. Современные врачи для борьбы с этим неприятным явлением прописывают употреблять мелкопористый уголь, который вошел в перечень принятых фармакологических средств. Может быть, это действие угля заметили и наши предки. Ведь знала же народная медицина много таких средств, которые вошли в арсенал современных лечебных средств.

Как известно, пересолить пищу легко, а ведь народная мудрость гласит: «недосол на столе, а пересол на спине». Дозировать малые количества веществ трудно, и поэтому современные химики и фармацевты до-

**Содержание некоторых минеральных веществ в обычной и черной соли, мг в 30 г**

Элемент	Суточная потребность, мг	Содержание в 30 г, мг	
		соль белая	соль черная
<b>Калий</b>	2500—5000	3	78
<b>Кальций</b>	8000—1000	122	130
<b>Магний</b>	300—500	7,3	9,2
<b>Фосфор</b>	1000—1500	—	60
<b>Иод</b>	0,1—0,2	—	0,9
<b>Хром</b>	0,25	—	0,8

бавляют к порошкообразным лекарствам и другим веществам нейтральные наполнители. Такую же роль, по-видимому, играет и уголь в черной соли.

Веками, тысячелетиями, иногда путем трагических ошибок создавал народ наиболее удачные сочетания продуктов, сбалансированные по содержанию важнейших пищевых веществ. Многие исследования, проведенные авторами, показали поразительную целесообразность многих народных рецептур и кулинарных приемов. Это же относится и к черной соли.

Обычная соль — это хлористый натрий с небольшой примесью других минеральных веществ непостоянного состава.

Проведенные нами анализы и расчеты показали, что растворимая часть черной соли содержит 94 % хлористого натрия и около 5—6 % золы от хлеба. Зола эта обогащает соль такими жизненно важными веществами, как соединения иода, калия, кальция, меди, цинка, хрома и др. В таблице приведены данные для сравнения содержания некоторых минеральных веществ в обычной и черной соли (суточное потребление соли принято 30 г).

Таким образом, народная традиция использования черной соли представляет не только исторический и этнографический интерес, но и за-служивает внимания гигиенистов.

Остается загадкой, был ли этот обычай распространен и в других районах страны, а если был, то почему сохранился только в Костромской области.

### **С. В. Жарникова**

#### **О НЕКОТОРЫХ АРХАИЧЕСКИХ МОТИВАХ ВЫШИВКИ СОЛЬВЫЧЕГОДСКИХ КОКОШНИКОВ СЕВЕРОДВИНСКОГО ТИПА**

**(По материалам Вологодского областного  
краеведческого музея)**

Среди многочисленных мотивов русской народной вышивки антропоморфные изображения, а точнее их архаическая группа, представляются на сегодняшний день наименее изученными. Это вполне естественно, так как ключ к разгадке смысла многих композиций данной группы, созданных где-то в глубинах минувших тысячелетий, давно утрачен.

Но несмотря на это, интерес к русской народной вышивке архаического типа, возникший еще на рубеже нынешнего века, год от года рас-тет. Во время многочисленных этнографических экспедиций собираются все новые и новые материалы, все шире привлекаются коллекции краеведческих музеев, все интенсивнее идет процесс осмысливания, систематизации этих материалов.

Уже на ранних этапах изучения русской народной вышивки архаического типа был отмечен как один из древнейших особенно распрост-

раненный в северной вышивке мотив женской фигуры с «предстоящими» (всадниками, конями, барсами, собаколовыми существами, птицами, антропоморфными фигурами и т. д.). В. С. Воронов<sup>1</sup> и В. А. Годцов<sup>2</sup>— крупнейшие исследователи русского народного искусства отмечали в своих работах, увидевших свет в 20-е годы, что изображение женской фигуры с «предстоящими» в русской крестьянской вышивке можно трактовать как поклонение великой богине-матери — божеству земли, вод, плодородия. В 40-е годы появляются работы Б. А. Рыбакова<sup>3</sup>, Л. А. Динцеса<sup>4</sup>, В. А. Фалеевой<sup>5</sup>, где на обширном археологическом и этнографическом материале раскрывается генезис данного мотива. В последние два десятилетия вышел в свет целый ряд работ, посвященных русской крестьянской вышивке и ее семантике: статьи А. К. Амброва<sup>6</sup>, Б. А. Рыбакова<sup>7</sup>, работы И. Я. Богуславской<sup>8</sup>, Г. С. Масловой<sup>9</sup>, В. М. Вишневской<sup>10</sup> и многих других исследователей. Но наряду с основательно разработанной темой женского персонажа с «предстоящими» до настоящего времени еще относительно слабо изученным оставался другой архаический мотив, значительно реже встречающийся в вышивке, а зачастую просто закрытый позднейшими наслоениями или трансформированный и стилизованный почти до неузнаваемости, — это изображение богини Рожаницы, т. е. женского божества, свершающего акт рождения.

В 1981 г. вышло в свет фундаментальное исследование Б. А. Рыбакова, посвященное язычеству древних славян<sup>11</sup>, где дан глубокий анализ как причин возникновения культа небесных хозяек — Рожаниц, так и генезиса этого образа (от полуженщин-полулосих древних охотников до богинь плодородия земледельцев неолита). Культ Рожаниц показан в процессе развития и исторических трансформаций. Автор сделал также очень важный вывод о глубокой архаичности, удивительной живучести этого, одного из главных, если не главнейшего, самого распространенного языческого культа на Руси. Как убедительное свидетельство глубины исторической памяти народа Б. А. Рыбаков привел многочисленные образцы передачи древних мифологических сюжетов в народном изобразительном творчестве, и в частности в вышивке. Он пишет «Поиск фрагментов славянской мифологии... не может быть завершен без специального рассмотрения такой сокровищницы больших и малых мифологических сюжетов, как русская, преимущественно северная, вышивка». Далее говорится: «Женская одежда и орнаментация постельных принадлежностей (подзоры) связаны большей частью со свадебным ритуалом, насквозь пронизанным магическими заклятиями, формулами и символическими „письменами“ узоров. Таковы подвенечные кошки невест, рубахи, накидки на свадебные повозки и многое другое»<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> Воронов В. С. О крестьянском искусстве.— В кн.: Избранные труды. М.: Сов. художник, 1972.

<sup>2</sup> Годцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве.— Тр. Гос. Истор. музея, В. 1, 1926.

<sup>3</sup> Рыбаков Б. А. Древние элементы в русском народном творчестве (женское божество и всадники).— Сов. этнография, 1948, № 1, с. 90—106.

<sup>4</sup> Динцес Л. А. Дохристианские храмы на Руси.— Сов. этнография, 1947, № 2, с. 67—94.

<sup>5</sup> Фалеева В. А. Русская народная вышивка: древнейший тип. Л.: Гос. Русск. музей, 1949.

<sup>6</sup> Амбров А. К. Раннеземледельческий культовый символ «ромб с крючками».— Сов. археология, 1975, № 3, с. 14—27; *его же*. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа.— Сов. археология, 1966, № 1, с. 61—67.

<sup>7</sup> Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита.— Сов. археология, 1965, № 1.

<sup>8</sup> Богуславская И. Я. О трансформации орнаментальных мотивов, связанных с древней мифологией в русской народной вышивке. М.: Наука, 1964.

<sup>9</sup> Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М.: Наука, 1978.

<sup>10</sup> Вишневская В. М. Многозначность символов народного творчества.— Декоративное искусство СССР, 1974, № 9, с. 31.

<sup>11</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981.

<sup>12</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 471.

Б. А. Рыбаков выделяет мощный пласт сюжетов русской народной вышивки, связанных с изображением Рожаниц в позе рожающей женщины. Как правило, эти изображения очень условны, зачастую превращены в трудночитаемый узор, но везде для них характерно четкое вертикальное построение распластанной, стилизованной фигуры «женщины-лягушки», «женщины-дерева», «женщины-вазона» или так называемого «ромба с крючками», определенного А. К. Амброзом как древнеземледельческий символ плодородия, в основу которого, вероятно, легло также изображение Рожаницы, но трансформированное и геометризированное.

Надо сказать, что в северорусской крестьянской вышивке есть целый ряд орнаментальных форм, которые можно рассматривать как промежуточный этап между натуралистичным изображением акта деторождения и строго геометрической знаковой формой «ромба с крючками»<sup>13</sup>. Как правило, изображения эти, помещенные на передниках, подзорах, полотенцах, по своим габаритам камерны, перенасыщены деталями, и выделить из многочисленных завитков, крестиков, ромбов основную часть композиции — изображение Рожаницы — бывает предельно сложно. Тем больший интерес представляют для нас сравнительно крупные по размерам, не перегруженные деталями вышивки, украшающие головки («четверти») женских кокошников, особенно сольвычегодских кокошников северодвинского типа, так называемых «черевковских» повойников, где изображения Рожаниц даны наиболее цельно и даже порой натуралистично. Описание и анализ их орнаментики содержатся в статье Г. С. Масловой, где отмечено, что кокошники с орнаментом подобного типа бытовали в основном на северо-востоке Вологодской губернии и сохранились в незначительном числе до наших дней<sup>14</sup>. Несколько таких кокошников в настоящее время хранится в фондах Вологодского областного краеведческого музея, и на мотивах их вышивок хотелось бы остановиться подробнее.

В этой группе выделяется сольвычегодский кокошник северодвинского типа с характерной для первой половины XIX в. «четвертью» малинового штофа и вышивкой золотыми и серебряными нитями (рис. 1). Как почти во всех северодвинских кокошниках, предназначенных для сравнительно молодых женщин, т. е. женщин, способных быть матерями, очелье его оформлено в центральной, лобной, части полосами золотого фабричного позумента, на висках по малиновому штофу выполнена золотная вышивка по «карте» (картонным шаблонам), представляющая собой стилизованный ветку. «Четверть» кокошника вышита золотыми и серебряными нитями по «карте» и украшена небольшими розовато-оранжевыми бусинами. В вышивке легко читается изображение странного зоантропоморфного большеголового существа. Глаза его — две бусины подчеркнуты обводкой серебряной нитью, рот сердцевидной формы, почти полностью заполнен гипертрофированно большим языком. От туловища, рассеченного в центре своеобразной пятиугольной фигурой с включенным в нее стилизованным изображением, очень похожим на характерных для деревянной резьбы и вышивки русского Севера парноголовых коньков, отходят две пары широко расставленных в стороны рук-лап. Верхняя пара их завершается трилистниками, нижняя — тремя овальными пальцами, один из которых трансформируется в тело какого-то фантастического животного, возможно, это стилизованное изображение птицы. Между ногами, широко расставленными в стороны, помещена соединенная с этим существом тонкой золотной полосой характерная для северодвинских кокошников ступенчатая пирамидоподобная форма.

Более поздней модификацией этого сюжетного мотива представляется вышивка на другом северодвинском кокошнике, хранящемся также в фондах Вологодского областного краеведческого музея (рис. 2).

<sup>13</sup> Маслова Г. С. Указ. раб., рис. 18, а, б, в, д, е, з, и, м; 19, б; 31; 38; 40, б; 61, а.

<sup>14</sup> Маслова Г. С. Северодвинская золотошвейная вышивка.— Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. XXVIII. Л.: Наука, 1972, с. 34—36.

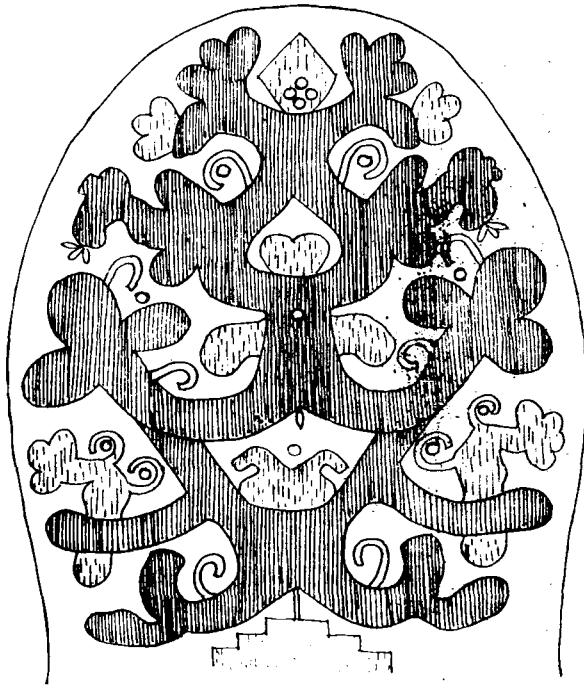


Рис. 1. Кокошник сольвычегодский северодвинского типа. Вышивка золотыми и серебряными нитями по карте. XIX в. Вологодский областной музей.

Здесь на «четверти» малинового штофа представлено очень странное изображение дерева, составленное из различных условных звериных и растительных форм. Венчают его в верхней части две направленные в разные стороны головки на длинных шеях, очень напоминающие змейные; ветви дерева удивительно похожи на стилизованные опущенные вниз руки-лапы. И особенно интересна нижняя часть этого своеобразного дерева: две резко выгнутые и поднятые вверх ветки-лапы, на редкость похожие по очертаниям на ноги существа, вышитого, на ранее описанном повойнике. Между этими ногами-ветками помещена вытянутая треугольная форма, вырастающая из тела-дерева.

Более геометризированным вариантом сюжета, связанного с изображением богини Рожаницы, думается, является орнаментальное решение «четверти» еще одного из рассматриваемых нами здесь северодвинских кокошников. Очелье его, как и у двух предыдущих, в любой части сплошь зашито фабричным позументом, полосы которого пришиты так, что легко читается изображение треугольника. На висках помещены вышитые золотой нитью по «карте» кресты с загнутыми концами. «Четверть», выполненная из вишневой ткани, украшена также вышивкой золотой нитью по «карте». Орнамент выполнен как бы лентой (при мерно 1,0 см шириной) и складывается в очертания стилизованной, очень схематичной фигуры с головой, составленной из двух разорванных овальных форм, «руками» — змеящимися лентами и широко расставленными, очень условно изображенными ногами. Из этой фигуры вырастает соединенный с ней тонкой полоской крест с загнутыми концами, под которым помещены две сросшиеся S-образные формы; их можно прочесть как мотив двух птиц-лебедей (или двух змей), но в сочетании с крестом с загнутыми концами они по очертаниям очень похожи на фигуру Рожаницы с головкой-крестом, опущенными вниз руками и широко разведенными в стороны змеящимися ногами. Из этой формы также опущена вниз тонкая полоска — «пуповинка».

Возможно, приведенная выше трактовка подобных орнаментов покажется субъективной и натянутой. Но вот что пишет по поводу орна-

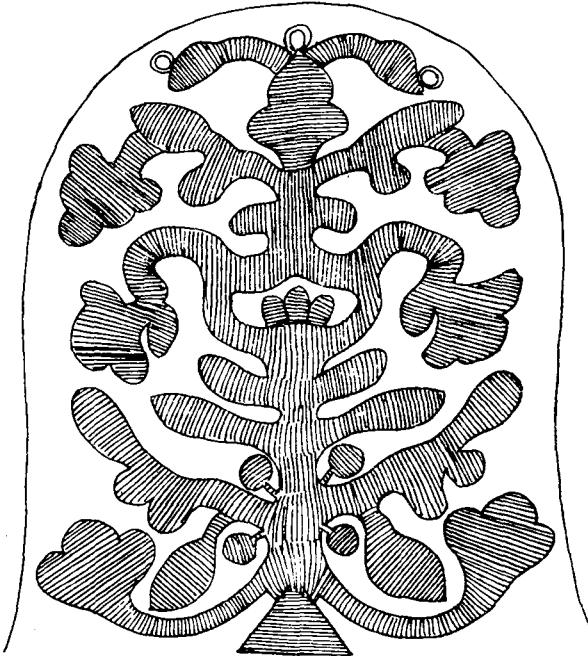


Рис. 2. Кокошник сольвычегодский северодвинского типа. Вышивка золотыми и серебряными нитями по карте. XIX в.  
Вологодский областной музей.

ментов черевковских повойников Г. С. Маслова: «Серединный элемент, разрастаясь, занимает центральную часть поля и превращается в древовидную фигуру с ветвями — „руками“ в виде завитков, а лебеди, повернутые друг к другу, помещаются у подножья крупным планом или мелкими фигурками на ветвях... Розетка, ромб, ступенчатый лучистый ромб (или половина его — в виде ступенчатой пирамиды), заполняя фон, входят в состав композиции». И там же: «Лебеди обычно расположены по бокам центральной оси, состоящей из *антропоморфной фигуры* (курсив мой. — С. Ж.), реже деревца, составляя трех- или пятичастную композицию (так как центральная фигура далее иногда повторяется в несколько измененном виде). Характерной ее особенностью являются опущенные вниз или загнутые вверх (реже) завитки — „руки“. Нередко фигура помещается на парноголовом лебеде или животном, напоминающем конька»<sup>15</sup>.

Думается, у нас есть основания предположить наличие стилизованной, очень условной антропоморфной фигуры и на «четвертях» северодвинских кокошников, хранящихся в фондах Вологодского музея. Весь вопрос в том, действительно ли это изображение именно древней славянской языческой богини Рожаницы. И тут хотелось бы привлечь материалы орнаментики тарногских повойников — борушек, также хранящихся в Вологодском областном краеведческом музее (рис. 3); на них очень хорошо читается изображение странного звероподобного существа с головой-ромбом или ступенчатой пирамидкой, руками и ногами — звериными лапами. Всегда в нижней части композиции можно увидеть очень условную, но чрезвычайно похожую на центральную маленькую фигурку такого же звероподобного существа с головой-ромбом или пирамидкой, часто украшенной своеобразными рожками, с широко расставленными «руками» и «ногами» и соединенную с главной фигурой тонкой полоской — «пуповинкой».

Что это — случайность или закономерность? Тарнога довольно далеко отстоит от северодвинского с. Черевкова, где были изготовлены описанные ранее кокошники. Но Северная Двина и Сухона связаны друг с

<sup>15</sup> Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки, с. 63—64.

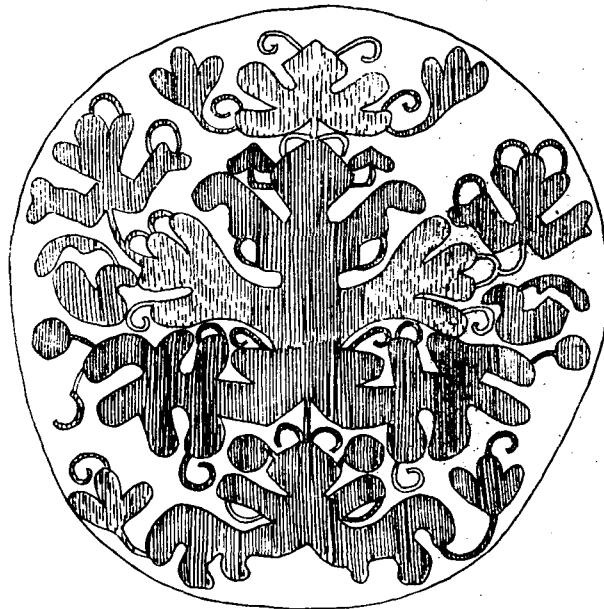


Рис. 3. Борушка тарногская. Золотое и серебряное шитье по карте. XIX в. Вологодский областной музей.

другом и с речной системой Вологодчины в целом. Быть может, этот мотив один район позаимствовал у другого? Для такого предположения есть основания, хотя по форме борушки Тарноги мало похожи на северодвинские кокошники и в орнаментальном решении тоже есть существенные различия. Связывает оба типа женских головных уборов единство темы, единство изначальной основы украшающей их вышивки — антропоморфная фигура, меж ног которой помещено или аналогичное ей существо, связанное с материнским лоном полоской — «пуповинкой» (борушки Тарноги), или ступенчатая, часто украшенная характерными удлиненными петельками-«ресничками» пирамида, или треугольник (северодвинские кокошники). Здесь имеет смысл обратиться к статье Е. В. Антоновой, посвященной семантике знаков на статуэтках анаусской культуры, где делается следующий, на наш взгляд весьма убедительный, аргументированный вывод: «Кажется весьма вероятным, что смысл всех разновидностей „мохнатого“ треугольника связывался с идеей рождения, произрастания, появления и т. д.»<sup>16</sup>, т. е. ступенчатые пирамиды и треугольники северодвинских кокошников по существу аналогичны по своей знаковой сущности антропоморфным фигуркам, помещенным меж ног богини на тарногских борушках.

Нам представляется, что серьезным аргументом в пользу широкого ареала бытования изображений Рожаницы в древности является вышивка карельского повойника, воспроизведенная в книге А. П. Косменко «Карельское народное искусство»<sup>17</sup>, где изображение акта деторож-

<sup>16</sup> Антонова Е. В. К вопросу о происхождении и смысловой нагрузке знаков в статуэтках анаусской культуры. — Сов. археология, 1972, № 4, с. 13. Там же Е. В. Антонова указывает (прим. 53) на сходство изображений на трипольских статуэтках с рассматриваемыми знаками анаусской культуры и предполагает бытование подобных знаков с однай и той же семантикой на всей раннеземледельческой Ойкумене. К. Курбансахатов в статье «Антропоморфные изображения на прядище энеолитического времени из Южного Туркменистана» считает возможным заключить, что изображенная на прядище Алтын-депе ступенчатая пирамида — прототип будущего знака «треугольник с ресничками», хорошо известного по статуэткам эпохи бронзы (см. Сов. археология, 1981, № 2, с. 260—264).

<sup>17</sup> Косменко А. П. Карельское народное искусство. Петрозаводск: Карелия, 1977. илл. 49—50.

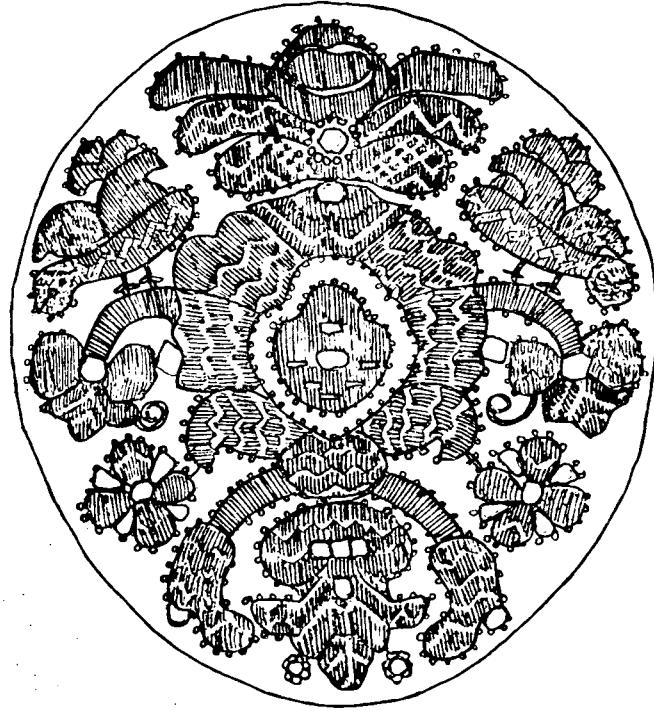


Рис. 4. Кокошник-поварник. Золотошвейная вышивка по бархатной ткани. Южные карелы. XIX в. См. Косменко А. П. Карельское народное искусство, илл. 49—50.

дения доведено до наиболее возможного в орнаментальной композиции натурализма (рис. 4). Можно предвидеть здесь выражения следующего порядка. Южная Карелия — ареал финно-угорский и поэтому композиции подобного типа могут оказаться в основе своей финно-угорскими, привнесенными в славянскую среду. Однако А. П. Косменко в результате анализа материалов пятилетних полевых исследований утверждает, что только в районах интенсивных контактов с русским населением в орнаментике карельской вышивки появляется изображение женской фигуры, а в чисто карельских районах таких изображений нет<sup>18</sup>. Кроме того, данные топонимики и гидронимики Тотемского и Сольвычегодского районов говорят следующее: почти все реки и озера здесь носят финно-угорские и саамские названия — реки Б. Иvas, Kokshenya, Konenya, Yxrinnya, Uftiuga, Pelyshma, Lovchaj, Tarngora, Ilesa, Kortyga, Nizhnaya Maida, Verkhnya Maida, Aiga, Sulonga (Tarngorskiy район); Северная Двина, Urtonaj, Udima, Limenda, Vatsa, Vychedga, Viledy, Piaca, Vongora, Ljybla, Evda (Solvychegodskiy район). Думается, приведенные гидронимы указывают на первичное освоение края, а точнее — использование рек, древнейших дорог человечества, финно-угорскими племенами. Материалы же топонимики свидетельствуют о заселении этого сравнительно безлюдного в IX—X вв. края славянами, пришедшими сюда из новгородских и ростово-ярославских земель. Здесь хотелось бы привести названия населенных пунктов Tarngorskого района: Maračevskaya, Emelyanovskaya, Antipinskaya, Vlas'evskaya, Zapolnaya, Barışevskaya, Ovsiyanikovskaya, Okulovskaya, Zaçepinskaya, Nyuksinская, Sukmanovo, Pauninskaya, Ciбuninskaya, Sever, Tarngora, Chernyj Par, Kamennyyj Par, Yxreńça, Sorokino и т. д. Одним словом, из 137 населенных пунктов, больших и малых, только 7 имеют выраженные финно-угорские названия: Yxrenya, Pendus, Yugra, Sogzhar, Tarngora, Kochen'

<sup>18</sup> Там же, с. 7—8.

га, Сулонга. Основная масса населенных пунктов Сольвычегодского района также имеет названия явно славянского, русского происхождения: Шивринь, Тючино, Уткино, Заболотье, Крутец, Соколово, Смольников, Козловка, Княжа, Пименда, Антоново, Свинская, Княжено, Мышино и т. д.<sup>19</sup>.

Вероятно, во многом прав был В. В. Пименов, утверждая, что «с продвижением на север и северо-восток происходило рассредоточение Чуди по огромным слабоосвоенным, почти не обжитым пространствам северной лесной зоны. И едва успела Чудь распространиться на Север, как вслед за ней двинулся новый поток колонизации славянской... Начался процесс ассимиляции, который отложился в виде преданий о пассивной, гибнущей Чуди»<sup>20</sup>.

Бессспорно, рассредоточение финно-угров на обширных необжитых пространствах лишило их необходимой этнической устойчивости. Данные топонимики свидетельствуют в пользу подобного вывода: если центр, запад и юго-запад Вологодчины буквально перенасыщены финно-угорскими названиями рек, озер, населенных пунктов, то северо-восток практически имеет лишь финно-угорские гидронимы; что же касается названий населенных пунктов, то они, за немногим исключением,— славянские, русские.

Здесь хотелось бы вновь обратиться к следующему выводу, сделанному В. В. Пименовым: «...по каким-то не вполне ясным для нас причинам основная масса русских переселенцев либо, подобно новгородским ушкуйникам, миновала, почти не задерживаясь и почти не оседая, коренные земли вепсов, либо же вообще обходила их стороной, направляя свой путь непосредственно в Заволочье»<sup>21</sup>. Если все обстояло именно так, мы можем предположить, что когда-то, еще в X—XI вв., в район нынешних Тарноги и Сольвычегодска, а точнее с. Черевкова, перебрались из новгородских и ростово-суздальских земель русские люди, которые основали здесь, на почти не занятых территориях, свои поселения и дали им русские имена, сохранив древние финно-угорские названия рек и озер<sup>22</sup>.

Анализ топонимов позволяет с большой долей вероятности предположить принадлежность композиционных схем вышивки тарногских воиников и черевковских кокошников именно к славянской (русской), а не финно-угорской культуре. Кроме того, народная одежда, и прежде всего женская, считается одним из устойчивых элементов материальной культуры, а в Тарногском и Сольвычегодском районах сохранился в целости и неприкосновенности славянский сарафаный, а не финно-угорский поясной комплекс. В связи с этим очень интересны материалы, приведенные Н. В. Шлыгиной, свидетельствующие о том, что у води, непосредственно и постоянно контактировавшей в Петербургской губернии с русским населением, до пореформенного периода устойчиво сохранялся свой костюм (абсолютно не похожий на северорусский), состоявший из юбки, некоего подобия рубахи (очень своеобразного кроя) и головного убора, ничего общего с русским женским северным головным убором не имеющего. Орнаментация этих костюмов также очень далека от орнаментики русской женской одежды. В той же статье отмечается, что в конце XVIII в. русских элементов в водской одежде не было и что коренной переход к русской одежде произошел лишь в пореформенный период. Таким образом, ведь стойко держалась своего традиционного костюма, а ведь это уже XVIII—XIX вв. Так есть ли у нас основания утверждать, что, сохранив свой, отличный от финно-угорского сарафаный комплекс, свои кокошники-войники, население Тарногского и

<sup>19</sup> Данные приводятся по состоянию на 1947 г. В настоящее время многих населенных пунктов уже нет.

<sup>20</sup> Пименов В. В. Вепсы. М.—Л.: Наука, 1965, с. 145.

<sup>21</sup> Пименов В. В. Указ. раб., с. 189.

<sup>22</sup> Шлыгина Н. В. О русских элементах в женской одежде води.— В кн.: Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л.: Наука, 1977, с. 124—141.

Сольвычегодского района на одной из сакральнейших частей костюма, на женском головном уборе, вдруг полностью использует чужую, финно-угорскую композицию и будет следовать ей в различных вариациях при том, что основная идея композиции практически осталась без изменений? Можно допустить возможность некоторых привнесений в орнамент, но трудно поверить, что один народ возьмет у другого композиционную схему, связанную с идеей продолжения рода и плодородия, сакральнейшую в своей основе, поместит ее на важнейшую часть своей одежды — головной убор и будет хранить в течение столетий.

Из всего вышеизложенного можно, кажется, сделать такой вывод. Тысячелетие или немногим более тому назад славяне принесли в Западное Великое божество жизни — Рожаницу. Поместив ее изображение на кокошники, пронесли его через века и почти без изменений донесли до XX в.

Думается, наши материалы еще раз подтверждают правильность положения, сформулированного Б. А. Рыбаковым: «...население наиболее отдаленных северных районов (а именно к нему и были по преимуществу обращены обличения культа рожаниц) продолжало еще верить в двух рожаниц, сохраняя не только их безымянность, но и их теснейшую связь с архаичным охотниччьим мифом о двух полуженщинах-полулосих. Это полнее всего выявилось в таком первоклассном источнике, как народное изобразительное искусство XVIII—XX вв., сохранившее многие черты глубокой древности»<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян, с. 470.



# ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

М. Г. Рабинович

ГОРОД И ПОЭТ

(к этнографическому источниковедению)

Произведения художественной литературы являются важными историческими источниками, поскольку характеризуют эпоху, в которую они созданы, взгляды и интересы современников, их отношение к различным явлениям и событиям, иногда даже сам исторический процесс и — что особенно важно для этнографа — конкретную бытовую обстановку определенного места и времени. Наиболее ценная их особенность — наличие художественного образа, живой картины современности.

В нашем источниковедении проблема использования художественного литературного произведения в качестве исторического источника решается неоднозначно. Отмечая неразработанность проблемы в целом исследователи признают обычно уставившуюся традицию широкого привлечения древней литературы, но расходятся в оценке с этой точки зрения литературы нового и новейшего времени, в особенности XIX—XX вв.<sup>1</sup> Сомнения их можно понять, если учесть развившееся в это время разнообразие жанров и направлений в литературе, а также то, что у самих исследователей нет единства в оценке задач и сферы применения литературных источников. Спор идет, например, о возможности использования литературного произведения как источника для установления исторических фактов, о привлечении в качестве исторических источников таких произведений, как исторические романы<sup>2</sup>.

В настоящей статье мы исходим из положения, что литературное произведение может быть историческим источником как для древности, так и для более поздних эпох, но только в том случае, если оно посвящено современности (тому времени, когда жил его автор). Произведения на темы прошлого могут рассматриваться скорее как исторические исследования; они отражают исторические взгляды автора и его современников. Так, «Евгений Онегин», «Мертвые души» или «Воскресение» с нашей точки зрения — исторические источники, а «Борис Годунов» «Тарас Бульба» или «Война и мир» — исследования. Наша задача — показать ценность художественных произведений как исторического источника, в частности источника по интересующей нас проблеме — этнографии города. При этом мы остановимся на произведениях стихотворных, которые, насколько известно, до сих пор не анализировались как исторические источники.

В тех случаях, когда писатель пишет о современности, он может рассматриваться как очевидец — информатор, свидетель определенных событий или бытовых явлений. И в этом своем качестве он замечает и

<sup>1</sup> См. Тихомиров М. Н. Источниковедение истории СССР. М.: Соцэкиз, 1962.

<sup>2</sup> Предтеченский А. В. Художественная литература как исторический источник.— Вестн. ЛГУ. Сер. языка и лит., 1964, № 14; Гумилев Л. Н. Может ли произведение изящной литературы быть историческим источником? — Рус. лит., 1972, № 1; Миронец Н. И. Художественная литература как исторический источник (к историографии вопроса). — История СССР, 1976, № 1.

передает читателю множество наблюдений, в большинстве своем беспристрастных и точных. Это в особенности можно сказать о поэте, потому что стихотворная форма, как правило, предельно лаконична; глаз поэта чрезвычайно острый, замечающий и фиксирующий четко и ярко иногда мелкие детали, на первый взгляд для произведения не такие уж важные, но, видимо, сильно влияющие на воображение автора. Художественный образ имеет здесь очень большое значение. Весьма существенно и то, как поэт преломляет виденное в своем произведении. Если отвлечься от парадоксально-юмористической заостренности известного рассказа Карела Чапека, нам представляется вполне реалистичным его сюжет: поэт заметил и воспроизвел в оригинально преломленном виде все детали уличного происшествия, свидетелем которого он случайно оказался, все, включая номер автомобиля<sup>3</sup>. Другое дело, что очевидец может ошибаться или даже сознательно искажать виденное. Его свидетельство должно быть подвергнуто строгой научной критике, как всякий исторический источник.

Прежде чем приступить к оценке с этой точки зрения поэтических произведений, рассмотрим некоторые частные, но важные для нашей темы их особенности.

В лирических стихах зачастую ясны не только настроение автора, не только пейзаж, но и физическое положение автора: где именно он находится, откуда смотрит.

Так, в белую летнюю ночь в Петербурге писать и читать «без лампады» можно было повсюду, но шпиль Адмиралтейства был освещен и бросался в глаза находящимся на левом берегу Невы, в то время как более высокий и импозантный шпиль Петропавловского собора казался им на фоне заката темным. Строки

«...светла  
Адмиралтейская игла»<sup>4</sup>

связаны, видимо, с тем, что А. С. Пушкин жил на Галерной (ныне Красной) улице, с его виденьем городского пейзажа.

Но часто положение поэта определяется еще точнее. В стихотворении М. Ю. Лермонтова «Свиданье» переживания обманутого влюбленного даны на фоне пейзажа:

«Там за твердыней старою  
На сумрачной горе  
Под свежею чинарою  
Лежу я на ковре.

.....  
Внизу огни дозорные  
Лишь на мосту горят,  
И колокольни черные,  
Как сторожи, стоят;  
И поступью несмелою  
Из башни со всех сторон  
Выходят цепью белою  
Четы грузинских жен;  
Вот улицей пустынною  
Бредут, едва скользя...

.....  
Твой домик с крышей гладкою  
Мне виден вдалеке;  
Крылью с ступенью шаткою  
Купается в реке;  
Среди прохлады, веющей

<sup>3</sup> Чапек К. Поэт.— Чапек К. Избранное. Кишинев: Картия молдовеняскэ, 1974.

<sup>4</sup> Пушкин А. С. Медный всадник.— Пушкин А. С. Поли. собр. соч. в 10 томах (далее—ПСС), т. IV. М.—Л., 1949, с. 379.

Над синею Курой,  
Он сетью зеленеющей  
Опутан плющевой...»<sup>6</sup>.

Пейзаж этот вполне конкретен: можно определить то самое место, где лежит на ковре герой. Глазами героя поэт видит Тифлис в светлую летнюю ночь. Так именно можно увидеть город и теперь, если подняться на Комсомольскую аллею, примерно к зданию современного музея города (Государственный историко-этнографический музей г. Тбилиси им. И. Гришави). Рядом — развалины древней крепости Кала. Внизу — освещенный мост, Метехский замок с его собором и еще одна церковь. Герой видел их глазами русского, а не грузина: грузин не увидел бы колоколен — у кавказских церквей их, как правило, не бывает. Именно русский мог стройные силуэты древних одноглавых церквей воспринять как «колокольни черные». Немного ниже площадки, где, по-видимому, был расстелен ковер, находятся знаменитые тбилисские серные бани. Известно, что эти бани были в прежние времена своеобразным женским клубом — местом «смотрин, веселого времяпрепровождения, показа нарядов»<sup>6</sup>. И вот влюбленный наблюдает, как женщины и девушки попарно покидают бани и разбредаются по узким, пустынным в поздний час улочкам. А еще дальше внизу — обрывистый берег Куры, на котором лепятся маленькие, с плоскими крышами домики. Это — сценка городской жизни во всей ее бытовой конкретности. И. Л. Андроников<sup>7</sup> установил, что Лермонтов не только бывал на этом самом месте, но и делал там наброски для своих пейзажей. И там же поэт поместил своего героя.

Или другой пример:

«Утро туманное, утро седое,  
Нивы печальные, снегом покрытые,  
Нехотя вспомнишь и время былое,  
Вспомнишь лица, давно позабытые...  
Вспомнишь разлуку с улыбкою странной,  
Многое вспомнишь, родное, далекое,  
Слушая ропот колес непрестанный,  
Глядя задумчиво в небо широкое»<sup>8</sup>.

Не ясно ли, что автор смотрит из окна железнодорожного вагона? Об этом говорят не только «ропот колес непрестанный», который во времена Тургенева нельзя было услышать зимой иначе как на железной дороге, не только самый размер стиха, как бы навеянный рокотом колес, но и великолепно увиденное «небо широкое»: едущий на возу глядел бы «в небо высокое».

Подобных примеров можно привести множество. Но хочется обратить внимание еще на одно обстоятельство: поэт отражает в своих стихах не только то, что он видит, но и то, что он слышит: стихотворный образ есть образ синтетический, полнокровный.

«Имя Пушкинского Дома  
В Академии наук!  
Звук понятный и знакомый,  
Не пустой для сердца звук!  
Это — звоны ледохода  
На торжественной реке,  
Перекличка парохода

<sup>5</sup> Лермонтов М. Ю. Свиданье.— Лермонтов М. Ю. Собр. соч. в четырех томах, т. I. Л., 1979, с. 484—485.

<sup>6</sup> См. Гвату Н. А. Бани старого Тбилиси.— Сборник трудов Историко-этнографического музея г. Тбилиси. Г. Тбилиси, 1966, с. 106.

<sup>7</sup> Андроников И. Л. Лермонтов в Грузии.— В кн.: Лермонтов. Исследования и находки. Изд. 4-е. М., 1977, с. 356—358.

<sup>8</sup> Тургенев И. С. В дороге. 1843. Ноябрь.— Тургенев И. С. Стихотворения. Библиотека поэта. Малая серия. Л., 1950, с. 237.

С пароходом вдалеке.  
Это — древний сфинкс, глядящий  
Вслед медлительной волне,  
Всадник бронзовый, летящий  
На недвижном скакуне...».

В данном случае поэт находит образ сначала через звуки. В его сознании зазвучало имя Пушкинского дома — и вспомнился звон стеклаивающихся льдин (в феврале, когда написаны эти стихи, до ледохода еще далеко) и пароходные гудки. И глаз нашел здание, построенное Кваренги на набережной (Пушкинский дом помещался тогда в главном здании Академии наук), и заскользил привычно к сфинксам перед Академией художеств (вслед волне смотрит ближайший сфинкс, хорошо видный на фоне этого дома), а потом перенесся на другой берег реки, к памятнику Петра. И мы ясно представляем себе, откуда смотрит поэт, где он находится. Он должен стоять на набережной Невы, неподалеку от угла здания Сената. И мы представили бы себе это столь же ясно, даже если бы А. А. Блок не сказал сам в конце стихотворения:

«Вот зачем, в часы заката  
Уходя в ночную тьму,  
С белой площади Сената  
Тихо кланяюсь ему»<sup>9</sup>.

Во всех приведенных нами стихах место, откуда смотрит поэт, не представляет первостепенной важности для их содержания. Основная тема в первом случае — отношение поэта к Петербургу, во втором — лирические переживания влюбленного, в третьем — внутреннее состояние Тургенева, в четвертом — значение Пушкинского дома (а возможно, и прощание смертельно больного поэта с жизнью). Мы можем представить себе для каждого из этих случаев и другие внешние обстоятельства. В целом замеченные авторами подробности — не более чем убедительные черты, усиливающие достоверность переживаний, о которых идет речь. Вместе с тем они тесно связаны с содержанием стихотворения; иногда можно увидеть и причинную связь. Так, довольно унылый, монотонный пейзаж (возможно, даже чужой страны: Тургенев провел перед тем несколько лет в Германии, в России же была тогда лишь одна железная дорога) — поля в зимнее туманное утро — мог навеять невеселые в общем воспоминания «родного, далекого». Но для читателя — историка, этнографа эти черты могут стать главными. Ведь именно такие штрихи, достоверные обстоятельства места и времени, найденные в произведении как будто бы совсем другой тематики, являются подчас неоценимыми свидетельствами современника о его эпохе. Они помогают восстановить конкретную обстановку того или иного времени. Если это можно сказать о стихотворениях сугубо лирических, то в более крупных формах, например в поэме, следует ожидать еще больше конкретного исторического и бытового материала. Из сказанного следует также, что историческим источником может быть стихотворное или прозаическое произведение преимущественно реалистического направления, но не исключительно реалистического, так как и произведения других направлений, могут содержать в качестве фона конкретные черты окружающей автора действительности.

Заметим еще, что ценность для исследователя как конкретный историко-бытовой материал представляют стихи не просто современников, а лишь современников-очевидцев. Если речь идет о каком-либо городе, которого поэт сам никогда (или по крайней мере в ту эпоху, о которой идет речь) не видел, то такое произведение не может быть историческим источником. Из него не получишь (или не получишь, что называется, из первых рук) необходимого материала. Вряд ли кому-ни-

<sup>9</sup> Блок А. Пушкинскому дому. 11 февраля 1921.— Блок А. Соч. в двух томах, т. I. М., 1955, с. 457—458.

будь придет в голову привлекать для истории Мадрида или для этнографической характеристики Испании, например, пушкинского «Каменного гостя».

Поэт, как известно, никогда не был за границей. Но все же попытался представить и даже нарисовать Мадрид: в рукописи есть рисунок — Дон Гуан у ворот Мадрида. Фигура — крупно, город — чрезвычайно мелко и общо. Думая, видимо, очень напряженно о Мадриде, поэт сумел ощутить себя на далеком, очень далеком юге:

«Недвижим теплый воздух — ночь лимоном  
И лавром пахнет, яркая луна  
Блестит на синеве густой и темной —  
И сторожа кричат протяжно: Ясно!  
А далеко, на севере — в Париже...  
Быть может, небо тучами покрыто,  
Холодный дождь идет и ветер дует —»<sup>10</sup>.

У него появилась даже мысль, что в Мадриде теплее, чем в Париже. Но если эти ощущения южной ночи, ее вид, запахи, звуки были поэту хорошо знакомы, например, по Крыму, то для картины города материала у него не было, и вот в пьесе — ничего конкретного, характерного именно для Мадрида. Если бы не единственное упоминание об Эскриале, можно было бы с такой же степенью вероятности думать, что действие происходит, например, в Севилье или Толедо.

Однако подобных случаев сравнительно немного. Гораздо чаще поэты опираются на вполне определенный, хорошо им известный, прочувствованный материал, и именно это ценно для этнографа.

Вот каковы разные города России 20—30-х годов XIX в. в изображении одного и того же поэта — А. С. Пушкина.

Начнем со столицы — с Петербурга:

«Город пышный, город бедный,  
Дух неволи, стройный вид,  
Свод небес зелено-бледный,  
Скука, холод и гранит —»<sup>11</sup>.

Здесь больше эмоциональной оценки, чем бытовых подробностей, но поэт сумел в четырех строках сказать и о присущих городу противоречиях (пышный и бедный), и о его неповторимом внешнем облике (стройный вид), и о духе неволи и ввести такую характерную бытовую черту, как гранит (гранитные набережные, гранитные мостовые центра столицы). Можно сказать, что в этих строках заложена система образов «Медного всадника».

А вот еще одна картинка, изобилующая бытовыми подробностями. Юный аристократ возвращается домой после весело проведенной ночи и видит сквозь клонящий его сон просыпающийся город:

«Что ж мой Онегин? Полусонный  
В постели с бала едет он:  
А Петербург неугомонный  
Уж барабаном пробужден.  
Встает купец, идет разносчик,  
На биржу тянется извозчик,  
С кувшином охтенка спешит,  
Под ней снег утренний хрустит.  
Проснулся утра шум приятный.  
Открыты ставни; трубный дым  
Столбом восходит голубым,  
И хлебник, немец аккуратный,  
В бумажном колпаке, не раз  
Уж отворял свой *васисдас*»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Пушкин А. С. Каменный гость.— ПСС, т. V, с. 384—385.

<sup>11</sup> Пушкин А. С. Город пышный.— ПСС, т. III, с. 77.

<sup>12</sup> Пушкин А. С. Евгений Онегин. Гл. первая, XXXV.— ПСС, т. V, с. 25.

Нет, это, пожалуй, не Онегин. Не его глазами смотрит Пушкин. Год видит сам поэт и отнюдь не полусонными глазами.

Царскую столицу спозаранку будит барабан — при Николае или Александре, как прежде будил при Павле. И не надо уже описывать развод воинских частей. Город многонационален: тут и немец-хлебник (А. С. Пушкин употребляет древний, известный по крайней мере с XVI в. термин, а не более поздний — «булочник»), и охтенка-молочница из местных финнов (если даже мы предположим, что остальные названные здесь персонажи — купец, разносчик и извозчик — все русские). На улицу выходят окна домов, тщательно прикрытые на ночь ставнями. Барабан пробил — и ставни открыли. А восходящий к небу голубой дым свидетельствует не только о хорошей, безветренной погоде, но и том, что с утра во всех домах дружно топят печи. Это хозяйки начали готовить ранний обед мужьям, которые, по старому русскому обычаю, пошли на работу (в лавку, на биржу, просто на улицу), по-видимому, без завтрака: дневной хлеб надо еще заработать. Несколько десятков лет тому назад так рано и дружно топили печи в деревнях, и приближающийся путник мог видеть эту приятную картину — параллельно восходящие из труб столбы дыма над каждой избой. Значит, 150 лет назад то же самое можно было увидеть и в городе, даже в самом Петербурге. Эта деталь, как и некоторые другие подобные (мы еще остановимся на них), говорит об изначальной близости быта городских низов крестьянскому (в деревне такой всеобщий распорядок дня диктовался общей для всех необходимостью начинать многие сельскохозяйственные работы «чем свет», т. е. до рассвета). В дальнейшем горожане отошли от этого. Петербуржцы онегинского времени не сами производят свой хлеб, они покупают его в булочной, но тоже спозаранку, чтобы хлеб был свежий. И немец-хлебник не раз уж отворял свою фортину, т. е. продал уже не один хлеб: в те времена небольшие лавочки имели всего одно окно, выходящее на улицу; покупатели могли получать хлеб прямо из окна<sup>13</sup>. В немногих строках поэт показал и сложность, даже контрастность социального состава городского населения: на ранней зимней улице встретились и «прожигающий жизнь» дворянин, и купец, и мелкий торговец, и извозчик; в окне виден хлебник, а в барабан били, конечно, военные. Вспомним, что немного ранее говорится о театре, актерах, упомянуты кучера и лакеи.

Словом, здесь видны бытовые черты, характерные для городов вообще, для русских городов, для городов крупных и, наконец, только для тогдашней столицы — Петербурга.

Комментированию «Евгения Онегина» посвящено множество работ; последняя из них — прекрасная книга Ю. М. Лотмана, на которую мы только что сослались. Большинство комментаторов сходятся в том, что бытовые аксессуары романа — от продажи хлеба в Петербурге до регламентации дуэли — подтверждаются многими документами, мемуарами современников и другими источниками. Ставя себе иную задачу — показать, что взятые из окружающей действительности пушкинские картины городской жизни сами могут служить историческим источником, мы отметим здесь лишь важность для нашей темы вывода исследователей о жизненности, достоверности каждой строки «Онегина».

В «Евгении Онегине» находим столь же точное и яркое описание Москвы — тогдашней второй столицы. Но как непохожа она на первую!

«...Уж белокаменной Москвы,  
Как жар, крестами золотыми  
Горят старинные главы.  
Ах, братцы! Как я был доволен,  
Когда церквей и колоколен,  
Садов, чортогов полуокруг  
Открылся предо мною вдруг!»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин». Комментарий. Пособие для учителя. Л., 1980. с. 165.

<sup>14</sup> Пушкин А. С. Евгений Онегин. Гл. седьмая, XXXVI, с. 155—156.

Итак, прежде всего,— Москва старая. Поэт даже употребляет эпитет «белокаменная», возникший едва ли не в конце XIV в. И она — родная. И живописная. В общем нет в ней порядка, даже когда, подъезжая, видишь полукруг горизонта. Нет порядка и на изъезженных, ухабистых улицах, даже на главной:

«Пошел! Уже столпы заставы  
Белеют; вот уж по Тверской  
Возок несется чрез ухабы.  
Мелькают мимо будки, бабы  
Мальчишки, лавки, фонари,  
Дворцы, сады, монастыри,  
Бухарцы, сани, огороды,  
Купцы, лачужки, мужики,  
Бульвары, башни, казаки,  
Аптеки, магазины моды,  
Балконы, львы на воротах  
И стаи галок на крестах»<sup>15</sup>.

Тут совмещаются взгляд самого автора, родившегося в Москве, отлично знающего и нежно любящего родной город, и взгляд его героини, впервые въезжающей в Москву. Поэт как бы нарочно называет подряд разнородные явления и предметы, какие могли попасться на глаза восхищенной и удивленной провинциалке Татьяне. Это нагромождение сочных подробностей лучше всего передает и смятенное состояние душой бедной девушки, и характер города. Не упущена и такая деталь, как «стаи галок на крестах». Говорят, именно она возмутила главу Московской епархии — митрополита Филарета<sup>16</sup>. Но попробуем разобраться в этом хаосе — и всплынут некоторые черты, как ни странно, общие с таким чопорным Петербургом.

Да и так ли уж хаотично описание, как кажется сначала? Если «вглядеться», то все детали московского пейзажа расположены в строгом порядке — так, как видит их въезжающий в Москву по Петербургской дороге (нынешнее Ленинградское шоссе). Именно так чаще всего въезжал сам Пушкин; так ехали и Ларины из своей Псковской губернии. Дорога шла мимо Петровского замка, которому посвящено не сколько строк. Столбы заставы — это проезд через Камер-коллежский вал в том месте, где теперь площадь Белорусского вокзала. Там были тогда еще и частокол, и караульные помещения, а на заставе, конечно, шлагбаум. Возможно, будками названы они, но скорее речь идет о уличных будках, в которых дежурили полицейские-будочники. Проехав по Большой Тверской-Ямской, пересекли недавно устроенную Садовую улицу и двинулись по Тверской, где в ту пору были и дворцы московской знати, и сады, и огороды; вскоре увидели монастыри (ближе, к нынешней площади Пушкина, — Страстной, подальше — Петровский) молодые бульвары, и, все еще едучи по Тверской, — старые башни Кремля и Китай-города (возможно, с высокой точки у нынешнего Мостового). Свернули, видимо, по Камергерскому переулку (проезд Художественного театра) на Кузнецкий мост, где были и аптеки, и магазины моды, и через Фуркасовский переулок выехали на Мясницкую (улицу Кирова), а там уж и до Харитоньевского недалеко. На этом пути, конечно, могли встретиться и львы на воротах. Дорога, возможно, самая короткая. Современный автомобилист поехал бы от площади Маяковского по Садовому кольцу, а там свернул бы в Большой Харитоньевский. Но в те времена ездили, видно, иначе:

«В сей утомительной прогулке  
Проходит час-другой, и вот  
У Харитонья в переулке

<sup>15</sup> Там же, XXXVIII. с. 156—157.

<sup>16</sup> Лотман Ю. М. Указ. раб., с. 328.

Да, в Москве смешение монастырей и церквей, чертогов со львами на воротах и лачуг; много еще от деревни (недаром А. С. Пушкин употребил здесь слова «бабы» и «мужики», которых не найдем в описании Петербурга). Но ведь это — все тот же свойственный большим городам контраст пышности и бедности. И в Москве сложен социальный состав населения, и можно встретить вездесущего купца, да, наверное, торговцев не одной национальности (там — немца, тут — бухарца) и, конечно, военных (в Москве это казаки). Москву, видно, не будят барабаном, но полицейская будка прочно вошла в городской пейзаж. Вместе с тем в Москве масса особенных, одной ей присущих черт — молодые еще тогда бульвары, и старые крепостные башни, и эти сорок сороков церквей, да и сама живописность смешения разнообразных черт.

Думается, что А. С. Пушкин не ставил себе в данном случае специальной задачи описать Москву, сюжет не требовал обязательно в этом месте поэмы и именно так обрисовать город, в который приехала Татьяна, не предписывал непременно ехать по Тверской через центр и т. п. Ведь нет в поэме и прямых указаний на то, что имения Онегина, Ленского и Лариних находились в Псковской губернии. Но мысленно поэт помещал своих героев в конкретную, хорошо известную ему обстановку. И вот Татьяна, которая, может быть, и бывала в Опочке, в Острове, даже во Пскове, впервые въехала в Москву именно так и именно так увидела город.

Но есть в поэме и специальное описание города, хотя оно и не имеет непосредственного отношения к ее героям, а лишь подчеркивает, что Онегин — «добрый приятель» автора. Это — отступление в «Путешествии Онегина»:

«Я жил тогда в Одессе пыльной...  
Там долго ясны небеса,  
Там хлопотливо торг обильный  
Свои подъемлет паруса;  
Там всё Европой дышит, веет,  
Всё блещет югом и пестреет  
Разнообразностью живой.  
Язык Италии златой  
Звучит по улице веселой,  
Где ходит гордый славянин,  
Француз, испанец, армянин,  
И грек, и молдаван тяжелый,  
И сын египетской земли,  
Корсар в отставке, Морали.

А где, бишь, мой рассказ несвязный?  
В Одессе пыльной, я сказал.  
Я б мог сказать: в Одессе грязной —  
И тут бы право не солгал.  
В году недель пять-шесть Одесса,  
По воле бурного Зевеса,  
Потоплена, запруженая,  
В густой грязи погружена.  
Все дома на аршин загрязнут,  
Лишь на ходулях пешеход  
По улице дерзает вброд;  
Кареты, люди тонут, вязнут.  
И в дрожках вол, рога склоня,  
Сменяют хилого коня.

<sup>17</sup> Пушкин А. С. Евгений Онегин. Гл. седьмая, XXXIX—XL. с. 157.

Но уж дробит каменья молот,  
И скоро звонкой мостовой  
Покроется спасенный город,  
Как будто кованной броней.  
Однако в сей Одессе влажной  
Еще есть недостаток важный;  
Чего б вы думали? — воды.  
Потребны тяжкие труды...  
Что ж? это небольшое горе,  
Особенно, когда вино  
Без пошлины привезено.  
Но солнце южное, но море...  
Чего ж вам более, друзья?  
Благословенные края!»<sup>18</sup>.

Итак, Одесса предстает в этих строфах прежде всего как южный приморский город, крупный порт. Его обильный торг не скрипит возами, но «подъемлет паруса». Паруса примчали сюда людей из Западной Европы, Азии и Африки. Если в Петербурге, Москве на улицах всегда можно встретить людей нескольких национальностей, то в Одессе живет десяток народов по меньшей мере с трех континентов. И главное занятие жителей — торговля. Здесь — порто-франко — беспошлинная продажа многих товаров. Едва начался день, как «уже сошлися два купца».

Е. И. Дружинина в своем капитальном исследовании отмечает, что Одесса уже в 20-х годах XIX в. была самым крупным из черноморских портов России. В 1825 г. в этот порт направлялось почти  $\frac{2}{3}$  всех судов, посетивших Северное Причерноморье (489 из 750). В Одессе жили тогда иноземные купцы по меньшей мере семи национальностей (кроме русских — греки, армяне, итальянцы, французы, австралийцы, англичане, евреи)<sup>19</sup>.

«Глядишь — и площадь запестрела.  
Всё оживилось; здесь и там  
Бегут за делом и без дела,  
Однако больше по делам.  
Дитя расчета и отваги,  
Идет купец взглянуть на флаги,  
Проведать, шлют ли небеса  
Ему знакомы паруса.  
Какие новые товары  
Вступили нынче в карантин?  
Пришли ли бочки жданых вин?  
И что чума? и где пожары?  
И нет ли голода, войны,  
Или подобной новизны?»<sup>20</sup>.

Да, купец, или, как тогда еще говорили, негоциант,— центральная фигура в этом городе, а торговая приморская площадь — его важнейший жизненный центр, где можно не только совершать торговые сделки, но и узнать последние новости — местные и мировые,— и хоть не читай газет. Так бывало в крупных городах и намного раньше, когда еще не было газет. Например, в древнем Киеве или Новгороде достаточно было «закликать» о каком-либо деле (для этого были особые лица — бирючи) на торгу — и все в городе были осведомлены.

<sup>18</sup> Пушкин А. С. Отрывки из путешествия Онегина.— ПСС, т. V, с. 204—205.

<sup>19</sup> Дружинина Е. И. Южная Украина в 1800—1825 гг. М.: Наука, 1971, с. 355, 359—360.

<sup>20</sup> Пушкин А. С. Отрывки из путешествия Онегина, с. 206.

Одесса живет полнокровной, яркой, оживленной жизнью. Это, как мы бы сейчас сказали, город-новостройка, поднявшийся у моря, среди нагой степи. Редкие молодые деревья высажены, но не дают еще тени; в городе пыльно и грязно, не хватает питьевой воды, не замощены улицы — словом, не наладилось еще городское хозяйство. Но этого надо ожидать в ближайшем будущем: работы уже ведутся. Значит, в городе порядочно рабочих-строителей и, вероятно, еще разных ремесленников и иного рабочего люда (ведь всю массу новоселов нужно кормить, обслуживать!) — о них автор не говорит. Заметим, что в печати того времени появлялись больше положительные характеристики Одессы: сведения о том, что население ее достигло к 1818 г. уже 25 тыс. человек, что построено до 2 тыс. домов, что улицы обсажены тополями и акациями<sup>21</sup>. Характеристика А. С. Пушкина более разносторонняя.

Насколько верно и точно охарактеризована А. С. Пушкиным Одесса, можно судить хотя бы по описанию города, сделанному почти на 10 лет позже Е. А. Авдеевой: «Как будто по волшебному мановению возник волшебный город с красиво выстроенными зданиями, магазинами, биржею, гостиным двором, театром и разными рядами, вмещающий около 70 000 жителей. Гавань наполнена кораблями всех народов, и вы можете встретить здесь представителей почти всей Европы. Какое смешение народов: испанец и армянин, француз и татарин, немец и грек, русский и итальянец...»<sup>22</sup>. Е. А. Авдеева, которая жила в Одессе довольно долго, не только хорошо знакома с пушкинским описанием Одессы — она полностью с ним согласна и даже находится под сильным влиянием пушкинских образов, где пересказывая, а где цитируя поэта: «Одно только весьма важное неудобство в Одессе — недостаток хорошей воды [вспомним — «в сей Одессе влажной еще есть недостаток важный】: даже нет близко никакой реки; воду употребляют колодезную, а некоторые жители имеют в домах цистерны, где собирают дождевую воду». Но из ее повествования видны и некоторые новые черты, дальнейшие шаги развития города: бурно растет население, понемногу приспособливаются к нехватке питьевой воды. «Все съестные припасы в сравнении с другими местами в Одессе весьма дешевы, и чего небогатый человек в другом месте никак не может себе позволить, в Одессе для него вещь обыкновенная... для гастронома как будто слились удобства и прихоти Европы с роскошью Азии»<sup>23</sup>. Большинство неудобств города-новостройки к 1830-м годам отошло в прошлое: в Одессе много прекрасных зданий и не бывает уже такой грязи, как во времена Пушкина. Но топливо дорого: возят издалека. Выделились районы: аристократический — вокруг Ришельевской, торговцев и менял — на Греческой, торговли восточными товарами — на Екатерининской улице. В городе теперь три рынка. Главным остается описанный Пушкиным и теперь называющийся «Старый базар», более «молодые» рыники — Новый базар и Греческий. Но по-прежнему дважды в день гремит с корабля пушка. Е. А. Авдеева заметила и некоторые этнические и этнокультурные процессы, в частности сближение живущих в Одессе наций: каждая из них сохраняет еще свои обычай, но появились уже и общие, распространившиеся у всех, например, встреча Нового года, в канун которого бывает «собрание разных сословий». И в старые русские обычай и обряды проникли некоторые новшества, по большей части европейские. Вообще Одесса, по мнению Е. А. Авдеевой, — «более европейский, чем русский город»<sup>24</sup> (ср. «там все Европой дышит, веет»).

Мы знаем, что А. С. Пушкин жил в Одессе как политический ссыльный, прикомандированный к начальнику края, генералу М. С. Воронцову. Вердимо, было среди подчиненных начальника края множество молодых чиновников — «ребят без печали», как поэт говорит немного ниже.

<sup>21</sup> Дружинина Е. И. Указ. раб., с. 362.

<sup>22</sup> [Авдеева Е. А.]. Записки о старом и новом русском быте К. А. Авдеевой. Спб., 1842, с. 85. (В заглавии книги — К. А. Авдеева).

<sup>23</sup> Там же, с. 86—89.

<sup>24</sup> Там же, с. 86—96.

Судя по этим стихам, работой они себя особенно не утруждали, вели рассеянный, светский образ жизни — почти как в столицах, с той, однако, разницей, что после театра не каждый день отправлялись на бал: утром надо было все же рано вставать, чтобы «править должность». Город будила корабельная пушка, а убаюкивал шум моря. И в описании своего дня поэт, опуская докучную чиновничью службу — деловое безделье, очень точно рисует раннее морское купанье, завтрак (настолько, что читатель узнает даже, что автор пил кофе по-турецки — «с восточной гущей»), веселые застолья, театр...

Завзятый театрал, А. С. Пушкин не упустил, конечно, случая описать спектакли в Петербурге и Одессе (где тоже был тогда театр, прекрасное здание которого построил петербургский архитектор Тома де Томон), в столице — балет Дидло, в новом городе — оперу Россини (заметим, оба — композиторы его времени, не выбрана, например, опера Моцарта). Читатель как будто сам видит представление. Живой темперамент поэта привлекает не только сцена, но и все, что происходит в театре во время спектакля.

«А только ль там очарований?  
А разыскательный лорнет?  
А закулисные свиданья?  
А prima доппа? а балет?»<sup>25</sup>.

В те времена театр, как почти все городские общественные места, выполнял помимо основной еще одну важную функцию — места встреч и знакомств потенциальных супружеских пар — женихов и невест. Рассматривать очень внимательно через лорнет сидящих в ложе дам не считалось неприличным (был даже такой глагол — «лорнировать»). Евгений Онегин, «скосясь», наводил свой двойной лорнет, чтобы убедиться лишний раз, что никто и ничто его не интересует. Пушкина интересовало все. Вот что увидел, например, его «разыскательный лорнет» в одесской опере:

«А ложа, где, красой блестая,  
Негоциантка молодая,  
Самолюбива и томна,  
Толпой рабов окружена?»<sup>26</sup>.

Да. Такого не увидишь в Петербурге! Там купчиха не станет светской львицей — это пока привилегия дворянок.

А сколько еще в приведенном описании черт, присущих одной Одессе! Вспомним хотя бы ходули, на которых только и можно было перейти улицу в грязь, или впряженного в дрожки вола.

Балы и театр в те времена — характерные черты быта высших слоев горожан, а не рядового мещанства. И внимание к ним А. С. Пушкина обусловлено прежде всего тем, что он сам принадлежал к высшим слоям населения города. Но для нас важно и то, что поэт заметил не только узкосословные черты этих явлений, но и их общегородское значение.

Мы говорили, что в быту горожан очень древние элементы сочетались с явлениями вполне современными. Эти пережитки стойко держались потому, что были связаны с какими-то не исчезнувшими еще представлениями. Новшества успешнее входили в быт, если отвечали подобным представлениям. Так было, например, с балами. Это европейское новшество (под разными названиями) прижилось в России в конце XVII — начале XVIII в. едва ли не легче всех петровских реформ потому, что с древних времен у русских бытовали гуляния, хороводы, посиделки, вечорки (в деревнях — в более архаичных формах, в городах — в более усложненных). Будучи излюбленными развлечениями, такие встречи служили прежде всего для сближения молодежи, для облегчения выбора супруга. Так относились к балам и взрослые горожане, и сама молодежь, и Пушкин, конечно, тоже:

<sup>25</sup> Пушкин А. С. Отрывки из путешествия Онегина, с. 207—208.

<sup>26</sup> Там же, с. 208.

«Во дни веселий и желаний  
Я был от балов без ума:  
Верней нет места для признаний  
И для вручения письма»<sup>27</sup>.

Советуя матерям строже приглядывать на балах за дочерьми, мужья—за женами, он не упускает случая заметить, что с возрастом интерес к балам падает. Но что представлял собой петербургский бал?

«...Полна народу зала;  
Музыка уж греметь устала;  
Толпа мазуркой занята;  
Кругом и шум и теснота;  
Бренчат кавалергарда шпоры;  
Летают ножки милых дам;  
По их пленительным следам  
Летают пламенные взоры,  
И ревом скрыпок заглушен  
Ревнивый шопот модных жен»<sup>28</sup>.

А вот как это выглядело в Москве, на «ярмарке невест»:

«Ее привозят и в Собрание.  
Там теснота, волненье, жар,  
Музыки грохот, свеч блистанье,  
Мельканье, вихорь быстрых пар,  
Красавиц легкие уборы,  
Людьми пестреющие хоры,  
Невест обширный полукруг,  
Всё чувства поражает вдруг.  
Здесь кажут франты записные  
Свое накальство, свой жилет  
И невнимательный лорнет.  
Сюда гусары отпускные  
Спешат явиться, прогреметь,  
Блеснуть, пленить и улететь.

.....  
Шум, хохот, беготня, поклоны,  
Галоп, мазурка, вальс... Меж тем,  
Между двух теток у колонны,  
Не замечаема никем,  
Татьяна смотрит и не видит,  
.....  
Забыт и свет и шумный бал,  
А глаз меж тем с нее не сводит  
Какой-то важный генерал.  
Друг другу тетушки мигнули,  
И ложтем Таню враз толкнули,  
И каждая шепнула ей:  
— Взгляни налево поскорей.—  
„Налево? где? что там такое?“  
— Ну что бы ни было, гляди...  
В той кучке, видишь? впереди,  
Там, где еще в мундирах двое...  
Вот отошел... вот боком стал...—  
„Кто? толстый этот генерал?“<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Пушкин А. С. Евгений Онегин. Гл. первая, XXIX, с. 22.

<sup>28</sup> Там же, XXVIII, с. 22.

<sup>29</sup> Там же. Гл. седьмая, LI, LIII—LIV, с. 162—164.

Таковы столичные балы. Как будто в них меньше разницы, чем замечается в стихах А. С. Пушкина между Петербургом и Москвой вообще. И там и тут — парадная обстановка. В Москве описан знаменитый Колонный зал Дворянского собрания (ныне Дом Союзов) с хорами, откуда виден полукруг невест, в Петербурге — какой-то великолепный частный дом (с мраморной лестницей и цельными — без оконных переплетов — окнами), вокруг которого на солнной улице устроена даже местная иллюминация из плошек. В Петербурге на балу, пожалуй, меньше чопорности, чем в обычной светской жизни; и, как и в Москве, теснота и толкотня (заметим, кстати, что для этнографа в этих описаниях полезны и названия модных в ту пору танцев, и упоминания о деталях конструкции дома: парадные сени с мраморной лестницей и т. п.). Но вот точная примета места: в Петербурге из военных названы кавалергарды — привилегированный гвардейский полк; а в Москве — гусары, видимо армейские. Относительная строгость нравов на столичных балах выявляется в сравнении с провинцией — маленькими городками и поместьческими деревенскими усадьбами, где так отплясывали мазурку, что

«В огромной зале всё дрожало,  
Паркет трещал под каблуком,  
Тряслись, дребежали рамы...».

Поэт, кажется, не одобряет чинной столичной манеры скользить по лаковым доскам и рад, что

«...В городах, по деревням  
Еще мазурка сохранила  
Первоначальные красы:  
Припрыжки, каблуки, усы»<sup>30</sup>.

Разница в манере танцевать между столицей и провинцией объясняется опять-таки тем, что в столице господствуют новые моды: танцевать мазурку «с припрыжкой» и пристукиванием подкованными каблуками — это французская манера, во времена Пушкина ужё не модная. На столичном балу кавалер скользил медленно, плавно, как бы скучая даму разговором не занимал — таков был модный английский дендизм, распространявшийся как раз в 1820-х годах<sup>31</sup>. Однако и в провинциальном городской быт ужеочно вошли западные танцы: польская мазурка, немецкий вальс и т. п. Вспомним, что Л. Н. Толстой, специально изучавший ту эпоху, решился ввести русский танец (носивший в семье название Данилы Купора) только на бал у Ростовых, происходящий, по его замыслу, в начале XIX столетия. В данном случае перед нами, разумеется, не источник, но мнение авторитетного исследователя.

То обстоятельство, что А. С. Пушкин несколько раз показывает на бал, свидетельствует о большом значении балов в тогдашней городской общественной жизни. А искусно вводимые им детали подчеркивают своеобразие различных вариантов этого явления в столицах и провинции. Попутно читатель узнает и множество деталей материальной культуры города, о которых мы уже говорили.

Пожалуй, наиболее яркой иллюстрацией высказанного ранее предположения о том, что вымышленный сюжет автор помещает зачастую в реальную, хорошо известную ему обстановку, может служить поэма А. С. Пушкина «Домик в Коломне». Героев ее — вдову, Парашу и «кухарку» Маврушу автор поселил в типичном мещанском доме-пятистенке, описания которого находим в архиве Географического общества СССР. В Коломне он и сам жил в молодости. Трагикомическая сцена возвращения вдовы из церкви могла произойти только в условиях плацировки такого дома. В поэме, задуманной как ответ критикам в литературном споре, А. С. Пушкин дал живую картину жизни окраины ста-

<sup>30</sup> Там же. Гл. пятая, XLII, с. 117.

<sup>31</sup> Лотман Ю. М. Указ. раб., с. 87.

го Петербурга, а описанная им воскресная служба в приходской церкви типична для всех русских городов того времени<sup>32</sup>.

Но ограничимся сейчас лишь общей постановкой вопроса. Читатель уверяется заметил, что конкретные примеры — отрывки из произведений А. С. Пушкина (в основном из поэмы «Евгений Онегин») мы стараемся брать (за исключением одного случая) такие, в которых описание кружавшей обстановки не является главным, а дается как некий важный, но все же сопровождающий материал. Единственное исключение, описание Одессы — это тоже лирическое отступление от основного сюжета.

В начале статьи говорилось о «боковом зрении» поэта, о том, что эмоциональность может иногда отрицательно повлиять на достоверность изложения. В тех случаях, когда описание является основным содержанием стихотворения или аргументом автора (если иметь в виду произведения публицистические), не всегда можно ручаться за объективность его, прежде всего в том смысле, что примеры-доказательства могут быть отобраны тенденциозно.

«Одессу звучными стихами  
Наш друг Туманский описал,  
Но он пристрастными глазами  
В то время на нее взирал.  
Приехав, он прямым поэтом  
Пошел бродить с своим лорнетом  
Один над морем — и потом  
Очаровательным пером  
Сады одесские прославил.  
Все хорошо, но дело в том,  
Что степь нагая там кругом...»<sup>33</sup>.

Итак, проблема предвзятости существовала и для А. С. Пушкина. Как видим, он не обвиняет Туманского в недобросовестности, понимая, видимо, что «прямой поэт» может увидеть то, чего пока еще нет, но чего и желал бы, и не заметить того, что есть, но ему неприятно. Понятно, что публицист, желая, например, показать плохое состояние городского хозяйства, не опишет тех улиц, которые как раз хорошо вымыты, а оставит наиболее впечатляющие плохие примеры.

Нам представляется, что наибольшая объективность и, следовательно, наибольшая научная ценность описаний обеспечены как раз тогда, когда они не имеют для автора решающего значения, а составляют именно фон, убедительную яркую подробность, обогащающую образ, но не основное содержание или решающий аргумент.

В подобных случаях эмоциональность, полемический запал не затмняют острого глаза поэта. Этот, если можно так выразиться, дополнительный или побочный образ для историка и этнографа всего достоиннее, всего ценнее.

Каков бы ни был сюжет литературного произведения, если оно повязано современности, автор — прозаик или поэт — обычно представляет себе развитие действия в конкретной бытовой обстановке своего времени и от случая к случаю снабжает повествование убедительными достоверными зарисовками обстоятельств, положений, бытовыми подробностями, которые он наблюдал в окружающей его действительности. Иногда-то он и становится для нас информатором-очевидцем, а произведение его — важным источником, имеющим при должной научной критике огромную ценность.

<sup>32</sup> Пушкин А. С. Домик в Коломне.— ПСС, т. IV, с. 328—329, 334—335 (строфы XXV—XXXVI, XX—XXIV); Научный архив Географического общества СССР, разр. 41, № 1, д. 15, с. 2; разр. 15; оп. 1, д. 29, лл. 24—24 об.

<sup>33</sup> Пушкин А. С. Отрывки из путешествия Онегина, с. 204.

# Наші ЮБИЛЯРЫ

## СПИСОК ОСНОВНЫХ РАБОТ доктора исторических наук НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА БУТИНОВА (К 70-летию со дня рождения) \*

- Рец. на кн.: *A. L. Kroeber. Configurations of Culture Growth.* Berkeley and Los-Angeles, 1944.— Советская этнография (далее — СЭ), 1948, № 2, с. 251—254.
- Рец. на кн.: *A. Kardiner. The Psychological Frontiers of Society.* N. Y., 1946.— СЭ, 1949, № 3, с. 186—191.
- Современная американская «теоретическая» этнография.— СЭ, 1949, № 1, с. 212—213.
- Рец. на кн.: *E. J. Foxcroft. Australian Native Policy.* Melbourne and London, 1941.— СЭ, 1949, № 3, с. 230—232.
- Американская этнография на службе империализма США.— Краткие сообщения Института этнографии (далее — КСИЭ). В. VII. М.—Л., 1949, с. 30—38, Статья переведена на кит. яз. (Пекин, 1956).
- Рисунки Н. Н. Миклухо-Маклая.— Сборник Музея антропологии и этнографии (далее Сб. МАЭ), т. XII. М.—Л., 1949, с. 213—231.
- Принудительный труд в Австралии и Океании.— СЭ, 1949, № 4, с. 125—133 (в соавт. Долгоносовой М. С.).
- Воспоминания папуасов о Миклухо-Маклае.— В кн.: *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собр. т. II. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1950, с. 739—750.
- Роль Миклухо-Маклая в изучении племен Малаккского полуострова.— Там же, с. 751—758.
- Школьная политика колонизаторов в Австралии и Океании.— СЭ, 1950, № 4, с. 174—175.
- Проблема экзогамии (по австралийским материалам).— Тр. Ин-та этнографии АН СССР (далее — ТИЭ), т. XIV. М.—Л., 1951, с. 3—27. Статья переведена на чешск. (Братислава, 1954) и кит. (Пекин, 1954) яз.
- Расизм и космополитизм в американской этнографии.— Изв. Всесоюзного географического общества (далее — Изв. ВГО), т. 83. Л., 1951, с. 567—576.
- О первобытной лингвистической непрерывности в Австралии.— СЭ, 1951, № 2, с. 177—181.
- Психорасизм в американской этнографии.— ТИЭ, т. XII. М., 1951, с. 92—111. Статья переведена на чешск. яз. (Прага, 1953).
- Рец.: *Man. A Monthly Record of Anthropological Science.* 1950.— СЭ, 1952, № 1, с. 201—212.
- О политике резерваций (Рец. на кн.: *Price A. G. White Settlers and Native Peoples.* Bourne, 1949).— СЭ, 1952, № 2, с. 200—206.
- Н. Н. Миклухо-Маклай (биографический очерк).— В кн.: *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собр. т. IV. М.—Л., 1953, с. 478—561.
- Рец.: Журнал «American Anthropologist» в 1952 году.— СЭ, 1953, № 3, с. 214—220.
- Рисунки и коллекции Н. Н. Миклухо-Маклая.— В кн.: *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собр. т. V. М.—Л., 1953, с. 419—429.
- Альберт Наматжира — художник из племени аранда.— СЭ, 1954, № 4, с. 99—105.
- Предварительное сообщение об изучении письменности острова Пасхи.— СЭ, 1956, № 1, с. 77—91 (в соавт. с Кнорозовым И. С. В.). Статья переведена на англ. яз. (Веллингтон, 1957).
- В кн.: Народы Австралии и Океании (серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М.: Изд-во АН СССР, 1956, статьи: История открытия и этнографическая

\* В список не включены книги, вышедшие под редакцией Н. А. Бутинова, а также некоторые рецензии и статьи в советской и зарубежной периодике.

- изучения Океании (с. 323—344, в соавт. с Токаревым С. А.); Папуасские языки (с. 375—382); Народы Меланезии в условиях колониального гнета (с. 498—512, в соавт. с Токаревым С. А.); Папуасы Новой Гвинеи (с. 513—527); Острова Полинезии (с. 554—557); Народы Полинезии в колониальный период (с. 670—685); Народы Новой Зеландии (с. 686—728, в соавт. с Токаревым С. А. и Блиновым А. И.); Микронезийцы (с. 729—762, в соавт. с Токаревым С. А. и Блиновым А. И.).
- Маори (историко-этнографический очерк).—ТИЭ, т. XXXVIII. М., 1957, с. 87—173.
- Новые материалы об острове Пасхи.—СЭ, 1957, № 6, с. 38—42 (в соавт. с Кнорозовым Ю. В.).
- Западный Ириан.—СЭ, 1957, № 4, с. 136—147. Статья переведена на немецк. яз. (Берлин, 1958).
- Коллекции МАЭ по острову Пасхи.—Сб. МАЭ, т. XVIII. М.—Л., 1958, с. 305—323 (в соавт. с Розиной Л. Г.).
- Предисловие к кн.: *Typ Heyerdal*. Путешествие на «Кон-Тики». Л., 1958, с. 3—8.
- Рец. на кн.: *Thor Heyerdahl. Aku-Aku. The Secret of Easter Island*. L., 1958.—СЭ, 1959, № 1, с. 144—153 (в соавт. с Кинжаловым Р. В. и Кнорозовым Ю. В.).
- Иероглифические тексты острова Пасхи.—Вестник истории мировой культуры (далее — ВИМК), 1959, № 3, с. 69—80.
- Рец.: *The Journal of the Polynesian Society* (1956—1957).—СЭ, 1959, № 4, с. 157—161.
- Новая монография о письменности острова Пасхи.—ВИМК, 1959, № 3, с. 174—176. Статья переведена на англ. яз. (Веллингтон, 1959).
- Разделение труда в первобытном обществе.—ТИЭ, т. LIV. М.—Л., 1960, с. 109—150. Статья переведена на англ. яз. (Вашингтон, 1962).
- Личные имена на дощечках острова Пасхи.—Journal of Austronesian Studies, 1960, v. 2, pt 1, p. 3—7.
- Короткоухие и длинноухие на острове Пасхи.—СЭ, 1960, № 1, с. 72—82. Статья переведена на англ. яз. (Будapest, 1961).
- Четыре голландских книги о Западном Ириане.—ВИМК, 1961, № 6, с. 194—199.
- The Maoris — From Many Tribes to One People.—New Zealand Monthly Review, 1961, v. 1, № 9, p. 10—12; № 10, p. 14—16.
- Происхождение и этнический состав коренного населения Новой Гвинеи.—ТИЭ, т. LXXX. М.—Л., 1962, с. 107—189.
- Западное Самоа.—СЭ, 1962, № 2, с. 98—109 (в соавт. с Тумаркиным Д. Д.).
- Этнолингвистические группы на Новой Гвинее.—СЭ, 1962, № 3, с. 81—89.
- Некоторые черты самобытной культуры маори.—Сб. МАЭ, т. XXI. М.—Л., 1963, с. 78—109 (в соавт. с Розиной Л. Г.).
- О «теории белой расы» и о плаваниях с запада на восток в Тихом океане.—СЭ, 1963, № 4, с. 154—156.
- Письмо в редакцию.—СЭ, 1965, № 3, с. 180—185.
- Community in New Guinea. M.: Nauka Publishing House, 1966. 13 р.
- Народы Западного Ириана.—В кн.: Народы Юго-Восточной Азии (серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М.: Изд-во АН СССР, 1966, с. 604—612.
- Рец. на кн.: Ethnographic Atlas.—СЭ, 1967, № 6, с. 127—134. Переведена на англ. яз. (Soviet Anthropology and Archaeology, 1970).
- Этнографические материалы и их роль в изучении общины древнего мира.—В кн.: Община и социальная организация у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Л.: Наука, 1967, с. 168—191.
- Папуасы Новой Гвинеи. М.: Наука, 1968, 255 с.
- Clan in New Guinea. M., 1968, 14 р.
- Община, семья, род.—СЭ, 1968, № 2, с. 91—95.
- Первобытнообщинный строй (основные этапы и локальные варианты). — В кн.: Проблемы истории докапиталистических обществ. М.: Наука, 1968, с. 89—155.
- Папуасы Новой Гвинеи (Этнический состав, хозяйство, общественный строй). Автореф. дис. на соиск. уч. ст. д-ра истор. наук. Л.: Ин-т этнографии АН СССР, 1970, 32 с.
- Род на Новой Гвинее.—В кн.: Австралия и Океания, история и современность.—М.: Наука, 1970, с. 25—34.
- Н. Н. Миклухо-Маклай — великий русский ученый и гуманист. Л.: Наука, 1971, 18 с.
- Н. Н. Миклухо-Маклай и проблемы этнографии Берега Маклая на Новой Гвинее.—СЭ, 1971, № 2, с. 69—76.
- «Большие люди» в северо-западной Меланезии.—В кн.: Новые тенденции в развитии Австралии и Океании.—М.: Наука, 1971, с. 64—76.

- Локальность брака.— В кн.: Основные проблемы африкастики. М.: Наука, 1973 с. 66—72.
- Поездка на Новую Гвинею через 100 лет после Н. Н. Миклухо-Маклая.— Изв. ВГО, Л., 1974, т. 106, в. 2, с. 165—167.
- Новые коллекции МАЭ по культуре и быту папуасов Берега Маклая на Новой Гвинее.— Сб. МАЭ, т. XXX. Л., 1974, с. 5—26.
- Путь к Берегу Маклая. Хабаровск, 1975, 302 с.
- В кн.: На Берегу Маклая (Этнографические очерки): М.: Наука, 1975, статьи: Миклухо-Маклай на Берегу Маклая (с. 5—25); Всмуны в деревне Бонгу (с. 165—184); Три языка в деревне Бонгу (с. 204—226, в соавт. с Гиренко, Н. М.); Билбил и Яобо—центры гончарного производства на Берегу Маклая (с. 258—268).
- Рец. на кн.: Этническая история народов Азии.— СЭ, 1976, № 3, с. 176—179.
- О специфике производственных отношений общинно-родовой формации.— СЭ, 1977, № 3, с. 47—58.
- Западная Полинезия как особая историко-культурная область.— В кн.: Австралия и Океания. История, экономика, этнография. М.: Наука, 1978, с. 110—118.
- Типология родства.— В кн.: Проблемы типологии в этнографии. М.: Наука, 1979, с. 66—76.
- Обряды инициации на Новой Гвинее.— В кн.: Прошлое и настоящее Австралии и Океании. М.: Наука, 1979, с. 122—138.
- Папуа Новая Гвинея.— В кн. Австралия (серия «Страны и народы»). М.: Мысль, 1979, с. 138—152.
- Американская экономическая антропология.— В кн.: Актуальные проблемы этнографии и зарубежная наука. Л.: Наука, 1979, с. 68—90.
- Леви-Стросс и, проблемы социальной организации австралийскихaborигенов.— В кн.: Этнография за рубежом. М.: Наука, 1979, с. 114—148.
- В сб. МАЭ, т. XXXV. Л.: Наука, 1980, статьи: Отдел Австралии и Океании МАЭ (с. 151—157); Новые коллекции МАЭ по культуре и быту полинезийцев архипелага Тувалу (с. 158—165).
- К истории счета и числа (по тасмано-австралийским и океанийским материалам конца XIX — начала XX в.).— В кн.: Страны Южных морей. М.: Наука, 1980, с. 204—220.
- Общинно-родовой строй ранних земледельцев.— В кн.: Ранние земледельцы. Л.: Наука, 1980, с. 110—143.
- Science and Humanism. Tamo Russ on the Maclay Coast.— News-Letter of the Miklukho-Maclay Society. Sydney, 1980, v. 1, № 4, p. 3—9.
- Рец. на кн.: Trade and Exchange in Oceania and Australia/Eds Specht Jim and White J. P.— СЭ, 1980, № 5, с. 183—188.
- Родство и сродство в Меланезии.— В кн.: Пути развития Австралии и Океании. М.: Наука, 1981, с. 163—183.
- Социальная организация микронезийцев на острове Понапе.— В кн.: XII научная конференция по изучению Австралии и Океании. М.: Наука, 1981, с. 20—29.
- Половозрастная организация [Обсуждение статьи В. А. Попова «Половозрастная стратификация и возрастные классы древнеаканского общества»].— СЭ, 1982, № 1, с. 63—69.
- Полинезийцы островов Тувалу. М.: Наука, 1982, 127 с.
- Остров Пасхи: вожди, племена, племенные территории.— СЭ, 1982, № 6, с. 51—66.
- Леви-Стросс, этнограф и философ.— В кн.: Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1983, с. 422—466.
- Политика Кастом в Меланезии.— В кн.: XV научная конференция по изучению Австралии и Океании. М.: Наука, 1984, с. 3—11.
- Острова Кука и остров Пасхи (проблемы этногенеза).— В кн.: Актуальные проблемы развития Австралии и Океании. М.: Наука, 1984, с. 170—178.
- Проблема «Природа и культура» в этнографической науке.— В кн.: Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ. Л.: Наука, 1984, с. 95—112.

## КОНФЕРЕНЦИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ 400-ЛЕТИЮ АРХАНГЕЛЬСКА

15—17 мая 1984 г. в Архангельске проходила межвузовская конференция «История и культура Архангельского Севера», организованная Архангельским ордена «Знак Почета» государственным педагогическим институтом им. М. В. Ломоносова (далее — АГПИ) совместно с Научным советом АН СССР по истории мировой культуры (Секция общественных наук Президиума АН СССР). Конференция была посвящена 400-летию Архангельска. В ее рамках проводились XII годичное заседание Проблемного объединения по аграрной истории Европейского Севера СССР совместно с Северным отделением Археографической комиссии АН СССР и IV зональная конференция молодых ученых по общественным наукам.

На конференции работало семь секций: «История научного изучения Архангельского Севера (археография, источниковедение и историография)», «Археология и этнография Европейского Севера СССР», «История феодализма и капитализма на Архангельском Севере», «Север социалистический. Роль КПСС в строительстве и совершенствовании социализма на Севере», «Архитектура Севера: вопросы изучения и музееификации», «Художественная культура и устно-поэтическое творчество Севера» и «Природа и культура (фактор культуры и его влияние на природные явления на Севере)». В данном сообщении рассматриваются только доклады, связанные с этнографической тематикой.

Хотя большинство этнографических докладов было заслушано на секции «Археология и этнография Европейского Севера СССР», темы, связанные с различными аспектами этнографического изучения Севера, затрагивались и на других секциях. Поэтому в дальнейшем изложении мы не будем придерживаться принципа секционного деления.

В работе конференции приняли участие представители Архангельского, Вологодского, Мурманского и Ленинградского пединститутов, Московского, Ленинградского, Горьковского, Ярославского, Сыктывкарского и Петрозаводского государственных университетов, академических институтов Москвы и Ленинграда, Карельского и Коми филиалов АН СССР, сотрудники Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина, ленинградской Библиотеки АН СССР (далее — БАН), работники музеев. На двух пленарных и семи секционных заседаниях было заслушано более 100 докладов.

Конференцию открыл ректор АГПИ А. А. Куратов. С приветственным словом к участникам конференции обратился секретарь Архангельского горкома КПСС А. С. Чукин.

Пленарные заседания начались докладом заведующего Отделом науки и учебных заведений Архангельского обкома КПСС Б. А. Гагарина «Развитие образования в Архангельской области». С докладом «Перспективные работы проблемных научных объединений Европейского Севера в свете решений XXVI съезда КПСС и последующих пленумов ЦК КПСС» выступил П. А. Колесников (Вологда, пед. инт.). Докладчик отметил актуальность сотрудничества специалистов различных областей — археологов, историков, этнографов — в изучении различных аспектов истории северного крестьянства и в первую очередь в исследовании вклада народных масс в материальную и духовную культуру русского народа. О месте севернорусской культуры в общерусской говорилось в докладе М. В. Кукушкиной (Ленинград, БАН). Роль Русских в истории освоения Севера и Сибири рассматривалась в докладе В. В. Алексеева (Новосибирск, Ин-т истории, филологии и философии СО АН СССР). Докладчик также указал необходимость координации исследований и актуальность сравнительного изучения исторического опыта освоения Европейского Севера и Сибири.

В докладе А. А. Куратова (АГПИ), посвященном источниковедению и историографии Архангельского Севера, были систематизированы основные источники по истории региона. Доклад А. А. Севастяновой (Ярославль, ун-т) «Северно-русские рукописные материалы XVII—XIX вв. в хранилищах г. Ярославля» представлял собой одну из первых попыток ввести в научный оборот документы из фондов Ярославского областного архива, содержащие сведения о социальной принадлежности и национальном составе населения, жившего в XVIII—XIX вв. в Архангельске, Котласе, Мезени, Пустозерске и окрестных уездах.

В докладе А. А. Амосова (Ленинград, БАН) «Книжная культура Архангельского Севера. Проблемы. Источники. Неотложные задачи» был поставлен вопрос о «книжности»; этим термином докладчик обозначил «все объективные формы бытования книги как таковой, без различия конкретных воплощений книги». Проекция

книжности во времени позволяет проследить книжную традицию страны, региона, отдельной социально-культурной общности. В качестве важнейших свойств этой традиции выделены ее последовательность и непрерывность во времени. Докладчик показал также локализацию рукописной книги на Русском Севере.

В. Брызгалов (Архангельский музей Северного морского пароходства), исследовавший словарь поморских кормщиков XVI—XVII вв., сообщил 42 новых имени, установленных им на основе архивных данных. Он выделил пять основных маршрутов плаваний этих кормщиков в XVI—XVII вв. по Белому морю и Северному Ледовитому океану. С докладом «Русский Север в древнескандинавской письменности. Отечественная историография вопроса о локализации Бырмии (XVIII—XIX вв.)» выступили Т. Н. Джаксон и Г. В. Глазырина (Москва, Ин-т истории АН СССР, далее — ИИ). Проанализировав работы более чем 30 отечественных историков, писавших в XVIII—XIX вв. о Бырмии, докладчики пришли к выводу, что ввиду отсутствия специальных работ, основанных на скандинавских источниках, к началу нашего века вопрос о локализации Бырмии древнескандинавских письменных памятников оставался открытым.

На конференции были представлены работы археологов, связанные с проблемами древней этнической истории Европейского Севера СССР и первобытным искусством. Анализу первобытного искусства неолитических племен Кольского п-ова был посвящен доклад В. Я. Шумкина (Ленинград, Ин-т археологии АН СССР, далее — ИА). Второй доклад этого исследователя — «Исторические судьбы древнего населения Кольского полуострова» явился попыткой интерпретации проблемы происхождения саамов по археологическим данным. О погребальном обряде у населения Средней Вычегды в эпоху раннего железа и средневековья говорилось в докладе К. С. Королева (Сыктывкар, ИЯЛИ Кеми филиала АН СССР). Древняя этническая история населения бассейна Северной Двины рассматривалась в докладе А. Я. Мартынова (Соловецкий государственный историко-культурный и природный музей-заповедник) «Северодвинский бассейн в эпохи мезолита — раннего металла (некоторые истоки и проблемы изучения)».

Проблемы этнографии русского средневекового города освещались в докладе О. В. Овсянникова (Ленинград, ИА) «Топография древних Холмогор конца XVI — начала XVIII в. по археологическим и письменным источникам». Исследуя застройку Холмогор, докладчик пришел к выводу, что система холмогорских посадов появилась ближе к концу XVII в.; при этом их развитие шло неоднородно. О. В. Овсянников подошел к комплексу холмогорских посадов как к определенной социально-культурной системе — поселению городского типа в феодальном обществе, изучать которое можно, лишь учитывая социальные и экономические процессы, культуру и быт населения данного региона. В докладе А. И. Копаневой (Ленинград, ИИ) на архивных материалах давалось описание крестьянского севернорусского жилища и хозяйственных построек в Подвийне в XVII в.

Ряд докладов был посвящен хозяйственно-культурному комплексу русского населения Севера, его сословному составу и исследованию севернорусской семьи.

П. П. Котов (ЛГУ) в докладе «Общественная запашка удельных крестьян Севера России (1828—1861 гг.)» констатировал, что с введением барщины в удельных имениях в 1828 г. крестьянские земли были урезаны, что особенно ощущалось на Севере. Это затруднило частное крестьянское земледелие и отходничество удельных крестьян. В то же время общественная запашка способствовала распространению у крестьян Севера новых сортов культур, орудий труда и новых агротехнических приемов.

С докладом «Основные занятия пинежских крестьян во второй половине XIX в.», выступил В. А. Любимов (Архангельский обл. краевед. музей). Доклад О. Е. Бондаренко (Сыктывкар, ун-т) был посвящен развитию домашнего скотоводства в Усть-Сысолском уезде в начале XX в. (1900—1917 гг.).

Н. А. Кораблев (Петрозаводск, ИЯЛИ Карельского филиала АН СССР) в докладе «Архангельская Маргаритинская ярмарка во второй половине XIX в.» остановился на двух основных категориях (группах) участников Маргаритинской ярмарки. Первую составляли торговцы и промышленники из поморских селений Кемского, Кольского, Онежского и отчасти Архангельского уездов, спаряжавшие суда на морской рыбный промысел и торговавшие с Норвегией. Вторую — купцы и мещане Архангельска, а также «верховцы» — торговцы из земледельческих уездов Архангельской (Шенкурский, Холмогорский, Пинежский), Вологодской и Вятской губерний, Ярославля и Москвы.

Т. В. Никулина (Петрозаводск, ун-т), проанализировав развитие отходничества на Европейском Севере России в конце XIX — начале XX в., показала, что неzemледельческий отход сыграл существенную роль в социально-экономическом развитии региона и способствовал политическому просвещению народных масс. С. С. Алексеев (АГПИ) рассмотрел сословный состав рабочих архангельских лесопильных заводов в конце XIX — начале XX в., Г. И. Просвирина (Вологда, пед. ин-т) — сельское народонаселение и крестьянскую семью на Севере в начале XX в.

В докладах архитекторов и искусствоведов затрагивались проблемы изучения севернорусского жилища. П. Н. Жолтовский (Львовский Музей этнографии и художественного промысла АН УССР) выступил с докладом «О пропорциях в народном зодчестве Русского Севера». Сравнивая пропорции в архитектуре севернорусского жилища и украинцев Полесья и Карпат, докладчик доказал, что в основе севернорусского, украинско-полесского и украинско-карпатского народного зодчества лежат общие композиционные принципы, свидетельствующие об общем художественном видении, вытекающем из общей этнической традиции русского и украинского народов.

Доклад Л. Д. Поповой (Архангельская научно-реставрационная мастерская) был посвящен каменному строительству Архангельска XVIII — первой половине XIX в. Докладчица отметила большое влияние на него «образцовых проектов» второй половины XVIII в. В. М. Лопатко (Архангельская научно-реставрационная мастерская) дал описание каретных сараев — типичных хозяйственных построек городской усадьбы Архангельска XIX — начала XX в. и рассказал о разработанном им проекте реставрации каретника. Один из аспектов взаимодействия сельской и городской северорусской культуры был освещен в докладе Н. Н. Уткина «Общее и различное в архитектуре города и деревни с XVII по XX в. (на примере Каргополя)». А. Б. Новиков (ЛГУ) рассказал о терминах деревянного культового зодчества.

На конференции рассматривались также проблемы изучения фольклора и духовной культуры русских Севера. В докладе Г. П. Дурачова (Москва) «Коровий обиход и пастушки отпуска каргопольской деревни в XIX — начале XX в.» была предпринята попытка свести воедино как опубликованные материалы, так и информацию, собранную докладчиком во время полевых этнографических исследований в Каргопольском р-не Архангельской обл., и на этой базе рассмотреть комплекс обрядов магического характера, исполнявшихся жителями Каргополя в XIX в., чтобы уберечь скот от падежа и нападения хищников, обеспечить его нормальный приплод и устойчивые угодья.

Т. И. Сенькина (Петрозаводск, ИЯЛИ) выступила с докладом «О соотношении сказочной и былинной традиций в фольклоре Карелии». Н. А. Криничная (Петрозаводск, ИЯЛИ) говорила о закономерностях становления фольклорного образа. Источником для ее исследования стали предания об Иване Лобанове. Анализу сказочной традиции в творчестве Б. В. Шергина и С. Г. Писахова было посвящен доклад Е. Ш. Галимовой (Архангельск, Северо-Западное кн. изд-во). Л. В. Федорова (АГПИ) рассказала о местных мотивах в песенном и частушечном творчестве Архангельской обл. (по записям последних лет).

Доклад Т. И. Шлык (Архангельский областной научно-методический центр народного творчества и культпросветработы) был посвящен проблемам использования элементов традиционного фольклора в современной социалистической обрядности северорусской деревни.

О развитии художественной традиции на Севере говорилось и в докладах искусствоведов. Н. И. Пресвирнина (Архангельский обл. музей изобразительных искусств) охарактеризовала художественное своеобразие народного костюма жителей Русского Севера, Г. С. Аверины (Архангельский обл. краевед. музей) — собрание деревянных и керамических игрушек XIX — начала XX в. в фондах Архангельского областного краеведческого музея. В. А. Шелег (Архангельский музей деревянного зодчества) сообщил новые сведения о мезенских росписях.

Л. И. Бесследова (Архангельская организация Союза художников РСФСР) охарактеризовала современное состояние традиционных художественных промыслов и ремесел Архангельской обл., отметив, что в 1960—1980-е гг. они заняли равноправное положение с профессиональными видами искусства.

В ряде докладов были затронуты актуальные вопросы этнографического изучения Русского Севера в советское время.

В. И. Коротаев (Сыктывкар, ун-т), рассмотревший вопрос о взаимосвязи традиционного и социалистического правосознания у северорусских крестьян, показал, как проходило становление социалистического правосознания в северной деревне в 1920-е гг.

М. А. Безин (Вологда, пед. ин-т) проанализировал изменения в половозрастной структуре и образовательном уровне рабочих совхозов северной части Нечерноземья в 1960—1970-е гг. В. П. Соломина (Архангельский обл. краевед. музей) попыталась провести атрибуцию предметов ненецкой национальной скульптуры в собрании областного краеведческого музея. В докладе М. Я. Бармич (Ленинградский пед. ин-т) «Роль Архангельска в становлении ненецкой народности» характеризовалась деятельность партийных и советских органов Архангельской обл., направленная на решение национального вопроса на Крайнем Севере Европейской части СССР. В сообщении Н. В. Яковлевой (АГПИ) «Экологическая особенность быта и питания жителей Севера» было показано, как под влиянием климатических и географических условий, особенностей труда и быта формировался стереотип одежды и питания у семей ненцев-оленеводов. Их рацион в условиях кочевки характеризуется высоким содержанием белка. Источником поступления витамина С в организм в традиционной системе питания весной и зимой является свежее и вареное оленье мясо, летом — дикорастущие ягоды (морошка, черника).

Т. Ф. Петрова-Бытова (Ленинградский пед. ин-т) в докладе «Хореографическое народное творчество и искусство народов Севера» поставила вопрос о необходимости активного использования культурного наследия ненцев в современном социалистическом культурном строительстве и создания ненецкой национальной студии и ненецкого театра.

В двух докладах затрагивались проблемы теории и практики этнографического музееоведения. А. Н. Да выдбай (АГПИ) в докладе «Архангельский музей деревянного зодчества в типологии музеев под открытым небом в СССР» выделил семь типов экспозиций: 1) «классический» тип — музеи-скансины, отражающие в своих экспозициях культуру сельского населения всего этноса либо его значительной части, или культуру нескольких этносов определенной историко-культурной зоны; 2) музей под открытым небом, отражающие культуру горожан; 3) музей под открытым небом «профессиональной направленности» (индустриальные, рыболовства и т. д.); 4) музеи-заповедники на базе памятников, сохраняемых на месте, *in situ*; 5) музей под открытым

небом, представляющие собой составную часть, отдел экспозиции мемориальных музеев; 6) коллекции разновременных и не соотносящихся между собой памятников; 7) археологические музеи под открытым небом и археологические экспозиции, включенные в качестве особых разделов в системы музеев под открытым небом.

С сообщением о сохранении и использовании историко-культурных комплексов музеев-заповедников на Соловецком архипелаге, островах Кижи и Валаам выступил Л. В. Лопаткин (Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи»).

На заключительном пленарном заседании участники конференции приняли «Рекомендации», в которых одобрено включение в план деятельности Совета по общественным наукам Межведомственного координационного совета АН СССР (Ленинград) на двенадцатую пятилетку двух актуальных проблем по истории Европейского Севера СССР: «1) Аграрная история Европейского Севера СССР и вопросы экономического и социально-политического преобразования села, реализации Продовольственной программы. 2) Изучение вклада народных масс в духовную и материальную культуру края и страны в рамках выполнения комплексной программы „Северо-Западные регион СССР: историческое развитие и современность“».

В качестве одного из практических шагов по осуществлению поставленных задач на конференции было выдвинуто предложение начать подготовку сводных карт, отражающих археографические, археологические, диалектологические, этнографические фольклорные и историко-бытовые полевые исследования в регионе.

Материалы конференции предполагается опубликовать.

А. Н. Давыдов

## XV НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ИЗУЧЕНИЮ АВСТРАЛИИ И ОКЕАНИИ

24—25 мая 1984 г. в Институте востоковедения АН СССР состоялась XV научная конференция по изучению Австралии и Океании. Из 35 докладов 12 были посвящены проблемам этнографии, остальные — экономике, политике, истории, литературе, лингвистике данного региона. Председатель конференции К. В. Малаховский (Институт востоковедения АН СССР) во вступительном слове отметил возрастную роль Австралии и Океании в мировой политике, в борьбе народов за мир, против угрозы ядерной войны, а также обратил внимание на события, происходящие в недавно завоевавших независимость девяти государствах Океании, на их участие в международных делах.

Экономисты, участвовавшие в конференции, сосредоточили внимание на таких проблемах, как особенности австралийского капитализма и его отличие от европейского (М. М. Солодкина, Московский финансово-экономический ин-т), сырьевая специализация Австралии и Новой Зеландии как результат усиления взаимозависимости в рамках мирового хозяйства (А. Ю. Сучкова, Институт востоковедения АН СССР; А. В. Чуйко, Всесоюзный научно-исследовательский конъюнктурный ин-т), взаимоотношения финансовой олигархии Австралии с транснациональными корпорациями (Б. Б. Рубцов, Институт востоковедения АН СССР), торгово-экономические связи Австралии с развивающимися странами (Н. В. Гордеева, МГУ).

Политологи подвергли анализу организационно-политическую структуру национальной и лейбористской партий Новой Зеландии (Л. Г. Степанчук, Институт востоковедения АН СССР), основные направления внутренней и внешней политики национальной партии Новой Зеландии в 1949—1957 гг. (И. В. Ковлер, Институт востоковедения АН СССР), политическую обстановку на Новой Кaledонии в 1980—1983 гг. (Н. П. Челинцева, Институт востоковедения АН СССР). Характерен возрастший интерес политологов, участвовавших в конференции, к событиям, происходящим в молодых государствах Океании. Рассказывалось, в частности, о 4-й конференции независимых государств Океании, проходившей 10—20 июля 1983 г. в Республике Вануату под девизом «За безъядерный и независимый Тихий океан». В основу ее итоговой декларации был положен тезис: «Борьба народов Тихого океана за самоопределение и независимость неотделима от борьбы за безъядерный Тихий океан».

Проблемам истории и историографии были посвящены следующие доклады «Австралийские колонии в Океании в начале второй мировой войны» (А. Я. Массов, Ленинградский кораблестроительный ин-т), «Изучение истории Австралии в России в конце XIX — начале XX в.» (Н. С. Скоробогатых, МГУ).

Литераторы рассказали о разработке темы второй мировой войны в австралийской литературе (А. С. Петриковская, Институт востоковедения АН СССР), о австралийской драме в первой половине XX в. (И. В. Головня, МГУ), о критическом отношении австралийских писателей к наступившему процессу американизации Австралии (О. В. Зернекая, Институт языка и литературы АН УССР), о композиционных особенностях рассказов Фрэнка Сарджесона (Н. Г. Наниташвили, Информационный центр по общественным наукам АН СССР), о романе Дж. Малгана «Человек

<sup>1</sup> Были опубликованы тезисы докладов, представленных на конференцию: «Программа XV научной конференции по изучению Австралии и Океании». М.: Наука, 1984. К сожалению, не все смогли приехать на конференцию. В настоящем сообщении упоминаются только те доклады, которые были прочитаны авторами.

одинок» (В. И. Котлярова, Ростовский ин-т инженеров железнодорожного транспорта). К сожалению, на этой конференции не было докладов, посвященных произведениям, авторами которых являютсяaborигены Австралии и коренные океанийцы (папуасы, меланезийцы, полинезийцы, микронезийцы).

В. И. Беликов (Ин-т востоковедения АН СССР) проанализировал лингвистическую ситуацию в Австралии, усложнившуюся в результате послевоенной иммиграционной политики этого государства. В настоящее время значительная часть населения Австралии (около 12%) регулярно использует свой родной (не английский) язык; ведутся «бикультурные» передачи по радио и телевидению, имеются двуязычные школы.

Значительное место на конференции заняли доклады, посвященные проблемам этнографии. В. Р. Кабо (Ин-т этнографии АН СССР) в докладе «Новая жизнь древних культур» говорил о том, как некоторыеaborигены Австралии (всего их сейчас около 150 тыс.), отвергнутые западной цивилизацией, переселяются на пустынные территории своих тотемических святилищ, возрождают традиционные обычай и обряды, свой «черный закон», без которого, говорят они, «мы исчезнем как народ». Появляются синкретические религии и культуры, лидеры («пророки») которых вешают о потопе, о гибели белых, после чего вся земля будет принадлежатьaborигенам, если они будут верны обычаям предков. Тасманийцы (метисы, их около 5 тыс.) почитают пещеры, в которых археологи нашли остатки культуры их предков (возраст находок — 19 тыс. и 25 тыс. лет). Тасманийскийaborигенный центр заботится о сохранности этих пещер.

О. Ю. Артемова (Ин-т этнографии АН СССР) в докладе «Знахари и колдуны уaborигенов Австралии» поставила целью выяснить роль специалистов-магов в традиционной жизниaborигенов. По ее мнению, неверно считать, что в своем большинстве знахари и колдуны были шарлатанами и мошенниками, вносящими дезорганизующее начало во внутренние и межобщинные отношения. С другой стороны, ошибочно полагать, будто знахари и колдуны благодаря своим знаниям и действию в интересах отдельных личностей и целых коллективов обеспечивали тем самым нормальное течение жизни в общинах. По мнению О. Ю. Артемовой, этот вопрос нельзя решать однозначно. Знахари и колдуны имели большое влияние на людей, на них лежала повышенная ответственность за происходящее. Но они хранили в строгой тайне от непосвященных свои знания и практические навыки, что ставило их в известной мере вне социального контроля и создавало почву для злоупотреблений с их стороны, для нарушенных норм общинной жизни.

Е. В. Говор в докладе «Забытые источники по этнографииaborигенов Австралии Тасмании» сообщила о малоизвестных русских источниках по этнографии данного региона и о публикациях на русском языке трудов зарубежных исследователей (начиная с Джемса Кука). Те и другие, действительны, содержат ценные этнографические данные. Но, как справедливо заметил В. И. Беликов при обсуждении доклада, переводы на русский язык трудов иностранных авторов, к тому же нередко с сокращениями, вряд ли можно отнести к числу первоисточников. Другое дело упомянутые докладчицей материалы, содержащиеся в трудах И. М. Симонова, А. Шабельского, В. С. Зайко — участников русских морских экспедиций, непосредственно наблюдавших австралийскихaborигенов. Их материалы более подробны и точны.

Д. Д. Тумаркин (Ин-т этнографии АН СССР) рассказал в своем докладе об истории топонима Берег Маклая, напоминающего об исследованиях великого русскогоченного-гуманиста на Новой Гвинее. Как подчеркнул докладчик, этот топоним на картах и в справочных изданиях должен даваться в правильной транскрипции и в гравюрах, установленных Миклухо-Маклаем<sup>2</sup>.

Н. А. Бутинов (Ин-т этнографии АН СССР) в докладе «Возрождение традиционных культур в странах Океании» на примере Республики Вануату показал, какие усилия прилагаются в независимых государствах Меланезии к тому, чтобы возродить «кастом», т. е. традиционный образ жизни, противопоставляемый европейскому «нигиога» (буквально — «чужое»). В «кастом» включаются не только традиционные черты меланезийской культуры (плетение циновок, плата за невесту и т. д.), но и локальные советы (созданные в свое время колониальными властями), призванные ныне не склонять, а развивать местные обычай и даже возрождать их. Этой же цели служит Культурный центр в городе Вила, Совет вождей, а также школы, где введено обучение традиционным социальным институтам, правовым нормам, ремеслам, искусствам. В конституции Республики Вануату подчеркнуто значение традиционного образования в деле развития молодого государства, возникшего совсем недавно (1980 г.).

В докладе «Традиции и современность в религии народов Океании» М. С. Бутинова (Музей истории религии и атеизма) рассказала о том, как существуют традиционные верования и культуры устронитян с привнесенным в Океанию христианством, как они сливаются и порождают синкретические религии, церкви, секты. Религиозный синкретизм особенно ярко проявил себя в идеологии тех национально-освободительных движений (например, Масинга Рул), которым были присущи религиозные черты. Традиционные верования и культуры (там, где они сохраняются) не претерпели столь уж существенных изменений; чего нельзя сказать о христианстве — оно подверглось процессу «нейтивизации», надело, по выражению миссионеров, «океанийские одежды». И дело только в том, что океанийцы пьют в церквях каву и там же приготовляют этот напиток. Важно то, что христианство в настоящее время резко изменило

<sup>2</sup> См. об этом подробнее: Тумаркин Д. Д. К истории топонима «Берег Маклая». — Этнография, 1984, № 5.

здесь свой характер — акцент в нем делается океанийцами не на загробную жизнь, не на воздаяние за праведные дела или грехи на том свете, а на улучшение жизни на земле.

К. Ю. Мешков (Ин-т этнографии АН СССР) в докладе «Различные способы достижения экстатического состояния (на примере Полинезии)» высказал предположение, что каменные статуи острова Пасхи (моан) изображают картину ритуальной задержки дыхания с целью вызова галлюцинаций, носящего сакральный характер, а так называемые деревянные фигурки с ребрами (моан кавакава) представляют собой картину глубокого вдоха, производимого с той же целью.

Приятно отметить тот факт, что доклады этнографов, разнообразные по тематике, заняли значительное место на конференции. Важно подчеркнуть и другое — укрепляющийся научный контакт между этнографами, с одной стороны, и экономистами, историками, политологами, литературоведами, лингвистами — с другой. На первых конференциях по изучению Австралии и Океании дискуссии велись в основном в рамках каждой из этих областей знаний, хотя уже тогда эпизодически появлялись междисциплинарные диалоги. На XV конференции ситуация была иной: экономисты, литераторы, историки часто выступали по докладам этнографов, а этнографы в свою очередь — по докладам экономистов, историков и т. д. В результате этнографы имели возможность глубже осознать место и роль изучаемых ими явлений культуры и событий этнической истории в прошлой и современной жизни народов Австралии и Океании.

На конференции, как всегда, состоялся оживленный обмен мнениями по затронутым в докладах проблемам. В частности, был подвергнут обсуждению вопрос о критериях, определяющих уровень развития народов Океании. Подводя итоги конференции, К. В. Малаховский указал на необходимость дальнейшей научной разработки различных аспектов современной политической, экономической и культурной жизни народов Австралии и Океании.

М. С. Бутинова

## РАСШИРЕННОЕ ЗАСЕДАНИЕ УЧЕНОГО СОВЕТА МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ, ПОСВЯЩЕННОЕ ПАМЯТИ В. В. ГИНЗБУРГА

4 марта 1984 г. профессору Вульфу Вениаминовичу Гинзбургу исполнилось бы 80 лет. В Ленинграде на Ученом совете Музея антропологии и этнографии (МАЭ), состоявшемся 13 марта и посвященном этой мемориальной дате, выступили антропологи, медики, этнографы, археологи. Обстоятельный доклад о научной деятельности В. В. Гинзбурга сделал заведующий Ленинградским отделом антропологии МАЭ, ближайший ученик и коллега его И. И. Гохман. В докладе были освещены основные научные вехи в творчестве В. В. Гинзбурга, который всю жизнь сочетал занятия антропологией и медициной, проявляя в обеих областях высокую профессиональную квалификацию. Широта научных интересов В. В. Гинзбурга удивительна: в списке его работ значатся статьи по остеологии, краинологии, изосерологии, морфологии, расоведению, теоретическим проблемам расообразования, этнографии, истории антропологии, анатомии, судебной медицине. И. И. Гохман особо подчеркнул заслуги В. В. Гинзбурга как организатора науки, который много лет руководил отделом антропологии МАЭ и превратил его в крупнейший краинологический центр страны.

С докладом «Значение работ В. В. Гинзбурга для археологии Средней Азии» выступила Н. Г. Горбунова (Ленинград). Прежде всего она отметила значение работ В. В. Гинзбурга для решения вопроса о происхождении среднеазиатского варианта андроновской культуры. Исследования В. В. Гинзбурга показали, что среднеазиатские степные племена антропологически ближе к населению срубной культуры, чем к андроновцам, и, таким образом, решение вопроса не сводится к простому переселению с севера. Чрезвычайно интересны исследования В. В. Гинзбурга по антропологии саков Восточного Памира, которые на фоне достаточно однородного брахикраниального широколицевого комплекса, характерного для саков и ряных усуней Приаралья, Центрального и Восточного Казахстана и Тянь-Шаня, выделяются исключительно малой шириной лицевого скелета и долихокранным черепом. Подтвержденное позднейшим исследованиями Т. П. Кияткиной, это наблюдение ставит перед археологами вопрос об этнокультурной принадлежности сакской популяции Восточного Памира, поскольку ближайшие аналогии наблюдаются в древних европеоидных популяциях Афганистана и Северной Индии.

Н. Г. Горбунова отметила и вклад В. В. Гинзбурга в решение гуннской проблемы: население, оставившее могильники кенкольского типа, принадлежало к европеоидной расе Среднеазиатского междуречья. Этот факт ставит под сомнение гуннскую атрибуцию могильников, но соответствует современным представлениям об эфталитах как потомках сако-массагетских племен, подвергшихся влиянию гуннов, что и обусловило у них легкий налет монголоидности.

В. П. Курлев (Ленинград) говорил об этнографических направлениях в работах В. В. Гинзбурга. В 1932—1933 гг. В. В. Гинзбург участвовал в Таджикско-Памирской комплексной экспедиции, в программе которой было медико-антропологическое изучение таджиков. Этим исследованиям было предписано очень подробное этнографи-

ническое описание жилища горных таджиков. Кроме того, В. В. Гинзбург проявил себя как энтузиаст музеяного дела — он собрал этнографические коллекции с территории Средней Азии и Казахстана.

О значении работ В. В. Гинзбурга для археологии говорил и Ю. А. Заднепровский (Ленинград).

От анатомов Военно-медицинской академии выступила М. В. Твардовская (Ленинград). Она отметила морфологическую направленность работ В. В. Гинзбурга, но большой вклад в развитие нормальной анатомии, большую научную ценность его докторской диссертации о лимфатической системе нижней конечности человека.

В. Н. Звягин (Москва) отметил роль В. В. Гинзбурга в развитии связей судебной медицины и антропологии.

И. М. Золотарева (Москва) рассказала об огромном научном авторитете В. В. Гинзбурга, о его роли в подготовке научных кадров. В течение двух десятилетий в отделе антропологии проходили аспирантскую подготовку начинающие исследователи, решившие специализироваться по краинологии. Однако И. М. Золотарева особенно подчеркнула деятельность В. В. Гинзбурга как учителя, и, можно сказать шире, воспитателя целой группы аспирантов из союзных республик, не имевших своих специалистов-антропологов. Об уровне полученной подготовки, сочетавшей высокий профессионализм с воспитанием преданности науке, может свидетельствовать и тот факт, что ученики В. В. Гинзбурга теперь сами возглавляют вновь созданные центры антропологических исследований в Узбекистане, Азербайджане, Таджикистане, Казахстане, являются авторами многих монографий.

И. М. Золотарева отметила еще одну сторону деятельности В. В. Гинзбурга. Как известно, обширные остеологические и краинологические коллекции Института этнографии традиционно сосредоточены в хранилищах МАЭ. В. В. Гинзбургу вместе с Б. В. Фирштейн принадлежит неоценимая заслуга в систематизации и сохранении этих коллекций.

Без преувеличения можно сказать, что нынешние успехи в работе ленинградского отдела антропологии были заложены еще во время деятельности В. В. Гинзбурга как его заведующего и научного руководителя.

Заседание мемориального совета было продолжено на расширенном заседании отдела антропологии, где были сделаны два доклада, вызвавшие большой интерес. Докладах отражались основные направления деятельности отдела, в которой сочетаются тщательное изучение морфологии черепа с нестандартными аспектами исследования и глубоким статистическим анализом. Доклад Ю. Д. Беневоленский (Ленинград) «Расодифференцирующая специфика признаков черепного свода» был посвящен анализу мировых вариаций индексов мозговой коробки, редко используемых краинологами. Автор полагает, что специфические расовые различия по лобно-сагittalному индексу сложились на ранних стадиях расообразования и, следовательно, различия между тихоокеанскими и континентальными монголоидами имеют весьма глубокие корни. Интересные данные таксономического порядка получены при анализе величины затылочно-теменного индекса.

А. Г. Козинцев (Ленинград) в докладе «Новые расодиагностические признаки в черепе» изложил результаты своих многолетних поисков группоразграничительных признаков в строении лицевого отдела черепа. Были рассмотрены пять неметрических признаков, два из которых вводятся в научную практику впервые, а остальные были известны анатомам, но антропологами не применялись. Предложив исчерпывающую классификацию вариантов подглазничного узора швов и щелей, докладчик продемонстрировал высокую дифференцирующую способность этих признаков на разных таксономических уровнях.

Участники заседания с глубоким удовлетворением отметили сохранение и дальнейшее развитие прекрасных научных традиций отдела антропологии Института этнографии АН СССР, долгие годы возглавлявшегося В. В. Гинзбургом.

**М. М. Герасимова, И. М. Золотарева, Г. Л. Хить**

## КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ

В Отделе этнографии и искусствоведения АН Молдавской ССР в течение многих лет изучают фольклорные театральные представления молдаван.

В 1982—84 годах экспедиционный отряд, руководимый Г. И. Спатору, обследовал состояние фольклорного театрального творчества в Молдавской ССР, Бровницкой и Кировоградской областях

Украинской ССР, Краснодарском крае и на Северном Кавказе, в местах проживания молдаван. В селах Мартыноша и Груцькое Кировоградской обл. были найдены традиционные формы молдавских театральных представлений и ряженья, а также свадебный обряд, который в МССР в таком виде почти уже не бытует. Там же были обнаружены новые варианты

театральных игр и ряженья, новые маски и театральные костюмы, новые сюжеты: «Бухай» — (Бык), «Кэлудул» — (лошадка), «Баба Одокия» — (Бабка Евдоха) или «Мэрцишорул», «Гайдуки», «Мош Мартин» (Дед Мартин) или «Медведь»; новые варианты партизанской народной драмы — «Партизаний», Драмы «Маланка», «Руший» — (Русские), «Наполеон Бунэпарти» были сфотографированы и засняты на кинопленку. Старинные музыкальные инструменты сохранились только в этих фольклорных театральных представлениях. Кавал, гребень, флейты, трещотки, рожки, окарина снимались на кино- и фотопленку. На магнитофон записывались мелодии, исполняемые на колокольчиках и барабанах, не встречающиеся в других видах фольклорного творчества.

В поселке Бричаны и с. Гrimэнкэуцы (Бричанский район) были найдены реликты театра «Раек», русской народной драмы «Царь Максимилиан» и «Лодка». В селах Окница, Клокушна и Липник были записаны (восстановлены) на русском и молдавском языках варианты драмы «Царь Максимон» (Царь Максимилиан), бытавшие до недавнего времени. По воспоминаниям исполнителей были сделаны описания костюмов, масок, реквизита, музыкального сопровождения драм. Там же обнаружены украинские народные драмы «Хорпына» и «Млин»; в селе Голубое — чешские народные драмы: «Когут» и «Медведь».

В селе Горбово (Глибокский район Черновицкой области УССР) и Гrimэнкэуцы и Ходороуцы (Бриченский район Молдавской ССР) новогодний праздник превратился в народное театральное представление под открытым небом, в котором участвуют около 400 ряженых и свыше тысячи зрителей, в том числе и из соседних сел. Первого января в 11 часов после того как ряженые обошли все дома, театральные группы собирались в центре села, возле Дома культуры у елки и начали состязание на лучшее исполнение ролей, на лучшую маску, фольклорный театральный костюм и реквизит.

С целью фиксации исполнительского мастерства, актерской игры, масок и театральных костюмов в 1984 г. была впервые произведена киносъемка. Были засняты три варианта гайдукской народной драмы «Бужорений», сыгранных в разных домах одними и теми же исполнителями. Засняли также десять вариантов драматизированных представлений типа ряжения, произвели 25 записей фоль-

клорных театральных представлений, среди них и драматизированный сюжет сказки — «Банда луй фэт-фрумос», (Шайя прекрасного молодца) и «Мэсуца ферий катэ» (волшебный столик).

Г. И. Спатор

\* \* \*

В октябре 1983 г. автор сообщения совершил поездку по индивидуальной научно-исследовательской теме «Сказка в фольклорной традиции казаков-некрасовцев» в пгс. Новокумский и с. Бургун-Мажары Лёвокумского района Ставропольского края, где в настоящее время проживают некрасовцы, более двадцати лет назад вернувшиеся из Турции.

Цель поездки — исследование современного состояния сказочной традиции казаков-некрасовцев и функционирования сказки в их быту во время проживания в Турции. Поездка проводилась по предварительно составленной программе.

Всего было записано 42 текста сказок, а также два предания об Игнате Некрасове, две былички, 15 песен. В материалах экспедиции также описания обрядов и обычаяев, устные рассказы исполнителей. Было опрошено 48 человек, 7 из них оказались интересными сказочниками. Особенностью состава исполнителей — женщины среднего и старшего возраста.

Судя по записям сказок, можно предположить, что в прошлом у некрасовцев была богатая сказочная традиция. В настоящее время сказка уходит из живого бытования, средства массовой информации постепенно вытесняют ее. После возвращения из Турции единственной аудиторией сказочников стали дети.

Сюжетный состав сказок казаков-некрасовцев в основном совпадает с общерусской сказочной традицией. В репертуаре современных сказочников больше всего волшебных сказок (записана 21). Всех исполнители знают такие сказки, как «Мальчик и ведьма» (327 С), «Финист ясный сокол» (432), «Братец и сестрица» (450), «Мачеха и падчерица» (480), «Чудесные дети» (707). Единичными записями представлены сказки на сюжеты «Царевна-лягушка» (402) и «Чудесное бество» (313 В). Записано также 8 новеллистических сказок, сказки о животных.

В сказочном репертуаре казаков-некрасовцев немало турецких сказок. Они либо заимствованы из книжных источников, либо у исполнителей-турок при непосредственном контакте.

Большая часть сказок записана от 70 летней А. М. Богачевой и ее дочерей

нучки, брата, племянницы. Семья играет исключительно важную роль в передаче и сохранении сказочной традиции у некрасовцев. От А. М. Богачевой, отличающейся высоким мастерством исполнения и артистическим талантом, было записано 22 сказки и 2 предания. В ее репертуаре также песни, пословицы, загадки. Сказательница прибегает к редким контаминациям (так, сказка «Черная коровушка» является контаминацией сюжетов 511 и 480), включает в сказки мотивы, обычно не свойственные традиционным сюжетам (например, в сказку «Братец и сестрица» вводит мотив «герой сажает в печку ба-ба-ягу», типичный для сюжета «Мальчик и ведьма»). Сказки этой исполнительницы отличаются богатством стиля: в них много традиционных формул, песенных вставок. Такая украшенность стиля свидетельствует о богатой исполнительской традиции казаков-некрасовцев.

Параллельно с записями сказок на магнитофон фиксировалась исполнительская манера (мимика, жесты и пр.).

Собраны сведения о половозрастном и профессиональном составе исполнителей сказок, об условиях их быта, о специфике бытования и функциях сказок у казаков-некрасовцев. Оказалось, что с 30-х гг. XX в. сказка становится у них в основном достоянием женской и детской аудитории. Собраны сведения об обычаях, обрядах, традиционных представлениях казаков-некрасовцев, которые частично нашли отражение в сказках. Собранный материал обрабатывается и будет храниться в архиве Института этнографии АН СССР (Ленинградская часть).

Н. Е. Грысык



## КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

Н. Н. Грацианская, В. Е. Гусев

### ИССЛЕДОВАНИЕ НАРОДНЫХ ТРАДИЦИЙ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ ЧЕХОСЛОВАКИИ

Lidová kultura a současnost/Rídí Václav Frolec. Sv. 1—8. Brno, 1974—1981

Выходящая под общей редакцией Вацлава Фролеца серия «Народная культура современности» — заметное явление в современной чехословацкой этнографии и фольклористике. Серия отличается актуальностью проблематики, высоким научным уровнем широким кругом авторов (среди них специалисты из научных учреждений, высших учебных заведений и культурпросветучреждений ЧССР и ученые из других социалистических стран). Серию составляют следующие сборники: «Традиции народной культуры жизни социалистического общества», «Жизненная среда и традиции», «Народное искусство и современность», «Современное село», «Масленичная традиция», «Дети и традиции народной культуры», «Культура народного строительства в Чехословакии в патах и прилегающих областях», «Годичные обычай. Современное состояние и значение»<sup>1</sup>.

Каждая из названных книг содержит разнообразный материал, рассматриваемый разных точек зрения большим количеством авторов, но вместе с тем представляет собой целостное в проблемно-тематическом отношении издание.

В первом и третьем сборниках обсуждаются методологические аспекты исследования проблемы, обозначенной в общем названии серии, рассмотрены все основные виды современного фольклоризма в Чехословакии.

Отправной точкой всех теоретических статей является убеждение авторов в огромном значении лучших прогрессивных традиций народной культуры для успешного развития социалистической культуры. В программной статье В. Фролец отмечает, что «волос использования наследства прошлого и ценностей (народной культуры) в обравлении социалистической культуры является одной из самых важных составных частей ленинской концепции развития культуры и теории культурной революции»<sup>2</sup>. Конкретизируя проблему на материале традиций в народном искусстве, О. Сироватка резюмирует: «Так как фольклоризм стал реальным фактом и исключительно сильным фактором современной жизни, его нельзя предоставить стихийному развитию, но его нужно реально изучать, анализировать и влиять на него, направлять его»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Tradice lidové kultury v životě socialistické společnosti/K vydání připravili Frolec, Krejčí M. [Brno], 1974; Životní prostředí a tradice/K vydání připravili Frolec V., Krejčí, Tomeš J. [Brno], 1975; Lidové umění a dnešek/K vydání připravil Frolec V. [Brno], 1978; Současná vesnice. Teoretické, metodologické a kulturně-politické problémy integrovaného společenskovořdného výskumu/K vydání připravil Frolec V. [Brno], 1978; Masopustní: díce/K vydání připravili Frolec V., Tomeš J. [Brno], 1979; Dítě a tradice lidové kultury/K vydání připravil Frolec V. [Brno], 1980; Lidová stavební kultura v československých Karpatech a přilehlých územích/K vydání připravil Frolec V. [Brno], 1981; Výroční očehje. Současný stav a proměny/k vydání připravil Frolec V. [Brno], 1982.

<sup>2</sup> Frolec V. Lidová kultura a socialistický životní styl na družstevní vesnici.—In: I díce lidové kultury..., s. 30. Особенno обстоятельно проблема наследования фольклористической культурой рассмотрена автором в другой статье (см. Frolec V. lidová kultura v současném kulturním životě.—In: Lidové umění a dnešek, s. 19—34).

<sup>3</sup> Sirovátka O. Folklorismus jako jev současné kultury.—In: Tradice lidové kultury, s. 51.

Такая активная гражданская позиция характерна для многих этнографов и фольклористов Чехословакии — авторов статей в названных книгах. В ряде своих выступлений они раскрывают теоретическое и практическое значение для строительства социалистического общества исследования процессов в современной народной культуре<sup>4</sup>. Поэтому и проблема классификации современного фольклоризма приобретает для чехословацких ученых не отвлеченно-формальный характер, а рассматривается в связи со структурой социалистической культуры и функциями в ней народного искусства<sup>5</sup>. Этим объясняется и большое внимание авторов рецензируемых книг к процессу возрождения народных традиций, в частности в такой характерной области культурной жизни в ЧССР, как массовые фольклорные фестивали: общенациональный фестиваль в Стражнице, словацкий фестиваль в г. Выходна, региональные фестивали в Чехии (Домажлице, Рыэмбург и др.), в Моравии (Тврдонице, Глук, Велка над Величкой, Кромержиж, Рожнов-под-Радгоштем, Долни Ломна, Яблунков), в Словакии (Детва, Краковани, Левоча, Свидник, Гомбасек, Железовцы) и др. В статьях, посвященных фестивалям, авторы обсуждают ряд историко-фольклорных, теоретических и научно-организационных проблем: генезис этой формы культуры и изменение традиций в новых общественных условиях, роль науки в разработке программ, форм и методики проведения фестивалей и т. п.<sup>6</sup>

Не меньшее внимание уделяется «низовой» сфере фольклоризма — развитию народных промыслов и народного прикладного искусства, деятельности сельских и городских клубов, культурных обществ, кружков, в связи с чем рассматриваются специфические закономерности освоения народных традиций в повседневном культурном обиходе и в массовой художественной самодеятельности и др.<sup>7</sup>

Освобождение народных традиций современной культурой побуждает чехословацких ученых анализировать динамическое отношение фольклора и фольклоризма, оптимальную меру трансформации исполнительских стилей в современной художественной само-деятельности, а также «обратную связь» ее с народной традицией, воздействие фольклоризма на «реконструкцию» бытующего в наши дни фольклора<sup>8</sup>.

Анализ различных форм современного фольклоризма приводит некоторых авторов к выводу, что не все эти формы в равной мере сохраняют ценные свойства традиционного народного творчества, не все виды фольклора «приспособливаются» к современной культуре. Так, произведения устной прозы при переходе из среды «естественного» бытования в каналы массовой коммуникации изменяют свою структуру, что не всегда благоприятно оказывается на силе эстетического воздействия рассказчика на слушателя<sup>9</sup>.

Комплекс общетеоретических проблем, рассмотренных в первом и третьем выпусках рецензируемой серии, конкретизируется и существенно дополняется в других книгах, посвященных различным явлениям современной культурной жизни и судьбам различных видов народной традиции.

Второй том серии («Жизненная среда и традиции») состоит из разделов: «Изменения жизненной среды», «Эстетические нормы», «Общественные отношения в современной деревне», «Функции и изменения фольклора в современности». В работе публикуются материалы (доклады и выступления в дискуссии) II Симпозиума в г. Стражнице, организованного Южно-Моравским областным национальным комитетом совместно с Союзом кооперированных крестьян Чешской Социалистической Республики и философским факультетом университета в Брно (в составе которого работают кафедры этнографии

<sup>4</sup> См.: *Krejčí M. Lidové umění jako prostředek kulturně-výchovné činnosti*. — In: *Tradice lidové kultury...*, s. 59—62; *Hejl F. Teoretické i idoové principy výchovy mladých etnografů a folkloristů*. — Ibid., s. 31—36.

<sup>5</sup> См.: *Beneš B. Místo folklóru a pololidové tvorby v současnosti*. — In: *Tradice lidové kultury...*, s. 52—57; *Sirovátká O. «Autentický» a «stylizovaný» folklór*. — In: *Lidové umění a dnešek*, s. 35—42.

<sup>6</sup> См.: *Volavý V. Strážnický folkloristický festival a jeho kulturně-politické aspekty*. — In: *Tradice lidové kultury...*, s. 79—84; *Tomeš J. Celostátní a regionální folkloristické slavnosti i jejich místo v současném kulturním dění*. — Ibid., s. 70—78; *Idem. Folkloristické festivaly v českých zemích*. — In: *Lidové umění a dnešek*, s. 152—163; *Svehlák S. Folklórné festivaly a slávnosti na Slovensku*. — Ibid., s. 164—171.

<sup>7</sup> *Jírový Z. Tradiční lidová kultura a současná zájmová umělecká činnost*. — In: *Tradice lidové kultury...*, s. 63—70; *Zálešák C. Folklórne skupiny a šúbory na Slovensku*. — In: *Lidové umění a dnešek*, s. 144—147.

<sup>8</sup> *Sirovátká O. «Autentický» a «stylizovaný» folklór*. — In: *Lidové umění a dnešek*, s. 35—42; *Leščák M. Folklorizmus ako stimul inovácie folklórnej tvorby*. — Ibid., s. 92—94.

<sup>9</sup> *Beneš B. Sémiotické funkce lidového vyprávění a volklorismus*. — In: *Lidové umění a dnešek*, s. 96—104.

чин и фольклористики), Центром народно-художественных ремесел и Институтом родного искусства в Стражнице. Народная художественная культура рассматривается авторами статей как составной элемент жизненной среды современного человека. Это позволяет поставить проблему фольклоризма комплексно, во взаимосвязях народного творчества — музыки, песен, устных рассказов, танцев, игр, прикладного искусства — со всем укладом социалистического общества<sup>10</sup>. Целостному восприятию отдельных элементов художественной культуры способствуют теоретические статьи Р. Иержабека об изменениях эстетических норм в современной деревне, Ш. Сукопа — о роли произведений народного искусства в формировании современной жизненной среды и О. Сироватки — о месте и функциях фольклора в жизни современной деревни<sup>11</sup>.

В сборнике «Современное село» (четвертый том серии) проблема фольклоризма рассматривается в контексте социологических и этнографических исследований тех общественно-культурных процессов, которые сопровождают социалистические преобразования в жизни крестьянства (этим процессам посвящена большая часть сборника). Проблемы и задачи фольклористических исследований сформулированы в статье О. Сироватки. Некоторые авторы анализируют изменения в разных видах народного искусства и обсуждают методику полевых исследований<sup>12</sup>.

Специальный сборник (пятый том серии) посвящен масленичным традициям в современности. В теоретическом аспекте проблему «фольклор и обряд» рассматривает О. Сироватка<sup>13</sup>, общественной функции масленичных обрядов посвящена статья Э. Хорватовой<sup>14</sup>, другие многочисленные статьи освещают различные национальные и региональные формы обряда, его структуру и функцию. Наряду с материалами чехословацких исследователей публикуются и статьи авторов из других социалистических стран (Болгария, Венгрия, Польша, СССР; последний представлен статьей В. К. Соколовой<sup>15</sup> об общеславянских и региональных особенностях масленицы у восточных славян)<sup>16</sup>.

Отношению детей к народным традициям посвящен шестой том серии, выход которого в свет был приурочен к Международному году ребенка. В статьях Л. Гавлика, Г. Лаудовой, Л. Вольбрахтовой, В. Мишурцовой рассматриваются этические и эстетические аспекты приобщения детей к традиционной культуре, особенно к фольклору<sup>17</sup>. Многие статьи посвящены отдельным жанрам детского фольклора, в некоторых из них освещаются проблемы использования фольклора в детской литературе, театре, детской художественной самодеятельности, школьных фольклорных и этнографических кружках. Некоторые авторы рассматривают проблему в историческом и социологическом-этнографическом аспектах (Я. Лангрова, В. Шойфлер, В. Фролец, Я. Крист, В. Шеплакова, П. Сальнер, В. Йиржиковская и др.)<sup>18</sup>. В сборнике опубликованы также статьи этнографов и фольклористов Болгарии, ГДР, Румынии.

Седьмой том — «Культура народного строительства в Чехословацких Карпатах и прилегающих областях» — занимает особое место в рассматриваемой серии. В сборнике публикуются доклады участников международной конференции 1978 г. в г. Стражнице в рамках деятельности Международной комиссии по изучению народной культуры населения Карпат и Балкан (сокр. МККБ)<sup>19</sup>. Традиции народного зодчества — важная

<sup>10</sup> См. статьи Д. Голого, В. Волавого, Я. Гелнара, Б. Бенеша, М. Шрамковой, И. Яроша, В. Гриничко, З. Елинковой, О. Грабаловой, Я. Орела в кн.: *Životní prostředí a tradice*, s. 208—267. Проблемы интерпретации народной музыки и хореографии обсуждаются также в статьях Д. Голого, В. Волавого, М. Крейчи и др. в кн.: *Lidové umění a dnešek*, s. 119—133.

<sup>11</sup> Jeřábek R. Proměny estetických norem na současné družstevní vesnici. — In: *Životní prostředí a tradice*, s. 111—115; Sucop S. Uloha a význam lidové umělecké výroby pro formování současného životního prostředí. — Ibid., s. 116—119; Sirovátková O. Folklór v kulturním životě dnešní vesnice: místo, funkce, proměny. — Ibid., s. 201—207.

<sup>12</sup> Sirovátková O. K výzkumu folkloru na dnešní vesnici (Problemy a cíle). — In: *Současná vesnice*, s. 70—73. См. также статьи Б. Бенеша, М. Шрамковой, Д. Голого, М. Штедроня, С. Тесаржа, Л. Дропповой (Ibid., s. 125—142).

<sup>13</sup> Sirovátková O. Folklór a obřad. — In: *Masopustní tradice*, s. 18—23.

<sup>14</sup> Horváthová E. Fašiangové obyčaje a ich spoločenská funkcia. — Ibid., s. 24—37.

<sup>15</sup> Sokolovová V. K. Obecné slovenské a regionální zvláštnosti masopustních obřadů východoslovanských národů. — Ibid., s. 79—88.

<sup>16</sup> Gawlik L. Dítě a tradice lidové kultury. — In: *Dítě a tradice lidové kultury*, s. 17—12; Laudová H. Využívání folklóru k stabilizaci mezigeneračních vztahů v procesu kulturního rozvoje. — Ibid., s. 23—27; Volbrachtová L. Folklór v současném životě dítěte a jeho význam pro utvárení etického a estetického nazírání. — Ibid., s. 28—30; Mišurcová V. Funkce dětského folklóru v estetické výchově nejmenších. — Ibid., s. 33—37.

<sup>17</sup> Dítě a tradice lidové kultury, s. 66—100.

<sup>18</sup> Lidová stavební kultura v československých Karpatech a přilehlých územích. Brno, 1981.

составная часть национального культурного наследства и современной культуры каждого народа. Народной архитектуре посвящен один из сравнительно-типологических обобщающих трудов МККБ, подготавливаемых международным авторским коллективом стран — участник Комиссии (НРБ, ВНР, ПНР, СССР, СФРЮ, ЧССР). Первым этапом явилось написание национальных монографий учеными из отдельных стран.

Чехословацкие ученые достигли больших успехов в области изучения народного жилища. Крестьянский дом — сложный культурно-бытовой комплекс, требующий для изучения соединения усилий ученых — представителей различных научных дисциплин. Сборник о чехословацком народном зодчестве отражает междисциплинарный методологический подход к теме. Народное жилище с разных аспектов изучают этнографы, архитекторы, археологи, историки, лингвисты.

Особый интерес представляют статьи словацкого археолога А. Руттакая и историка П. Хорвата, содержащие материалы новейших археологических раскопок и средневековые архивные данные разного характера о генезисе и развитии жилых крестьянских построек средневековья, т. е. наименее изученного периода в истории народной архитектуры<sup>19</sup>. Новые данные о распространении сельского дома в Словакии содержат статья лингвиста И. Рипки<sup>20</sup>. С. Ковачевича пишет о строительном материале и технике сельского жилища Словакии, широко используя данные Этнографического атласа Словакии, собиравшиеся в последнее десятилетие. Строительный материал и технику жилых построек Моравии в XVIII—XX вв. исследуют О. Мачел и И. Соуцек<sup>21</sup>.

Несколько статей посвящено вертикальному развитию сельского жилища. Это работа О. Мачела, рассмотревшего в этом плане каменные сельские дома в Моравии и С. Хорвата и Е. Панчуговой, обратившихся к жилищу западных областей Словакских Карпат. И. Лангер убедительно доказал связь сельских двухэтажных домов в Северо-Западных Карпатах с городскими образцами<sup>22</sup>.

Тема социальной функции народного дома, еще сравнительно мало изучаемая в этнографической литературе, разрабатывается в следующих статьях сборника<sup>23</sup>. Это прежде всего работа Я. Ботика, поставившего проблему корреляции между формами семьи и формами народного жилища. На материалах Словакии второй половины XIX — начала XX в. он показал, как своеобразие состава крестьянской семьи, иерархия внутренних связей между ее членами отразились на особенностях народной архитектуры в отдельных областях, прежде всего на развитии планировки и функционального использования жилища и некоторых хозяйственных построек. Многие сложные типы традиционного словацкого дома («двойные», «длинные» дома, двухэтажные дома с несколькими коморами и др.), происхождение которых нередко связывалось с чуждыми этническими влияниями, Я. Ботик объясняет потребностями расширенной (большой) семьи, состоящей из нескольких супружеских пар и их потомков, которая сохранялась (наряду с индивидуальной, малой семьей) в Словакии до начала XX в. Во второй своей статье И. Лангер исследует влияние права наследования, изменившегося во второй половине XIX в. в Австрии, на развитие структуры семьи, а затем и жилого фонда в деревнях Моравской Валахии в Западных Карпатах. В статье В. Валентовой обращается внимание на особенности бытового использования жилых и хозяйственных построек расширенной семьи в словацких Карпатах середины XIX — начала XX в. И. Турзо пишет об эволюции форм очага и печи, а также об изменениях во внутренней планировке крестьянского дома в Северо-Западной Словакии со времен средневековья до

<sup>19</sup> См.: *Ruttikay A. Stavebná kultura dedinských sidlisk na Slovensku vo včasnom a vrcholnom stredoveku na zaklade archeologických výskumov.* — In: *Lidová stavební kultura v československých Karpatech...* s. 20—37; *Horváth P. Historické pramene k dejinám ľudovej architektury.* — Ibid., s. 38—53.

<sup>20</sup> *Ripka J. Terminológia ľudového obydlia.* — Ibid., s. 54—60.

<sup>21</sup> *Kovačevičová S. Stavebný materiál, technika, konštrukcia stien a krovu obydlia na Slovensku.* — Ibid., s. 61—79; *Máčel O., Souček Y. Vývoj stavebného materiálu a jeho formujúci funkcie v ľudovém stavitelstve na moravské strane Karpat.* — Ibid., s. 80—91.

<sup>22</sup> *Máčel O. Vertikálni rušt domu na jihovýchodní Moravě.* — Ibid., s. 144—156; *Horváth S. Vertikálne členenie ľudového domu na Slovensku.* — Ibid., s. 92—122; *Pančuhová E. Vyška v oblasti Myjavskej pahorkatiny.* — Ibid., s. 122—130; *Langer Y. K problematice vertikálneho vývoja tradičného ľudového domu v západnich Karpatech.* — Ibid., s. 131—143.

<sup>23</sup> *Botík Y. Rodina ako determinujúci činitel' foriem obydlia.* — Ibid., s. 157—192; *Langer Y. Zvláštnosti a promeny rezidenčnej jednotky na Valašsku.* — Ibid., s. 193—211; *Valentová V. Využívanie priestorov karpatského ľudového domu na spanie.* — Ibid., s. 187—192; *Turzó Y. Ohniska na severozápadnom Slovensku.* — Ibid., s. 212—230.

наших дней. Теоретические положения автора об этапах развития и критериях классификации системы отопления представляют несомненный интерес.

Аспектам внутреннего и внешнего художественного оформления жилого дома посвящены статьи Я. Олейника, Р. Йержабека, В. Коваржу, М. Медвецкой<sup>24</sup>, Р. Йержабек, изучая роспись стен народного жилища, разделил ее по характеру орнамента на горный и равнинный типы.

Об украинском традиционном жилище Восточной Словакии написана статья М. Сополиги<sup>25</sup>. Завершают сборник статьи румынского этнографа Н. Дунаре о закрытых усадьбах типа гуцульских гражд в Румынских Карпатах и многоугольных стодолах в Румынии и болгарского ученого Б. Георгиевой о народной архитектуре в дер. Боженицы горной области Габрова<sup>26</sup>.

Календарные обычаи всего года и их изменения в современности рассматриваются в восьмом томе серии «Народная культура и современность»<sup>27</sup>. В сборнике публикуются материалы VI Симпозиума в г. Стражнице, посвященного использованию традиций народной культуры в социалистической Чехословакии. Главной задачей авторов было дать синхронную картину современного состояния календарной обрядности в ЧССР. Были использованы новейшие данные анкетного обследования и полевые материалы, собранные в последние годы в основном при составлении этнографических атласов. Статьи разных авторов позволяют сравнить формы календарных обычаем, бытующие в настоящее время в отдельных областях и локальностях страны, у чехов, словаков и украинцев<sup>28</sup>. Многие авторы изучали отдельные обычай календарного цикла или какую-либо их составную часть в чешских областях или Словакии<sup>29</sup>.

В статье В. Фролеца<sup>30</sup> обобщены результаты анкетного выборочного обследования жителей 348 пунктов Чешской Социалистической Республики. Он применил метод количественного анализа для выяснения бытования календарных обычаем в семи районах республики. Были выделены периоды до первой мировой войны, после первой мировой войны, после 1945 г. и настоящее время. По степени сохранности традиций и обычаем на первом месте оказалась Южно-Моравская область, на втором — Среднечешская, на третьем — Восточнечешская, затем — Южночешская, Североморавская, Северочешская и, наконец, Западнечешская. В. Фролец выделил четыре градации современного бытования обычаем: 1) живая традиция, 2) традиция с тенденцией угасания, 3) исчезающая традиция, 4) локальная традиция с возможностью дальнейшего развития. Автор признает, что избранный им метод не позволяет раскрыть механизм функционирования обряда, изменения его структуры и т. п., однако он дает возможность выяснить тенденцию развития обычая в определенные хронологические периоды путем регулярного повторения обследования.

Обобщающий характер имеет и статья В. Фегловой<sup>31</sup>, где рассматриваются данные о современной календарной обрядности, собранные для Этнографического атласа

<sup>24</sup> Olejník Y. Kultový kult v domoch lesných robotníkov v oblasti Vysokých Tatier-Lendaku.— Ibid., s. 231—246; Yeřábek R. Lidové nástěnné malby v Karpaťské oblasti.— Ibid., s. 247—259; Kovářů A. Architektonické a výtvarné prvky lidového domu v moravských a slezských Karpatech.— Ibid., s. 260—273; Medvecká M. Miesto hontianského domu v ľudovom stavitelstve Slovenska z výtvarného hľadiska.— Ibid., s. 284—297.

<sup>25</sup> Sopoliga M. Tradičné obytné stavby Ukrajincov na východnom Slovensku.— Ibid., s. 298—315.

<sup>26</sup> Dunáre N. Rolnický uzavřený dvůr v prostoru rumunských Karpat.— Ibid., s. 316—326; idem. Poligonální stodola v rumunských Západních Karpatech.— Ibid., s. 327—343; Georgievá B. Lidová architektura v bulharské vesnici Boženci na Gabrovsku.— Ibid., s. 336—343.

<sup>27</sup> Výroční obyčeje. Současný stav a proměny. Brno: Blok, 1982.

<sup>28</sup> См.: Žiříkovská V. K živočnosti výročních obyčeju na Slávensku.— In: Výroční obyčeje, s. 127—133; Turková M. Výroční obyčeje ve středočeských obci Zálezlice, Zátvor a Kozarovice.— Ibid., s. 144—148; Pargač Y. Výroční tradice ve společenském životě současné nymburské vesnice.— Ibid., s. 149—155; Tarcalová L. Současný stav výročních obyčeju v okrese Uherské Hradiště.— Ibid., s. 212—223; Olejník Y. Výroční obyčeje na Spiši-sučasný stav.— Ibid., s. 299—306, а также статьи М. Мушинки, П. Сальнера, А. Сулитки, А. Крамолишовой и др.

<sup>29</sup> Stoličná R. Obradové jedla na Slovensku (Prehľad výskytu na základe Etnografického atlasu Slovenska).— Ibid., s. 119—126; Hrnčíčko V. Atributy, proměny a funkce některých tradičních masek ve výročních obyčejech.— Ibid., s. 112—118; Penyiová K. Fašiangová obchôdzka v Tekove.— Ibid., s. 316—322; Neufeld L. K otázkam premien a súčasného stavu veľkonočných tradicí v oblasti Stariny.— Ibid., s. 323—327. См. также статьи М. Мушинки, Л. Бузека, М. Тонцровой, Я. Поспешиловой, Х. Носковой и др.

<sup>30</sup> Froléc V. Výroční obyčeje a jejich životnost v českých zemích.— Ibid., s. 18—54

<sup>31</sup> Feglová V. Súčasné podoby obyčajov v kultúrnom systeme Slovenska.— Ibid., s. 55—60.

ювакии. Автор подчеркивает, что календарная обрядовая традиция — социальное явление; она сохраняет свое значение в культурной и общественной жизни. Меняется практика обычаем: на первое место выдвигается их праздничная, увеселительная сторона. Изменилось значение архаических форм: во многих случаях исчезает их церковное держание, появляются новые формы обычаем, соответствующие требованиям современного праздника.

В статье Б. Бенеша отражены результаты изучения календарных обычаем с точки зрения фольклористики. Исследуя игровую, театральную и развлекательную знаковость обычаем, автор применяет семиотический метод<sup>32</sup>. Большинство статей сборника содержит многочисленные карты и диаграммы. Таким образом, вводится в научный обзор огромный материал, который ждет дальнейшей разработки<sup>33</sup>.

Все статьи в рецензируемой серии снабжены ценными источниками и библиографическими комментариями, а также обстоятельными резюме на русском и немецком языках. Содержание статей доступно специалистам и широкому кругу зарубежных читателей, не владеющих чешским и словацким языками. Издание серии, выпускавшееся бренеским издательством «Блок», отличается отличным полиграфическим качеством и высокой культурой оформления. Все книги богато иллюстрированы и дополнены многочисленными фотографиями (прекрасные цветные фотографии украшают и суперблочки). Это поистине образцовое во всех отношениях издание укрепляет высокую научную репутацию чехословакских этнографов и фольклористов.

<sup>32</sup> Beneš B. Výroční zvyk jako hra, divadlo u zábava.— Ibid., s. 67—73.

<sup>33</sup> Издание серии продолжается. Когда настоящий обзор был подготовлен к печати, шел в свет очередной, девятый, том серии — сборник Свадебный обряд. Современное состояние и изменения. (Svatobní obřad. Současný stav a rámčepu/K vydaní přípravil Miroslav Brno 1983). Он заслуживает специальной рецензии.

## ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры)/Отв. ред. Арутюнов С. А. и Маркаров Э. С. Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1983.

Монография «Культура жизнеобеспечения и этнос», написанная большим авторским коллективом, в который входят этнографы и философы-культурологи, стала четким явлением в области изучения этнической культуры. Впервые, насколько мне известно, в отечественной науке предпринята попытка теоретически рассмотреть «культуру жизнеобеспечения» этноса в многообразии составляющих ее элементов и провести на базе теоретических культурологических концепций конкретное полевое исследование. Придерживаясь с самого начала принципа «многомерного» изучения социальных явлений в пространстве (расщепленном как зонально, так и регионально) и во времени, авторы соблюдают его последовательно на протяжении всей книги, что и принесло им желаемые результаты.

Разумеется, как всякий пример сложного научного поиска рецензируемая работа может оцениваться с разных точек зрения. С позиции этнографа остановлюсь здесь на двух ее аспектах: понятийно-методологическом, т. е. на вкладе в теоретический аппарат этнографической науки, и конкретно-дескриптивном, куда можно в целом отнести использованные авторами методы и практику сбора, анализа и последующей поэтической передачи читателям конкретного этнографического материала. Именно эти аспекты, на мой взгляд, в наибольшей степени характеризуют специфику подхода авторского коллектива, проведенного им исследования и самой монографии как его конечного результата.

Хорошо известно, что советская этнографическая наука переживает сейчас период активного расширения своего понятийно-методологического аппарата. Новые термины и концепции, теоретические конструкции и классификации, попытки сотрудничества этнографов с представителями самых разных смежных дисциплин — неотъемлемая черта нынешнего этапа ее развития. Такая ситуация творчески, несомненно, плодотворна, но лишь время может показать, какие из предложенных терминов и концепций войдут в широкую практику этнографических исследований, а какие окажутся «призраками на час» в истории науки. С этой точки зрения монография «Культура жизнеобеспечения и этнос» скорее выглядит щедрым научно-понятийным резервом, из которого со временем, видимо, будут отобраны наиболее удачные находки и решения.

Не последнюю роль при этом будет играть точность предлагаемых авторами понятий и терминов. Так, несомненно удачным кажется сам вынесенный в заглавие книги термин «культура жизнеобеспечения», представляющий дальнейшее развитие весьма

образного перевода английского слова «*subsistence*» (дословно «существование», «пропитание», «средство к существованию»), который в свое время предложил С. А. Атюнов. Очевидно, что «жизнеобеспечение» шире и понятийно богаче, чем «существование» и тем более «пропитание». Неудивительно, что на основе удачного термина естественно развилась своеобразная понятийная конструкция «культуры жизнеобеспечения», которая гораздо интересней осмысливания столь популярного в зарубежной антропологии термина «*subsistence*», под которым обычно понимаются формы хозяйственной деятельности, направленные на производство пищи.

Именно разработка понятия «культура жизнеобеспечений», введение его в научный оборот (до этого адекватного термина на русском языке просто не существовало) и его осмысление на конкретном этнографическом материале — одно из наиболее удачных, на мой взгляд, творческих решений в новой книге. Но если вернуться к вопросу о перспективности и точности терминов, то можно привести и другой пример: использование авторами в монографии понятий «система» и «подсистема». В наше время едва ли вызывают сомнение необходимость системного подхода в научных исследованиях (в том числе и этнографическом), перспективность системного анализа категорий «этнос», «ландшафт», «культура», «человеческая деятельность» и т. п. Признание необходимости системного подхода к изучаемому объекту или явления (или точнее — системного подхода к его изучению и описанию) не всегда сразу раскрывает механизм его функционирования, зачастую даже, напротив, маскирует его. Понятие «система» предполагает не только использование авторами в своем тексте весьма своеобразного метаязыка, например: «В число вторичных ЖС можно включить также... и ряд других подсистем, в народной культуре... опирающихся на КО, КП и ЖПК» (с. 55), но и определенную логическую конструкцию, выявление специфики внутренних и внешних связей, особый подход и методы конкретного описания.

В этих условиях широкое употребление уже достаточно стертых слов «система» и «подсистема» или рассмотрение всех элементов культуры как особых «систем» или иного таксономического ранга далеко не всегда приближает нас к познанию их сути. То, что порой бывает ярко видно в системах природных или экономических, все же не обязательно должно столь же отчетливо проявляться в системах гуманитарных — культурных, поведенческих, идеологических. Поэтому меня нисколько не удивил высказанный авторами в «Заключении» тезис о фактической ограниченности применения ими системного подхода, поскольку «различные сферы культуры жизнеобеспечения... в своих изменениях как во времени, так и в пространстве, хотя и зависят какой-то степени друг от друга, но степень этой зависимости относительно невелика и в значительной мере изменения эти определяются прежде всего соотношением факторов, действующих в других сопредельных сферах культуры» (с. 274).

Формулирование такого тезиса на основании большого эмпирического материала — важный вывод авторов, к которому они должны были прийти всей логикой своего научного анализа. От первых страниц книги, где они сначала предложили читателю сложную концепцию общего системного членения культуры и человеческой деятельности, до конкретных, весьма насыщенных глав с описанием поселений, жилища и памятников армянского крестьянства, данным на два хронологических среза: конец XIX — начало XX в. и 1970-е годы, и до «Заключения» с его итоговыми выводами об относительной независимости сложения и развития разных сфер жизнеобеспечения читатели могли вместе с авторами пройти их многотрудный творческий путь. Пройти, чтобы убедиться, что культура этноса система и многокомпонентна, и системный подход действительно является необходимым, хотя и не всегда достаточным условием ее научного анализа. Это достаточно еще предстоит найти: возможно, оно лежит в особой культурной символике (интерес к которой отчетливо проявляется в некоторых частях книги), или в важной роли внутри- и межэтнических информационных связей в современную эпоху или, наконец, как мне кажется, в особых законах эволюции различных культурных явлений под влиянием динамики их статуса и престижного значения в общих рамках этнической культуры. Поставленную же авторами цель рассмотреть и описать культуру жизнеобеспечения (как часть культуры в целом) в виде единой действующей системы по-видимому, следует считать сверхзадачей, которую невозможно было выполнить «с первой попытки», тем более на примере крупного этноса, взятого почти в вековом динамике.

Однако уже сама постановка и детальное формулирование столь своеобразной сверхзадачи — несомненный успех авторского коллектива. Но ведь авторы предлагают также разработанные и примененные ими на практике конкретные методы ее решения. С некоторыми из них можно, разумеется, спорить, что-то покритиковав за излишнюю порой усложненность или вычурность, что-то, наоборот, — за недостаточную глубину или слабое использование результатов и методов, успешно применяемых при описание других этнических культур. Но это — частные детали; в целом же читатель представлен пример развернутого конкретного описания основных элементов культуры жизнеобеспечения, мимо которого исследователям уже нельзя будет пройти в будущем при изучении поселений, жилища и особенно пищи в любой национальной культуре. Отрадно, что авторы, работая на конкретном региональном и этническом материале, смогли устоять от искушения пойти по пути «народоведческого дескриптивизма». Почти каждый самостоятельный раздел описательной части монографии завершается развернутой типологической классификацией; некоторые из них имеют важное теоретическое значение.

Конкретные выводы отдельных разделов второй части книги суммированы в Заключении (см. с. 271—276), где, сведенные воедино, они приобретают особый, общетеоретический смысл. Именно так преломляются заключительные построения авторов о проявлении в армянской культуре жизнеобеспечения своеобразных бинарных оп-

(горный — равнинный, периферийный — центральный, бедный — богатый, отдаленный — развитой и т. п.) и их четкой скоррелированности. Хотя в советской этнографии региональные и локальные особенности культурной традиции всегда были предметом повышенного внимания, они практически почти не анализировались под таким широким углом зрения. Поэтому для целого ряда оригинальных выводов книги (например, о механизмах проявления зональных и региональных особенностей в различных сферах культуры жизнеобеспечения или референтной роли одного локального варианта в развитии культуры в целом) в отечественной этнографии имеется пока крайне мало сопоставимых сравнительных материалов.

Можно лишь приветствовать, на мой взгляд, и особое внимание авторов к проблеме престижности, престижно-социального знака в национальной культуре (см. итоговые выводы на с. 272—273), которая также до сих пор не получила должного освещения на отечественном этнографическом материале. Первое же обращение к ней на конкретных данных армянской сельской культуры принесло авторам книги яркие, оригинальные результаты (см., в частности, вывод о престижности на общеармянском фоне центрального, равнинного, богатого варианта культуры Айрарата или тезис о появление престижно-знаковой нагрузки на различные элементы культуры жизнеобеспечения в современную эпоху и т. п.).

Однако и описательная часть работы не свободна от некоторых пробелов и недочетов. Так, широко раскрывая перед читателями теоретическую и общеметодологическую стороны поиска (временами, скажем, излишне щедро: с большими отступлениями, постоянным апплицированием к более ранним работам, развернутой дискуссией с концепциями и т. п., что особенно характерно для первой части книги), авторы нарушение скучны в характеристике методической стороны своего исследования. Фактически этому посвящены лишь три абзаца на с. 105 (и отдельные фразы на других страницах книги), из которых читатель только и может узнать, что весь огромный практический материал был собран в ходе анкетирования нескольких «наиболее пожилых и опытных информаторов» в каждом из 29 выбранных сел в трех районах Армении. К сожалению, авторы не сообщают, как была составлена анкета, на какой личной или литературной основе она опиралась, сколько и каких в ней было разделов и вопросов, по какому принципу отбирались информаторы и как проверялась степень их «животности». Не освещены также ни процедура отбора сел, где проводилось анкетирование, ни методика хронологической привязки сведений информаторов, которые, как указывает опыт, чаще могут помнить подробности конкретных ситуаций и событий, не бытовые детали в целом на «конец XIX — начало XX в.». Очень жаль, что совсем не описан в книге сам процесс полевого сбора информации (в котором участвовал достаточно широкий круг лиц) и ее последующей обработки. Это очень помогло бы читателям оценить, как удалось авторам собрать столь значительный объем информации в весьма скользкие сроки двух летних экспедиций (август-сентябрь 1976 г. и июль-август 1978 г.). Все это — частные, но весьма важные детали проведенного исследования. Только зная их, можно сравнивать полученные результаты и материалы с другими, им подобными, оценить достоинства и недостатки составленной авторами полевой программы; наконец, если необходимо, проверить достоверность полученных выводов.

Вызывает удивление и отсутствие в книге самого текста анкеты-программы (данного хотя бы в виде специального приложения). Разумеется, авторы вправе сами решить, публиковать ли им свой научный инструментарий, но существует устоявшаяся традиция, следование которой, несомненно, идет на пользу общему научному поиску. Авторы проделали огромную и чрезвычайно ценную работу по отбору, классификации и описание деталей культуры жизнеобеспечения. Этот уникальный опыт очень важен для проведения сравнительных кросс-культурных исследований. В книге впервые в отечественной этнографии дается специальный анализ трапез, режима питания (глава о пище вообще одна из самых оригинальных и по-настоящему удачных в книге), приводится развернутое описание пространственной структуры и символики отдельных частей поселения, хозяйственных построек и т. п. Высоко оценивая этот вклад в практику отечественных дескриптивно-этнографических изысканий, можно с уверенностью сказать, что он мог быть большим, если бы авторы шире познакомили читателя с конкретными деталями и практической стороной своего экспериментального поиска.

Можно высказать некоторые другие замечания по оформлению конкретного этнографического материала. В книге явно недостаточно разработаны ссылочный и способы аппарат, относительно скромна библиография, полностью отсутствуют фотографии и крайне скучны (за исключением планов и рисунков жилищ) в целом иллюстративные и картографические материалы. Для русскоязычного читателя был бы также очень полезен глоссарий использованных в тексте армянских терминов, которыми изобилуют отдельные части книги. Все эти частные, на первый взгляд, детали не только украсили бы работу, но и намного повысили бы ее ценность как самостоятельного этнографического источника.

Высказанные замечания не снижают в целом высокой оценки рецензируемой монографии. С полным правом можно сказать, что авторам удалось сделать новый шаг в методологии и практике конкретного этнографического исследования. Можно надеяться, что этот удачный опыт послужит прообразом для развертывания серии аналитических национально-культурных программ и проведения более общих кросс-культурных сопоставлений.

И наконец, в заключение последний вопрос: оправдало ли себя творческое сотрудничество этнографов и философов-культурологов? Разумеется, у самих авторов, их коллег — философов и этнографов на это могут быть разные точки зрения. На мой взгляд, несмотря на известную специфику языка и некоторую понятийную усложненность

ненность отдельных частей книги, она прежде всего является весьма ярким этнографическим сочинением, образцом высокого уровня этнографического творчества. В этом она далеко выходит за рамки «творческого эксперимента», обосновывающего возможность и необходимость более тесной исследовательской кооперации представителей циклического профиля и философии», как сами авторы, вероятно, с излишней скромностью определяют свою работу (с. 5). Вряд ли надо сейчас доказывать какую либо перспективность сотрудничества этнографии и философии на теоретическом уровне. Рецензируемая работа — яркое свидетельство тому, как союз с теоретической культурологией способен поднять на новый уровень конкретное этнографическое исследование.

И. И. Крупин

## НАРОДЫ СССР

Л. Н. Семенова. Очерки истории быта и культурной жизни России. Первая половина XVIII в. Л.: Наука, 1982.

Книга принадлежит перу историка, но посвящена теме, очень близкой этнографии и почти забытой историками,— тому, что когда-то называли «быт и нравы». Так звал в свое время работу, посвященную людям Киевской Руси, Б. А. Романов<sup>1</sup>, видновитель и едва ли не единственный предшественник автора рецензируемой работы. Это видно из всего содержания книги, а в обзоре литературы Б. А. Романову отведено почетное первое место.

Для своего исследования Л. Н. Семенова избрала переломный период, когда под влиянием преобразований первой четверти XVII в. быт и нравы русского общества претерпевали серьезные изменения. Поэтому анализ всех исследуемых вопросов сводится на противопоставлении: что было (в XVII в.) — что стало (в начале XVIII в.).

Книга названа «очерками»; это весьма точно определяет ее жанр. Проблематика «быта и культурной жизни России» соответствующего периода в книге не исчерпана и предъявляет такую претензию нельзя и к монографии, тем более к очеркам. Книга состоит из трех разделов, каждый из которых в достаточной степени самостоятелен и вместе они дают представление о важных сторонах жизни и быта той переходной эпохи.

Первый раздел, занимающий более половины всего текста (первые три главы посвящены семье, внутрисемейным отношениям, проблеме социализации детей. Тема второго раздела — общественные развлечения и досуг, третьего — народное потребление или, попросту говоря, пища. Это четкое тематическое деление, к сожалению, не нашло отражения в формальной структуре книги, ее оглавлении, хотя сам автор определил такое членение в предисловии (с. 10—11).

Семья. Демографическая проблематика не является предметом исследования автора. Лишь однажды в книге приведены извлечения из демографических и этнографических работ, касающиеся численности семьи (с. 84). Ничего не говорится также о структуре семьи. Интерес исследовательницы сосредоточен на реконструкции бытия, внутрисемейных взаимоотношений, системы ценностей. На основе небольшого количества имеющихся источников автору удалось описать формы заключения брака в том числе свадебную церемонию, начиная со сватовства и заключения брачного глашания и кончая собственно свадьбой и венчанием. Основные изменения в годы форм сводились здесь к ослаблению принудительности браков. Подробно изложены также имущественные отношения в семье (институт приданого и система наследования). Целый параграф отведен бракоразводным делам. Как ни редки и ни исключительны были в те времена разводы, но — любопытно — иностранцам казалось, что русских «развод очень обыкновенен» (с. 52). Большим новшеством петровских времен были браки с иноверцами — на этом вопросе автор останавливается специальностью. В книге подчеркнут принцип сословности, характерный для брачного законодательства общественного мнения тех лет. Для выяснения многих явлений использованы законодательные акты; сделано это с осторожностью: автор справедливо замечает, что «правительственные представления о том, как надлежало жить людям, сплошь и рядом расходились с реальной жизнью тех же самых людей» (с. 7). Поэтому везде, где возможно, Л. Н. Семенова приводит свидетельства о действительном положении. При анализе всех вопросов, связанных с семьей, в книге отдельно рассматриваются господствующие классы и крестьянство. Заслугой автора является главным образом изучение семьи именно господствующих классов, до сих пор не исследованной. Что касается крестьянской семьи, то многие стороны ее жизни освещаются в ряде этнографических работ, которыми Л. Н. Семенова и пользуется, например при характеристике имущественных отношений в крестьянской семье. Но работы этнографов (В. А. Аксандрова, Н. А. Миненко) посвящены семье у государственных крестьян, поэтому в рассказах, связанных, скажем, с ролью помещика в семейной жизни крестьян, и некоторые другие освещаются Л. Н. Семеновой впервые, на собственном материале.

Большое внимание удалено в рецензируемой работе взаимоотношениям между членами семьи. Сведения о положении жены рассеяны по всему разделу. Перед ч

<sup>1</sup> Романов Б. А. Люди и нравы древней Руси. Л., 1947.

лем возникает картина бесправия, принужденности, а затем постепенно, медленной мансипации женщины. В параграфе, носящем название «образ жены», анализируются бытавшие в то время образы-стереотипы «доброй» и «злой» жены (по литературным и лубочным произведениям).

Особенно подробно исследованы взаимоотношения между родителями и детьми — тому посвящена вся вторая глава. В эпохи более или менее стабильные посредством воспитания детей осуществляется межпоколенная трансмиссия культуры. В период же петровских реформ и следующие за ними годы коренная ломка быта и нравов привела к тому, что «отцы» и «дети» подчас представляли разные типы бытовой культуры. Это обострило отношения между поколениями, приводило к эманципации детей в рамках семьи. В книге подробно рассказывается также о состоянии образования в исследуемый период, но в духе всего исследования и здесь значительное внимание уделяется отношению общества к петровским преобразованиям в этой сфере. Взгляды того времени на воспитание Л. Н. Семенова характеризует на основе «Юности честного зерцала», сочинений Ф. Прокоповича, И. Т. Посошкова, В. Н. Татищева, А. Д. Кантемира.

Интересны страницы, где делается попытка проникнуть в эмоциональную атмосферу тогдашней семьи, охарактеризовать взаимоотношения между родителями и детьми, опираясь на скучное эпистолярное наследство XVII—XVIII вв. (с. 113—117). Не менее любопытны конкретные истории сватовства, брака и семейной жизни А. Болотова, П. Румянцева, А. Кантемира, Г. Державина (с. 74—79).

В раздел, посвященный семье, включен также параграф о переменах в одежде в петровское время; он стоит несколько особняком, но сам по себе интересен (с. 126—140).

*Общественные развлечения.* Глава начинается описанием народных развлечений, не претерпевших в XVIII в. больших изменений по сравнению с предшествующим столетием. Далее характеризуются ассамблеи — введенная Петром I новая форма досуга и общения. Несколько страниц уделено публичным празднествам, устраивавшимся в связи с крупными государственными событиями. Большая же часть главы отдана «всешутейшему собору» — «своебразной игре Петра в князь-cesаря и князь-папу». Такое соотношение частей вряд ли правомерно, однако оно объясняется не только состоянием источников, но и позицией автора, полемизирующего с теми исследователями, которые видят во «всешутейшем соборе» не более как «шуточную» затею, отразившую лишь грубые вкусы Петра<sup>2</sup>. Л. Н. Семенова же считает, что «всешутейший собор» сыграл большую роль в разрушении старых форм придворного уклада и введении бытовых новшеств.

*Народное потребление* — так определяет автор тему последнего раздела в предисловии (с. 11), таково и фактическое содержание его. Название же главы «Условия труда и жизни народа», как представляется, совершенно не соответствует тексту. На основе многочисленных свидетельств, собранных по крупицам (в этой части работы используются широко и архивные материалы), характеризуется пища народных масс. Мы узнаем о бюджетах и рационах крестьян, рабочих, среднего городского люда, солдат; отдельно говорится о напитках. Посты характеризуются как «регуляторы потребления» (с. 232). В особом параграфе автор рассматривает голодные годы, которые тогда не были редкостью, а повторялись довольно часто. В связи с этим затронут вопрос о благотворительности. Этот параграф охватывает самый широкий круг явлений — от правительственные мероприятий, преследовавших государственные цели, до народной благотворительности (нужно приветствовать серьезное внимание автора к последней теме). Маленький параграф в составе указанной главы, посвященный потреблению господствующих классов, способствует созданию более полного представления о народном потреблении.

Как сказано в предисловии, «основная цель предпринятого исследования — собрание воедино источников, позволяющих составить живое и конкретное представление о людях XVIII в., об их быте, семейных взаимоотношениях, развлечениях, идеалах» (см. 6). При этом автор стремился «приблизить изложение к жанру популярных исследований с тем, чтобы донести до читателя неповторимый колорит той отдаленной эпохи» (с. 11). С поставленными задачами Л. Н. Семенова, безусловно, справилась. Получилась книга, интересная и для историков, и для этнографов, и для любителей истории.

Н. В. Юхнева

<sup>2</sup> См.: Павленко Н. И., Петр Первый. М., 1975.

В. Л. Биглава. Современная сельская семья у абхазов. Тбилиси: Мецниереба, 1983. 110 с.

Абхазы — один из тех кавказских народов, в семейном быту которых до недавнего времени сохранялось много своеобразных, в значительной части архаичных традиций. Поэтому понятно, что староабхазская семья тщательно исследовалась (работы Ш. Д. Инал-ипа и др.). Этого нельзя сказать о современной абхазской семье, которая изучена лишь лакунарно или на уровне обобщения данных по одному селению. Тем заметнее появление первого монографического исследования современной сельской семьи у абхазов — рецензируемой книги В. Л. Биглава.

в четырех главах книги, а также во введении и заключении поднят самый широкий круг вопросов, связанных с этнографической характеристикой абхазской сельской семьи сегодня: ее экономикой, структурой, обрядностью и духовной жизнью. Автор, таким образом, исследует как саму семью, так и ее быт, причем, как показывает характеристика источников работы во введении, исследует главным образом на основе оригинальных полевых материалов с привлечением архивных и литературных данных. Полевая информация очень представительна: автором обследовано более 5200 семей, в том числе свыше 2300 в горной, свыше 1600 в предгорной и свыше 1200 в приморской зоне Абхазии. Соответственно в достаточной мере репрезентативны статистические данные, полученные путем интервьюирования, а также и другие широко используемые в работе количественные показатели, извлеченные из поэзийственных книг сельсоветов и архивов загос.

Первая глава «Экономическая основа семьи» состоит из двух разделов, посвященных бюджету и жилищно-бытовым условиям семьи. Эта глава, таким образом, оказывается даже несколько шире своего заглавия. В первом разделе показано, что у абхазов, как и у других народов нашей страны, в результате социалистического преустройства сельского хозяйства наблюдается значительный рост семейных доходов, связанный прежде всего с ростом доходов от общественного производства и увеличивающийся, несмотря на известное сужение личного подсобного хозяйства семьи. Этот рост доходов в корне изменил материальный быт семьи, позволив усовершенствовать и благоустроить поселения и жилища, модернизировать применительно к современным, близким к городским требованиям интерьер, одежду и ассортимент пищи. Вместе с тем в материальном быту семьи, особенно в пище (хотя и не только в ней), сохранилось много национальных традиций. Национальная абхазская пища удерживается, можно сказать, почти полностью и обогатилась лишь такими европейскими пищевыми продуктами, как сахар, масло, макаронные изделия. Заметим, что В. Л. Бигвава не просто перечисляет абхазские блюда, а пользуется их очень стройной и продуманной классификацией. Национальная одежда, как и повсюду на Кавказе, в основном ушла из быта, но живы некоторые ее элементы в современном костюме абхазов. Положение жилища в этом отношении промежуточное между пищей и одеждой: нынешние представления о комфорте оставляют немного места традиционной сельской архитектуре, но и последняя дорога абхазам. В результате возникли некоторые палиативные формы. В последнее время в Абжуйской Абхазии (в основном современный Очамчирский район) стали также строить рядом с жилым домом плетеную из рододендрона кухню староабхазского типа — апацху: «... она служит символом уважения к национальной культуре и соблюдения священного закона гостеприимства, запрещающего даже закрывать ее двери» (с. 25).

Во второй главе — «Структура и внутренняя организация семьи» обстоятельно рассмотрены, во-первых, типы, или формы, и состав семьи и, во-вторых, внутрисемейные отношения. Те же, что и у других народов СССР, экономические, демографические и социально-культурные процессы повели к нуклеаризации абхазской семьи, хотя еще в значительной степени живы традиции таких малых семей, в состав которых входит также кто-нибудь из родственников мужа, и в какой-то степени даже больших семей. На основе данных поэзийственных книг автор характеризует средний размер семей и их распределение по числу человек и поколений, дифференцируя эти показатели по географическим зонам Абхазии. Распределение семей по родственному составу дано не через самостоятельные показатели, а через показатели, «перекрытые» показателями поколенного состава. Жаль, что вследствие такой экономии места читатель лишается возможности получить точное представление о соотношении типов, или форм, семьи.

Это представление трудно получить и по другой причине, в которой следует видеть не вину, а беду автора: еще нет сколько-нибудь общепринятой терминологии, касающейся типов семьи. Один и тот же тип семьи разные авторы называют большой, расширенной, сложной или неразделенной; в то же время говорят о малой несложной и малой сложной семьях и т. п. Критерии выделения больших и малых семей также не общеприняты. Скажем, семью из родителей и их женатого сына с маленькими детьми относят и к числу больших (целых две супружеских пары!), и к числу сложных малых (всего две супружеских пары и к тому же вертикальной конфигурации!) семей. В результате возникает положение, при котором автору рецензируемой книги приходится считать позднюю большую семью у абхазов «последней стадией большой семьи или начальной формой малой семьи» (с. 38). Но ведь это «или» чрезвычайно важно: без того, чтобы от него избавиться, невозможны никакие точные показатели соотношения типов семьи. Весь этот вопрос представляется настолько существенным, что впору посвятить ему особое совещание этнографов и социологов-«семьеведов» с публикацией результатов на страницах «Советской этнографии».

Современные экономические и социально-культурные процессы повели также к демократизации абхазской сельской семьи. В. Л. Бигвава хорошо показывает, как уходит в прошлое патриархальный дух взаимоотношений между членами семьи, расшатываются обычай избегания, сложились или складываются нормы семейного обожежития, характерные для нашего времени. Хорошо освещена также сложная ситуация с определением главенства в семьях с различным поколенным составом, в частности несоппадение в ряде случаев формального и фактического главенства. Можно пожалеть, что автор не рассмотрел так же обстоятельно экономические (имущественные) отношения в современной семье.

В третьей главе — «Семейные обычаи и обряды» исследуются традиции абхазов, связанные со вступлением в брак, рождением и воспитанием детей, а также новые семейные праздники. Здесь больше всего места удалено центральному звену обрядов

жизненного цикла — брачно-свадебному. Автор впервые в этнографическом ахазоведении показал изменение среднего брачного возраста абхазов, использовав для датировочного времени церковные записи, а для советского — записи актов гражданского состояния. Приведены средневзвешенные величины возрастов женихов и невест из 1890—1900 (30 и 23), 1935—1940 (28 и 21) и 1970—1975 (31 и 25 лет) гг. Эти показатели подтверждают давние этнографические свидетельства о сравнительно поздних браках у абхазов, равно как вполне понятное снижение среднего брачного возраста после коллективизации сельского хозяйства (изживание брачных платежей и т. п.). Ноют значительное повышение этого возраста к 1970-м годам трудно объяснимо, а автору никак не истолковывается. По-видимому, возможны два объяснения этого факта: 1 — резкое повышение свадебных расходов в последнее время, что всегда отражается на преобладающем, а следовательно, и на среднем брачном возрасте; 2 — учащение вторичных браков, так как средневзвешенные величины, как известно, отражают не только первые браки.

Далее рассматриваются формы заключения брака, куда автор относит также и условия этого заключения, т. е. брачные запреты и брачный выбор. Что касается самих форм заключения брака, то В. Л. Биглава совершенно правильно различает две основные — браки поговору и браки похищением, выделяя среди последних настолько похищения и похищения с согласия девушки. Как представляется, третья форма похищения (фиктивное похищение, или брак уходом), очевидно, в Абхазии распространения не получила. Обстоятельно и четко характеризуется весь свадебный цикл с его изменениями за годы Советской власти. В целом современная абхазская сельская свадьба может быть отнесена к категории тех обрядовых циклов, которые в последние годы стали называть парадиативными, смешанными или полутрадиционными. Вместе с тем, как подчеркивает автор, в ней сохраняются или развиваются некоторые отрицательные черты: нередки случаи несвоевременных регистраций брака, мало торжественных бракосочетаний, растут «престижные» и даже откровенно меркантильные (пользуясь языком общей этнографии, их можно назвать потлачевидными) свадебные затраты.

В следующем разделе главы короче, но также четко характеризуются обычай и борьбы детского цикла. Здесь, пожалуй, еще в большей степени, чем в брачно-свадебном цикле, изжиты или изживаются черты староабхазской архаики и в комплексе полутрадиционной обрядности заметнее инновации, возникшие в условиях советской действительности. В третьем разделе главы впервые в литературе предпринята попытка рассмотреть новые семейные праздники абхазов. Частично этот раздел перекликается с предыдущим, так как автор включил в него наряду с совершенно новыми празднествами (советскими, революционными, днями рождения, окончания школы и т. п.) модификации празднования традиционных торжественных событий жизненного, в особенности детского, цикла. Но зачастую те и другие семейные праздники и в самом деле нелегко дифференцировать и отнести их к детским или другим семейным. Беспорно, заслуживает упрека другое: в главе совсем не рассмотрены погребально-поминальные обычай и обряды. Этот пробел вызывает сожаление особенно потому, что соответствующая обрядность абхазов — одна из наиболее самобытных и ярких на Кавказе и даже малейшие изменения в ней в советское время представляют большой интерес.

Последняя, четвертая глава посвящена духовной жизни семьи. В ней на основе данных официальной статистики и походоястивенных книг сельсоветов характеризуются рост народного образования, его нынешний уровень и приобщение абхазской семьи к современной профессиональной духовной культуре (пресса, периодика, радиовещание, телевидение, сеть культурно-просветительных учреждений, культмассовая работа). Все приведенные данные очень выразительны и, несомненно, необходимы для цельной характеристики современного быта сельской семьи, необходимы, но, как представляется, все же недостаточны. В этнографическом исследовании хотелось бы видеть также и специфически этнические аспекты духовной жизни, ориентаций и т. п. В частности, можно было бы показать, в какой степени современная абхазская сельская семья ориентирована на народно-фольклорную, а в какой — на профессиональную духовную культуру и как соотносятся ее ориентации на духовную культуру, национальную и международную. Это очень важно потому, что, как показано в ряде исследований, этническая специфика народов нашей страны все больше концентрируется в сфере духовной культуры и изучение этнических ценностных ориентаций приобретает первостепенное значение.

В заключении привлекают внимание содержащиеся в нем прогностические моменты, касающиеся изживания остатков негативных традиций и особенно сочетания новых, социалистических черт семейного быта с его лучшими национальными формами.

В целом рецензируемую книгу, несмотря на отдельные пробелы (а также очень высокое качество издательской подготовки), следует признать удачной и полезной.

Я. С. Смирнова

Рецензируемая книга посвящена коренным социалистическим преобразованиям экономике, культуре и быте дунган — одного из народов Киргизской и Казахской ССР. Ее автор Л. Т. Шинло — дунганская, неутомимая и одаренная исследовательская культура своего народа, опубликовавшая ряд работ по этнографии дунган, в том числе монографию<sup>1</sup>.

Хотя истории и культуре дунган Киргизии и Казахстана уже посвящены работы советских<sup>2</sup> и зарубежных<sup>3</sup> ученых, книга Л. Т. Шинло, несомненно, займет среди них заметное и достойное место. Рецензируемая монография основана в первую очередь на многолетних полевых материалах автора, привлечены также малоизвестные данные из дореволюционной и советской периодики. Вызывают сожаление, что при написании работы автор не полностью использовал работы, вышедшие из печати за последние годы. Так, не упоминается книга «Дунганская народная сказка и предания» созданная в результате плодотворного сотрудничества фрунзенских и московских ученых<sup>4</sup>.

Содержание работы Л. Т. Шинло несколько шире, чем можно предположить ее названия. На страницах работы отражены вопросы этногенеза дунган и их истории в первые десятилетия после переселения в пределы России. Анализируемый автором историко-этнографический материал о советских дунганах свидетельствует, что значительные разные различия между общинно-земельными группами дунган постепенно исчезают, общесоветские черты и традиции нарастают, происходит интернационализация их материальной и духовной культуры. Это, пожалуй, основная мысль книги, подтверждаемая материалами, исследуемыми Л. Т. Шинло.

В первой главе рассматриваются хозяйствственные занятия дунган в прошлом и настоящем, их борьба за осуществление Ленинского кооперативного плана, колхозное строительство в послевоенные годы и сегодня.

Во второй главе столь же обстоятельно исследуются такие аспекты материальной и духовной культуры дунганского народа, как селения, жилище, пища и народное изобразительное искусство.

Прогрессивные изменения в планировке и внешнем облике селений, их общественных и хозяйственных центров, усадеб и жилых домов автор иллюстрирует на примерах архитектурно-планировочных структур дунганских селений Александровка, Ирды Джапак-Тюбе, Каракунуз и др. В заслугу автору следует поставить выделение четырех типов жилищ: 1) чисто традиционные каркасные постройки конца XIX — начала XX в.; 2) постройки, часть деталей которых заимствована у русских переселенцев; 3) жилище улучшенного типа 1930-х годов; 4) дома, построенные после Великой Отечественной войны. Как в планировке усадьбы, так и в применении новых строительных материалов и технике строительства у дунган заметно влияние городской культуры, а также коренного местного населения. В интерьере и внутреннем убранстве ощущается влияние русских и киргизских традиций, а на юге республики — также узбеков.

Достаточно подробно рассматривает автор дунганскую одежду. Полностью испеченный мужской национальный костюм, о котором помнят лишь пожилые дунгане.

Исследуя одежду дунганок пожилого возраста, Л. Т. Шинло выделила три группы (точнее локальных комплексов): первая — традиционная одежда, в значительной мере сохранившаяся в селениях Хунчи (Кантский р-н Киргизской ССР) и Шорбе (Курдайский р-н Казахской ССР); вторая — комбинированная одежда (включавшая как традиционные, так и новые элементы) с. Александровка (Московский Киргизской ССР); третья — одежда пожилых дунганок на юге Киргизии, воспринятая у узбеков.

Несколько страниц второй главы посвящены традициям и инновациям в быту дунган.

Большой интерес представляет детальное рассмотрение на страницах рецензируемого труда народного изобразительного искусства дунган — вышивки, украшающие предметы одежды, домашнего обихода и убранства, аппликации, резьбы по дереву, ювелирного дела. Повышение культурного уровня и изменение эстетических вку-

<sup>1</sup> Шинло Л. Т. Культура и быт советских дунган. Фрунзе: Илим, 1965. 90 с.

<sup>2</sup> См. например: Шахматов В., Юсупов Х. Дунганская сказка. Алма-Ата, 1965; Юсупов Х. Переселение дунган на территорию Киргизии и Казахстана. Фрунзе, 1970; Стратанович Г. Г. Дунгане. — В кн.: Народы Средней Азии и Казахстана /Под ред. Т. Ставицкого С. П. и др. Т. 2. М.: Наука, 1963, с. 527—563; Очерки истории советских дунган. Фрунзе, 1967; Сушанло М. Дунгане. Фрунзе: Илим, 1971; Крюков М. В., Решетов А. И. Поездка к дунганам. — В кн.: Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. М.: Наука, 1971, с. 173—177 и др.

<sup>3</sup> Rimsky-Korsakoff-Dyer S. Soviet Dungan Kolkhozes in the Kirghiz SSR and Kazakhstan SSR. Oriental Monograph Series № 25. Faculty of Asian Studies in association with Australian National University Press, Canberra, 1979; etc.

<sup>4</sup> Дунганская народная сказка и предания /Пер. с дунган. Сост. Хасанова М. Юсупова И. Отв. ред. Рифтин Б. Л. Запись текстов Б. Рифтина и И. Юсупова. Предисл. и примеч. Рифтина Б. и Хасанова М. Анализ сюжетов дунгансских сказок Рифтин Б. М.: Наука, 1977. 572 с.

<sup>5</sup> Подробнее см. рец. А. М. Решетова на эту книгу (Народы Азии и Африки, № 6, с. 202—206).

дунган отразились и на традиционном дунганском орнаменте, который распространялся на новые области: текстильное и фарфоровое производство, ювелирное дело.

Третья глава работы Л. Т. Шинло посвящена семейному быту дунган, современной социалистической семье, свадебной обрядности и традиции, воспитанию детей<sup>6</sup>.

Три последние главы рецензируемой работы, являясь наименьшими по объему, тем не менее успешно показывают огромные достижения дунганского народа в области образования, здравоохранения и общественной жизни, множеством нитей связывающие дунган со всей динамичной советской действительностью.

Книга Л. Т. Шинло не лишена некоторых недостатков. Недостаточно освещены социалистические преобразования в хозяйстве, культуре и быте дунган в послевоенный период. Следует отметить, что автор доводит свое исследование только до начала 1970-х годов; работы советских ученых последнего десятилетия, в которых освещается современный этап этнокультурного развития дунган, не рассматриваются<sup>7</sup>.

Затрудняет работу с книгой отсутствие глоссария и библиографии.

В целом же рецензируемый труд, снабженный обширным и оригинальным иллюстративным материалом, вносит заметный вклад в советское дунгановедение.

В. Я. Галицкий, А. А. Свиридов

<sup>6</sup> Эти вопросы недавно стали предметом специального исследования. См.: Сушанло М. Семья и семейный быт дунган. Фрунзе: Илим, 1979.

<sup>7</sup> См. например: Решетов А. М. О соотношении традиционной и современной культуры дунган.— В кн.: Новое в этнографических и антропологических исследованиях. Итоги полевых исследований Института этнографии в 1972 г. Ч. 1. М.: Наука, 1974, с. 116—120; его же. Этноконсолидационные процессы в Советской Средней Азии и Казахстане.— В кн.: Этнографические аспекты изучения современности. Л.: Наука, 1980, с. 74—84; Решетов А. М., Седловская А. Н. Влияние межэтнических контактов на антропологию дунган.— В кн.: Ономастика Средней Азии. М.: Наука, 1978, с. 162—164.

Русские народные сказки Пудожского края/Сост. А. П. Разумова, Т. И. Сенькина. Петрозаводск: Карелия, 1982, 363 с.

Сказка Пудожского края, одного из богатейших русских фольклорных районов Карелии, оставалась до последнего времени неизданной и почти неизвестной. После открытий Н. П. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга в 60—70-х годах прошлого века за Пудожьем, как и соседним Заонежьем, прочно утвердилась слава одного из основных очагов былинного творчества. Собирание былевой поэзии определило работу ряда последующих экспедиций; на ней сосредоточилось основное внимание ученых.

Пудожская сказка долго не собиралась. Известно всего пять дореволюционных записей ее, сделанных разными собирателями и включенных в сборник «Русские сказки в Карелии»<sup>1</sup>. Систематическое собирание и изучение пудожской сказки началось только в 30-е годы нашего века. Наиболее интенсивно запись ее велась в 1960—1970-е годы прежде всего сотрудниками сектора фольклора и этнографии Института языка, литературы и истории (в дальнейшем — ИЯЛИ) Карельского филиала АН СССР, а также кафедрой фольклора МГУ, студенческими экспедициями Карельского педагогического института и Петрозаводского университета. Однако публикации сказок были единичными. Самая представительная из них — 16 текстов (записи 1930—1940-х годов), вошедших в сборник «Перстенек — двенадцать ставешков»<sup>2</sup>. В 1950-е годы над сборником сказок Пудожского района работала сотрудница ИЯЛИ А. В. Белованова, но работа эта не была завершена. Основная масса текстов по-прежнему оставалась достоянием архивов, главным образом одного из богатейших фольклорных хранилищ страны — Архива Карельского филиала АН СССР.

И вот теперь открытие пудожской сказки состоялось. Создатели рецензируемого сборника — научные сотрудники ИЯЛИ Карельского филиала АН СССР А. П. Разумова и Т. И. Сенькина. Научное редактирование его осуществлено ныне уже ушедшей из жизни Э. В. Померанцевой.

Имя А. П. Разумовой хорошо известно нашей фольклористике. В последнее десятилетие вышла в свет подготовленная ею (в соавторстве с Т. А. Кошки, А. А. Митрофановой и Т. И. Сенькиной), своеобразная фольклорная трилогия по Карельскому Поморью, широко и разнопланово представившая устно-поэтическую традицию этого региона: «Русские народные песни Карельского Поморья» (1971 г.), «Русские народные сказки Карельского Поморья» (1974 г.), «Русская свадьба Карельского Поморья» (1980 г.). Все три издания были одобрены специалистами, но особенно высокой оценки удостоен сборник поморских сказок, отвечающий, по словам Э. В. Померанцевой, «высоким требованиям современной науки к публикациям подлинного фольклора» и представляющий собой «комплексное фольклористическое исследование»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Русские сказки в Карелии (Старые записи)/Подгот. текстов, статья и коммент. Азадовского М. К. Петрозаводск: Госиздат КФ ССР, 1947.

<sup>2</sup> Перстенек — двенадцать ставешков. Избранные русские сказки Карелии/Сост., вступ. статья и коммент. Чистова К. Петрозаводск: Госиздат КАССР, 1958.

<sup>3</sup> См. рец.: Померанцева Э. В. Русские народные сказки Карельского Поморья.— Сов. этнография, 1976, № 6, с. 155.

Таким комплексным научным исследованием можно без преувеличения назвать и сборник «Русские народные сказки Пудожского края». Это уже третья книга начатой издательством «Карелия» серии «Памятники фольклора Карелии», важность и целесообразность которой для этой республики — сокровищницы устно-поэтического творчества — и всей отечественной науки не подлежат сомнению.

Сборник пудожских сказок включает всего 50 текстов, а отражает результаты 35 фольклорных экспедиций, записавших более 800 текстов от 156 исполнителей. Научный аппарат сборника (7 печ. л.) содержит обстоятельный примечания к каждой из опубликованных сказок, опись коллекции Архива Карельского филиала АН СССР (все 800 текстов ее тщательно прокомментированы и сюжетно определены), указатель сюжетов<sup>4</sup>, список сказочников, словарь местных слов, «Введение» и статью «О сказочной традиции Пудожского края».

Реценziруемый сборник — фундаментальное научное издание, позволяющее в полной мере представить сказочную традицию края 1930—1970-х годов. Сопоставление сюжетного состава сказок Пудожья и других северно-русских районов позволило составителям сделать вывод, что по числу сюжетов, известных общерусской сказочной традиции, Пудожский район превзошел некоторые другие северо-русские районы (с. 8). В репертуаре пудожских сказочников выявлено более 300 сюжетов. Наряду с широко популярными общерусскими и северно-русскими сюжетами, разнообразно варьируемыми и многократно зафиксированными в Пудожье, здесь есть и такие, которые в пудожском собрании Архива Карельского филиала АН СССР представлены в единственной записи («Бычок-спаситель» — СУС 314, «Муж-осел» — СУС 430, «Ворон-помощник» — СУС 553). Встречаются и сюжеты, вообще редкие в русском сказочном репертуаре («Солнце, Ветер и Месяц» — СУС 552 В, «Мстительный святой» — СУС 846=АА). А сказка на сюжет «Бычок-смоляной бочок» — СУС 159 (помещена в сборнике под № 4) была известна до сих пор лишь в одной записи и даже не зарегистрирована в сборнике А. Н. Афанасьева.

Довольно разнообразны и широко популярны в Пудожском крае сказки о животных, среди которых есть сюжеты, записанные в большом числе вариантов: «Пение волка» — СУС 163 (27 вариантов), «Звери в санях у лисы» — СУС 158 (17 вариантов). Некоторые сказки о животных бытуют в устоявшихся контаминациях: СУС 170+158, 61 В+163. Имеются записи с очень редкими контаминациями сюжетов, например опубликованная под № 30 сказка «Лиса-нянька», соединяющая сюжеты СУС 258=20 А+21+60. Сказка «Про мужика да бабицу» (№ 42) — единственная контаминация сюжетов СУС 1+248 А=АА 56, ни в одном из известных вариантов не зарегистрированная.

Среди фольклористов-собирателей сложилось мнение, что главным районом бытования волшебных и особенно «долгих» волшебных сказок является Поморье, в том числе Карельское. И вот с выходом пудожского сборника неожиданно обнаруживается: в Пудожье процент волшебных сказок выше, чем в других северных районах. По подсчетам составителей сборника, на их долю здесь приходится 2/3 общего числа записанных сказок. Некоторые из них занимают 14—15 страниц текста. Это прежде всего «Бур-хребер», «Про жену Светлану», записанные от М. О. Дмитриева; «Страх-богатырь», «Иван-царевич и Кошкой бессмертный» — от Ф. Ф. Кабренова. Они образуют сплав нескольких сюжетов (СУС 303+300 А+АА 300 В+519+300<sub>1</sub>+АА А или СУС 402+400<sub>1</sub>=АА 400 А+518+302<sub>1</sub>), создающих сложную структуру.

Отличительная особенность сборника в том, что в нем широко представлено творчество мастеров-сказочников с большим и разнообразным репертуаром. Так, от Ф. Ф. Кабренова из Пудожа записаны 44 сказки (в основном в 1940—1950-е годы). Среди сказок Кабренова все разновидности жанра, но предпочтение он отдает волшебным сказкам. Характерная черта творческой манеры Кабренова — монументальность сказок, которые он создает, неукоснительно соблюдая законы сказочной обрядности.

Другая замечательная сказочница — И. П. Савинкова из дер. Семеново. От нее записано 43 сказки, причем среди них есть редкие варианты и единственные, не зафиксированные нигде контаминации сюжетов и отдельных мотивов. Особенности исполнительской манеры Савинковой — использование почти во всех сказках раешного стиха, в форме которого выдержаны не только многие инициальные, финальные и медиальные традиционные формулы, но и элементы повествования, что придает сказке юмористическую, а подчас и сатирическую окраску.

Имя А. М. Пацковой из той же, что и Савинкова, дер. Семеново уже известно в нашей фольклористике. Талантливая вопленица (9 ее плачей помещены в сборнике «Русские плачи Карелии»<sup>5</sup>) и исполнительница былин (16 текстов — в сборнике «Былины Пудожского края»<sup>6</sup>), А. М. Пацкова — носитель разноязычного фольклора, в том числе и сказочной традиции. Ее сказки, как правило, своеобразные трактовки традиционных сюжетов, в которых очень сильно проявляется влияние былинной поэтики. Это обнаруживается прежде всего в использовании былинного размера и отдельных былинных «типических» мест (сказка «Водяник и лесовик»). В свою очередь исследо-

<sup>4</sup> Номера и названия сюжетов даны по «Справочному указателю сюжетов. Восточно-славянская сказка»/Сост. Бараг Л. Г., Березовский И. П., Кабашников К. П., Новиков Н. В. Отв. ред. Чистов К. В. Л.: Наука, 1979 (в дальнейшем — СУС).

<sup>5</sup> Русские плачи Карелии/Подгот. текстов и примеч. Михайлова М. М.; Статьи Г. С. Виноградова и М. М. Михайлова. Под ред. Азадовского М. К. Петрозаводск: Госиздат КФ ССР, 1940.

<sup>6</sup> Былины Пудожского края/Подгот. текстов, статья и примеч. Париловой Г. Н. и Соймонова А. Д. Предисл. и ред. Астаховой А. М. Петрозаводск: Госиздат КФ ССР, 1941.

атели былины Пашковой отмечали насыщенность ее текстов сказочной фантастикой. Заслуживают внимания свидетельства сказительницы о том, что она усваивала былины и сказки и от коробейников. Можно предположить, что общением с ними объясняется стремление Пашковой к ритмизации речи. От коробейников усвоила она интересную версию с местными названиями рек и озер очень распространенного сюжета «Об ерше».

Еще одна яркая фигура среди мастеров-сказочников — уже упоминавшийся М. О. Дмитриев из дер. Авдеево, знаток долгой волшебной сказки, хранитель семейной поэтической традиции. Свое исполнительское искусство он унаследовал от отца, О. И. Дмитриева, от которого усвоил почти все известные тому сказки. Чрезвычайно существенно, что «открыт» он был лишь в середине 1970-х годов (незадолго до смерти), когда многое уже могло быть забыто. Тем более удивительна сюжетно-композиционная завершенность и стройность, эпичность стиля, изобилующего формульными, рифмованными оборотами дошедших до нас 20 сказок Дмитриева. В связи с этим уместно напомнить, что 500 текстов (из 800 хранящихся в Архиве Карельского филиала АН СССР) записаны в 60—70-е годы, т. е. в период явного и повсеместного угасания почти всех фольклорных жанров. Остается лишь предполагать, насколько интенсивно жила здесь сказка во времена ее естественного бытования, и сожалеть, что так поздно состоялась встреча собирателей с ее носителями.

Вместе с тем в новом сборнике проявились общие закономерности и тенденции, характеризующие современные процессы сказкотворчества: угасание, деградация традиции, разрушение эпического стиля, проникновение в него современной и не органичной для него лексики, чрезмерное, разрушающее фантастику бытования.

Рассматриваемый сборник представляет пудожскую сказку и как достояние мастеров, и как «массовое явление», общее достояние: в списке сказочников значится более 150 человек. Именно это позволяет создать всестороннюю картину данной локальной традиции. Благодаря многим «рядовым» исполнителям можно говорить об особенностях бытования пудожской сказки о животных, которая полностью перешла в детскую аудиторию и обнаруживает тенденцию к сохранению «твердого», отлитого в устойчивую форму текста со стиховыми припевками и хорошо разработанными диалогами. Сюжетно разнообразны записанные от разных исполнителей новеллистические сказки сборника; среди них много антиповских и других сказок с острой социальной направленностью.

Как всякий региональный сборник, «Русские народные сказки Пудожского края» имеют свои определенные локальные особенности. О некоторых уже шла речь. Одна из наиболее существенных — связь с былинной традицией. Взаимовлияние, взаимопроникновение двух эпических традиций — сказочной и былинной — наблюдаются у многих исполнителей.

С выходом «Русских народных сказок Пудожского края» стало известно еще одно чрезвычайно важное и недостающее звено северно-русской сказочной традиции, составляющее неотъемлемую часть общерусского сказочного богатства и устно-поэтического наследия в целом.

C. M. Лойтер

## НОВОЕ В ИЗУЧЕНИИ КАРЕЛЬСКИХ НАРОДНЫХ ЗАГАДОК

В последнее десятилетие советские фольклористы уделяют пристальное внимание изучению народных загадок. На материале загадок народов нашей страны появляются монографии, сборники, защищаются диссертации. Собирается большой и добротный материал для сравнительного изучения этого жанра. Важно, что сборники публикуются на национальном и русском языках, что делает их доступными широкому кругу исследователей. В этом русле интереса к народной загадке очень успешно работает Н. А. Лавонен. В 1977 г. она опубликовала монографию «Карельская народная загадка» (Л.: Наука, 1977. 134 с.), а затем в серии «Памятники фольклора Карелии» — сборник «Карельские народные загадки» (Петрозаводск: Карелия, 1982. 144 с.). Обе книги изданы под грифом Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР.

Сборник «Карельские народные загадки» — первый научный свод народных загадок карел, которые публикуются на карельском и русском языках. Перевод дословный. Н. А. Лавонен не стремится подыскать для перевода близкую по смыслу русскую загадку, что важно для сравнительного изучения карельских и русских загадок.

В кратком предисловии к сборнику освещается современное состояние и особенности карельских народных загадок, раскрывается представление о «хозяйке загадок», рассказывается о традиционном времени загадывания, дается характеристика художественного своеобразия загадок. Большое внимание уделено здесь раскрытию принципов отбора материала и организации его. В сборник, составленный на основе публикаций текстов, осуществленных в СССР и в Финляндии, включены и материалы архива Карельского филиала АН СССР, Фонотеки Института языка, литературы и истории КФ АН СССР, копии материалов Финского литературного общества и «Словаря карельского языка». Внимательно и подробно характеризуется в предисловии принцип отбора материала в сборник, ибо, несмотря на то что это свод карельских загадок, отбор все же необходимо было проводить. К чести составителя и издательства следует отметить, что они нашли возможным включить в сборник и двусмысленные загадки, что делается не так часто даже в научных изданиях и ведет к известному

приукрашиванию, искажению материала. Возражение может вызвать отказ от публикации загадок калининских карел из-за их малочисленности и как результат этого — невозможность составить «ясную картину репертуара данного района». Так как материал систематизирован в сборнике по региональному принципу, довод этот можно принять, хотя здесь усматривается и отход от принципа свода. Составителю следовало бы изыскать возможность представить в сборнике и загадки калининских карел. Из финляндских архивных материалов «приводятся и указываются в примечаниях только загадки, неизвестные по ранее вышедшим публикациям и отсутствующие в коллекциях» (с. 7) архива Института языка, литературы и истории. Это опять отступление от принципа свода к антологии. В примечаниях следовало указать все доступные составителю материалы, тем более что часть финских материалов вошла в сборник.

В предисловии освещается также вопрос о состоянии жанра и принципы перевода карельских загадок на русский язык. В заметке «От редактора», следующей за «Предисловием», обосновываются текстологические принципы подачи материала.

За «Предисловием» и заметкой «От редактора» следует публикация самих загадок. Они разбиты на два больших раздела: северно-карельские и южно- и среднекарельские. Целесообразность такого деления обоснована в «Предисловии». Нумерация в разделах сквозная, что значительно облегчает пользование вспомогательным аппаратом. Внутри этих двух групп загадки систематизированы по тематике отгадок. Эта общепринятая в нашей фольклористике систематизация хорошо организует и карельский материал. Рубрики и их порядок в обоих отделах одинаковы, что дает возможность не повторять их в оглавлении, а дать две колонки цифр с обозначением страниц. Однако в северокарельском материале есть загадки, не имеющие параллельных рубрик в южнокарельских. Это «Загадки с цифрами» и «Загадки, с помощью которых изгоняли хозяйку загадок» (с. 68—70). Графически они оформлены одинаково с другими отделами («Животный мир», «Разные» и т. д.), что вполне закономерно, но, не имея параллелей в южнокарельском материале, эти загадки в оглавление не попали и затерялись в середине сборника. Их можно обнаружить, только перелистывая страницы. Раздел загадок, с помощью которых изгоняли «хозяйку загадок», непременно надо было отразить в оглавлении. А вот раздел загадок о цифрах можно было бы, на наш взгляд, объединить с «Разными», тем более что собственно цифровых загадок там только две.

Справочный аппарат сборника включает: комментарии, список источников, сокращений и литературы; условных сокращений названий районов и населенных пунктов, принятых в списке источников; указатель отгадок. В «Комментарии» поясняются не все загадки, а только те, где есть этнографические, местные и тому подобные особенности или необходимо пояснить своеобразие перевода. В разделе «Источники» указываются источники публикуемой загадки, ее вариантов или иных записей. Списки сокращений и указатель отгадок помогают ориентироваться в материале.

Таким образом, Н. А. Лавонен составила добротный, снабженный необходимым научным аппаратом, очень нужный науке и интересный широкому кругу читателей сборник карельских загадок, который по праву займет место в ряду научных публикаций этого жанра.

Создать такой сборник Н. А. Лавонен помогло глубокое знание карельских народных загадок, их внимательное, скрупулезное изучение, предшествовавшее составлению сборника и реализованное в монографии «Карельская народная загадка».

В монографии — введение и три главы. Во «Введении» рассматривается история сокращения и изучения карельских народных загадок и определяются цели, задачи и пути исследования. Автор отмечает, что в основу работы положен принцип сравнительно-исторического изучения, карельская народная загадка будет рассматриваться в свете общей проблематики жанра с привлечением материала загадок многих народов, будет сделана попытка проследить типологическое и генетическое сходство загадок разных народов. Поставленные задачи Н. А. Лавонен выполнила прекрасно.

В первой главе — «Загадки в народно-бытовой традиции» рассматривается обрядовая функция загадок в прошлом, временные ограничения загадывания, позднейший период бытования и современное состояние карельских народных загадок. Карельский материал исследуется на широком, хотя и не очень полном иннациональном фоне. Приводятся примеры даже из филиппинского фольклора. Однако ценность и интерес главы не в этом фоне, а в карельском материале, его осмыслинии. В главе находим ценнейшие сведения о бытании и обрядовой функции карельской загадки в прошлом, обязательности загадывания утром после вечернего рассказывания сказок, о целой системе, сценарии загадывания и отгадывания и о наказании за неумение отгадать. Все сведения документированы и прокомментированы.

Во второй главе — «Карельская загадка и действительность» подробно освещена тематика карельских загадок, их связь с бытом и трудом крестьянина. Последовательно рассматривая загадки по темам, автор не только показывает их связь с жизнью, но и исследует образную систему. В этом разделе работы находим подробный исторический, бытовой и этнографический комментарий карельских народных загадок, историческое приурочение некоторых из них. Особое внимание обращено здесь на социальный протест, содержащийся в загадках.

В третьей главе — «Художественная организация загадок» раскрываются черты, общие с другими фольклорными жанрами, а также особые, специфические законы их художественной организации. Рассмотрена специфика уподоблений и сравнений, ритмическое строение загадок, аллитерация, роль числительных и т. д.

В одной работе, естественно, нельзя охватить весь круг вопросов, связанных с карельской народной загадкой. В заключении намечены некоторые существенные воп-

осы изучения загадок и тем самым дается программа будущих исследований. В приложении приведен список литературы и таблица использованных в работе архивных материалов с указанием информатора, места и времени записи.

Н. А. Лавонен открыла русскому читателю мир карельских народных загадок и благодаря переводу их на русский язык ввела в широкий научный оборот.

В. В. Митрофанова

М. Б. Руденко. Курдская обрядовая поэзия. (Похоронные причитания). М.: Наука, 1982. 152 с.

Вышла из печати посмертно работа М. Б. Руденко «Курдская обрядовая поэзия. (Похоронные причитания)». Яркая представительница советской школы востоковедения, основоположница изучения курдской классической литературы, М. Б. Руденко (1926—1976 гг.) за свою короткую жизнь внесла огромный вклад в развитие отечественного курдоведения. Начав с публикаций в 1961 г. описания неизвестной науке коллекции курдских рукописей ленинградских собраний, ставшей значительным событием в истории изучения культуры курдского народа, М. Б. Руденко издала, перевела и исследовала многие памятники курдской литературы, такие, как «Мам и Зин» поэта VII в. Ахмеда Хани, «Шеих Сан'ан» поэта XIV в. Факи Тейрана, «Лейли и Меджнун» автора XVIII в. Хариса Битлиси, труд курдского ученого XIX в. Мела Махмуда Баяни «Нравы и обычаи курдов». Последняя работа М. Б. Руденко о курдских литературных и фольклорных версиях «Юсуф и Зелиха», явившаяся ее докторской диссертацией, была подготовлена к изданию, но, к сожалению, до сих пор не опубликована.

Выявляя в своих работах тесную взаимосвязь и взаимовлияние курдской литературы и фольклора, М. Б. Руденко постоянно интересовалась богатым и многообразным народным творчеством курдов. Она неоднократно совершала поездки в курдские районы Армении, Грузии, Азербайджана, Туркмении для записей и публикаций фольклорных вариантов изучаемых ею средневековых поэм, а также для сбора эпоса, сказок, пословиц, поговорок. Интерес к похоронным причитаниям возник у М. Б. Руденко при изучении памятников классической курдской литературы, засвидетельствовавших бытование причетов в далеком прошлом. (Так, в поэме Ахмеда Хани «Мам и Зин» ма обратила внимание на плач герони по своему безвременно ушедшему возлюбленному.) Хотя богатый курдский фольклор еще с середины XIX в. привлекал к себе внимание ученых, обрядовая поэзия, заметную часть которой составляют похоронные причитания, оставалась до сих пор областью, мало изученной. В работах А. Авдала<sup>1</sup>, Г. Ф. Аристовой<sup>2</sup> и др. дается описание погребального обряда, но не затрагивается похоронная причеть.

В 1970 г. М. Б. Руденко впервые опубликовала 44 образца похоронных песен курдов-езидов Закавказья с русским переводом<sup>3</sup>, а в 1979 г. вышли из печати несколько курдских похоронных песен из собрания А. Д. Жабы<sup>4</sup>. В 1978 г. Ордихане Джалил и Джалиле Джалил в работе «Курдский фольклор» издали тексты 96 образцов похоронных причитаний без перевода<sup>5</sup>.

Реценziруемая книга М. Б. Руденко — первая крупная публикация текстов курдских причитаний. В работу вошли тексты похоронных плачей курдов-езидов Армении, Грузии и курдов-мусульман Армении и Азербайджана, собранные в октябре 1972 г. при записи текстов М. Б. Руденко столкнулась с большими трудностями. Похоронные причитания у курдов, как и у многих других народов, относятся к числу сакральных, поэтому, возможно, из суеверного страха или же из нежелания вновь пережить горестные минуты, связанные со смертью, информаторы отказывались исполнять вне обряда. Тем не менее исследователю удалось записать 129 образцов (четвертихи, трехстишей, пятистишей) и 5 сюжетных<sup>6</sup> похоронных песен со слов известных урдских исполнителей таких, как Ахмеде Аслан, Бедиль Тафур, Задэ Озман и других знатоков обрядов, обычая, ритуалов во всех подробностях.

Все тексты даны в принятой в советском курдоведении латинской транскрипции, прекрасном русском переводе, выполненном М. Б. Руденко на высоком научном уровне, и снабжены необходимыми примечаниями, помогающими понять замысел и отдельные детали песни.

В приложение включены некоторые езидские ритуальные тексты, связанные с погребальным обрядом. Приводятся список терминов, относящихся к погребальному ритуалу, список сказителей, указатель текстов и сказителей, библиография основных трудов, посвященных исследованию езидства.

<sup>1</sup> Авдал А. Быт курдов Закавказья. Ереван, 1957 (на арм. яз.).

<sup>2</sup> Аристова Т. Ф. Курды Закавказья. (Историко-этнографический очерк). М., 1966.

<sup>3</sup> Руденко М. Б. Похоронные песни курдов-езидов Закавказья.—Палестинский орник. В. 21 (84). М., 1970, с. 70—86.

<sup>4</sup> Руденко М. Б. Несколько курдских похоронных песен из собрания рукописей Д. Жабы.—Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1973. М., 1979, с. 168—173.

<sup>5</sup> Курдский фольклор/Собрали, составили и снабдили примечаниями и предисловием Джалил О. и Д. Кн. И. М., 1978, с. 490—503.

<sup>6</sup> Термин «сюжетные» М. Б. Руденко вводит условно.

Ценность работы М. Б. Руденко прежде всего в том, что она вводит в научный обход собранные и записанные ею похоронные плачи. Однако автор не ограничивается только этой задачей: в исследовательской части книги излагает свои наблюдения в области их формы — структуры, метрики, художественных особенностей языка и стиля, показывает присущую им систему образов и символику, пишет о мотивах, происхождении и сущности похоронных причитаний. Соглашаясь с мнением исследователя русской причитки К. В. Чистова в вопросе о первичном предназначении и смысле похоронных причитаний, М. Б. Руденко на основе собранного полевого материала предполагает, что «в основе происхождения похоронных плачей, как и всей погребальной ритуальности, лежит сочетание двух основных моментов: скорбные чувства по поводу утраты близкого и страх перед таинственностью смерти, а впоследствии — с возможным представлением о загробной жизни — страх перед возможным нанесением вреда со стороны покойного и вытекающее отсюда стремление заручиться его благословением... Сочетание моментов ритуально-магического, эмоционального и этического определяет характер и содержание курдских плачей» (с. 9—10).

М. Б. Руденко дает первую условную классификацию похоронных песен, разделяя их на два основных цикла — мужской и женский в зависимости от их исполнителя и содержания. В причитаниях мужского цикла обычно говорится о доблести покойного, битвах, сражениях, воссевается сыновия, братская любовь, для них характерны героико-эпические элементы. В песнях отражены некоторые древние обряды и представления. Так, внутри мужского цикла М. Б. Руденко выделяет причитания, исполняемые во время старинного обряда «котэль» (вождение коня перед домом покойного, а затем по деревне). Эти песни имеют еще название «сайар», покойного называют всадником, в них присутствует какая-нибудь деталь обряда «котэль». Как отмечает исследовательница, сейчас этот обряд соблюдается только в отдаленных районах. Причтания, если в них нет прямого повествования о случившемся, часто исполняются и вне обряда, и тогда они воспринимаются как героические песни. В причитаниях женского цикла М. Б. Руденко выделяет жалобы на одиночество, скорбь по поводу утраты, просьбы к покойному не покидать оставшихся в живых, желание уйти из жизни вместе с покойным и т. д.

Полевые исследования позволили автору монографии выявить еще две группы похоронных причитаний: это часть «чужбинных» песен, посвященных оплакиванию умерших на чужбине, внутри лирических песен (дылок) и сюжетные причитания, специально созданные на смерть выдающегося лица или в случае, если смерть произошла при не совсем обычных обстоятельствах (приводятся три записи). «Интересно, что причитания эти, хранимые в памяти их создателей, исполнялись без всякого изменения текста и по поводу смерти другого выдающегося лица. Так сложилась целая группа причитаний сюжетного характера, текст которых при всяком последующем исполнении старались сохранить по мере возможности в неизменном виде» (с. 16).

М. Б. Руденко подчеркивает, что для правильного осмысливания многих причин необходимо не только знание конкретной обстановки, но и детальное знакомство с материальной и духовной культурой народа. Она определяет роль и место природы в курдских похоронных причитаниях, выделяет метафорические замены, употребляемые в текстах для обозначения слова «покойный» и отмечает сравнительно узкий круг табуируемых терминов, объясняемый отсутствием у курдов страха перед покойниками.

Автор останавливается на характеристике языка причитаний, предельно лаконичных, с емкими образами, исключающими длинные цветистые эпитеты, и приходит к выводу, что в отличие от причитаний других народов, «в которых дана полная картина случившегося, со всеми деталями и подробностями, и где слушателям, воспринимающим готовую картину, ничего не приходится дополнять в своем воображении в курдских причитаниях подробное повествование заменено высокоразвитой иносказательностью и символикой; это в значительной степени усиливает контакт между оплакивающими и присутствующими, которые дорисовывают в своем воображении полную картину случившегося несчастья» (с. 34—35).

Основываясь на собранном полевом материале, М. Б. Руденко определяет главные моменты погребального обряда. Все сообщаемые сведения касаются главным образом ритуала курдов-езидов. Однако исследовательница отмечает и некоторые различия в обрядах у курдов-езидов и курдов-мусульман. Как пишет автор, в процессе полевой работы ей почти не удалось собрать сведений о верованиях и представлениях курдов-езидов о душе и загробной жизни, так как езиды сохраняют в глубокойтайне всю свою систему религиозных представлений, что, по-видимому, и обусловило отсутствие в научной литературе достаточного количества материала и исследований в этой области. Собранный и опубликованный в данном издании материал может быть использован исследователями для изучения сложной системы верований и представлений курдов о душе и загробной жизни, а также для выяснения взаимосвязи и взаимопроницаемости этих верований с представлениями и возвретиями других народов Передней Азии.

Выход из печати работы М. Б. Руденко «Курдская обрядовая поэзия. (Похоронные причитания)» — значительное событие не только в курдской, но и во всей иранской фольклористике. Общие проблемы, связанные с погребальным обрядом, наблюдения, сделанные М. Б. Руденко, несомненно, привлекут внимание специалистов по этнографии и фольклору других народов. Опубликованные тексты послужат основой для дальнейших исследований по народному творчеству, этнографии, религии курдов. В них отражены элементы истории материальной культуры, древних обычаяев, верований и культов. Эти поэтико-драматические произведения со свойственными им специфическими чертами, символикой и системой образов представляют большую художественную ценность и интересны для широкого круга читателей.

Завершает книгу «Библиографический список опубликованных работ М. Б. Руденко», составленный Л. Н. Карской, и послесловие А. Л. Грюнберга, в котором выражены любовь и уважение к памяти М. Б. Руденко.

Ж. С. Мусаэлян

## НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ АЗИИ

Н. Г. Краснодемская. Традиционное мировоззрение сингалов. М.: Наука, 1982. 213 с.

В последние годы возрос научный интерес к проблемам идеологии стран зарубежного Востока. Уникальной чертой социального развития стран этого региона является устойчивость культурных традиций, что открывает перед исследователем широкие горизонты для обобщений, позволяющих всесторонне оценить сложные явления в общественной жизни развивающихся государств. Изучение традиционного мировоззрения народов Востока является первостепенной задачей советской науки и в силу того исторически сложившегося обстоятельства, что идеологическое наследие нередко использовалось и используется по сей день как действенное орудие политической борьбы, в которую активно вовлекаются освободившиеся от колониального гнета страны Азии и Африки. Выход в свет книги Н. Г. Краснодемской «Традиционное мировоззрение сингалов» представляется как нельзя более своевременным. Описание живых народных культов и установившейся в течение веков буддийской обрядности приводит автора к обоснованным заключениям относительно многосторонней, комплексной системы религиозно-магических представлений сингальского народа. Актуальность избранный для исследования проблемы подчеркивает тот общезвестный факт, что религиозное мировосприятие и в настоящее время является духовной доминантой в идеологическом климате стран Южной и Юго-Восточной Азии. Н. Г. Краснодемская демонстрирует глубокую эрудицию в вопросах истории государства Шри Ланка, знание его древней литературы и искусства, и это естественным образом расширяет базу авторских обобщений. Благодаря этому значение монографии выходит за рамки сформулированных в ней задач и приобретает особую ценность для исследования широкого географического ареала, культурное развитие которого в течение столетий так или иначе было сопряжено с влиянием одной из мировых религий — буддизма.

Система мировосприятия современных сингалов представляет собой сложный синтез буддийских представлений, укоренившихся на ланкийской почве более двух тысячелетий тому назад, и народных верований, нашедших отражение в повседневной культово-обрядовой практике. В кратком очерке, освещающем основные этапы истории сингальского народа, обращено внимание на существовавшую с ранних времен неоднородность этнической ситуации на Ланке, обусловившую в известной мере комплексный характер ее современных духовных ценностей. Сохраняющее черты глубокой традиционности мировоззрение сингальского общества сложилось в целом под непосредственным влиянием индийской (особенно южноиндийской) культуры, прошедшей процесс многовековой адаптации в русле развивающихся местных культурных традиций. В многогрому комплексе религиозно-магических представлений и ритуальной практики ланкийцев выделяются как самостоятельно значимые четыре структурно однотипных культа: 1) ритуальные действия, связанные с верой в духов и демонов; 2) почитание астральных божеств; 3) обычаи и обряды, сформировавшиеся вокруг образов так называемых богов-покровителей; 4) буддийский культ, занимающий особое положение в духовной жизни сингалов, поскольку буддизм в течение многих столетий был и ныне остается государственной религией Ланки. В методологическом отношении удачно распределено по соответствующим главам описание каждого из основных культов по четко намеченным параметрам: основные фигуры пантеона, храм или его субSTITУT, функциональная закрепленность жреца и характерные формы ритуала. Используя полноту исследования сообщает привлечение информации о синкретических обрядовых формах — праздничных церемониях и ритуальных играх, а также обрядах жизненного цикла, сопровождающих кардинальные моменты человеческого существования, и обрядовых действиях, связанных с сельскохозяйственным циклом.

Демонический культ, характеризующийся аморфностью пантеона, отсутствием выработанной иерархии мифологических фигур, не имеет стационарного храма. Функционально ему соответствует строгая локализация ритуальных церемоний. Определяющие их содержание элементы экстатической практики (включение в ритуал танцев, воскурений как средств достижения верующими особого состояния) позволяют Н. Г. Краснодемской соотнести современный сингальский культ духов и демонов с шаманскими культурами (с. 37) — сопоставление чрезвычайно важное в свете проблемы истоков мировой цивилизаций. Интересно замечание автора относительно очень характерной трансформации взаимоотношений буддизма и небуддийских форм обрядности. Как известно, ранний буддизм крайне негативно относился к музыке, танцам, а теперь обряды, в частности, демонического культа, мирно уживаются в общественной практике с буддийскими.

Высокоразвитая древнеиндийская астрономия, корни которой следует искать еще в протоиндийской культуре, оказала существенное воздействие на формирование аст-

рономических познаний сингалов и внесла определенный вклад в развитие ланкийского астрологического культа, который по сравнению с индийским отличается специфической законченностью ритуального оформления. В быту сингалов астрологу отведена немаловажная роль: именно к нему обращаются за консультацией в самых важных житейских ситуациях, непременно соотнося принимаемые решения с положением небесных тел. Ритуал бали, подобного которому не существует в Индии, обладает устойчивым набором иконографических приемов в основном индийского происхождения, но система их рекомбинации вполне самобытна и сближает технику, в частности, горельефного изображения с искусством изготовления ритуальных и театральных масок.

Сложное переплетение индуистских веяний, североиндийской махаяны и верований коренного населения Ланки ощущимо в сингальском культе богов-покровителей. Его пантеон, помимо основных фигур, включает множество божеств локального происхождения, которые, как считается, покровительствуют данной деревне, местности и т. п.

Если история ланкийского буддизма разработана достаточно основательно, то его повседневной культовой практике до сих пор не уделялось достаточного внимания, и книга Н. Г. Краснодембской в значительной степени восполняет этот пробел. Примечательно, что сингальские националисты, отождествляя национальное единство страны с религиозным, используют буддийское вероучение как знамя борьбы за возврат к «истинным» духовным ценностям. Однако, как замечает автор, несмотря на развитую систему буддийского образования, сложная философско-этическая проблематика буддизма не стала культурным достоянием широких слоев общества, остающегося «на фольклорном уровне» познаний (с. 103).

Несомненную ценность для специалиста представляют отмеченные исследователем постепенные изменения в буддийской культовой практике, инкорпорировавшей индуистские ритуальные установления наряду с приемами народных культов. Праздничные обряды и игры современных сингалов также соединяют в себе мифологические представления и элементы ритуалов, крайне разнородных по своему происхождению и времени возникновения. Так, широко практикующиеся поныне торжественные шествия, где довольно ясно прослеживается календарная и сельскохозяйственная символика, восходят к одной из самых архаических форм индийского празднества. Важнейший ритуальный момент в сингальской празднично-календарной системе — праздник Нового года, отмечаемый в сельских местностях как праздник урожая, не имеет прямого отношения ни с народной культовой практикой, ни с буддийской обрядностью. Значительный отход от буддийских обрядов обнаруживает и большинство родственных древнеиндийским ритуальным комплексов, сопровождающих от начала и до конца жизнь каждого индивидуума (рождение, возмужание, свадьба и т. п.) и обеспечивающих в соответствии с религиозной системой мировосприятия упорядоченное существование общества в целом.

Книга Н. Г. Краснодембской о традиционном мировоззрении сингалов полезна и необходима специалистам-индологам, поскольку она представляет читателю не только уникальные (иногда — основанные на собственных впечатлениях) описания множества актуальных для сингальской действительности обрядов и представлений, но и надежную реконструкцию их исходной структуры, как бы ни была она осложнена последующими напластованиями. Сочетание синхронического и диахронического методов исследования органически дополняется последовательным соблюдением в работе двух взаимосвязанных принципов интерпретации этнографического материала: с одной стороны, оценок непосредственной реализации религиозно-магических представлений сингальского народа, с другой — детального научного осмысливания идейного «фона», лежащего за пределами народного мировоззрения и подлежащего выявлению исследователем. Тщательность в использовании научной литературы, знание сопряженной проблематики (в частности, индуистской) сообщают культурно-исторической ретроспективе, намечаемой автором, необходимую достоверность. Внимание фольклористов, несомненно, привлекут сведения о народных переложениях древнеиндийской «Рамаяны», свидетельствующих о процессе соединения индуистских воззрений с традиционными верованиями сингалов (с. 10—12), о фольклорных вариантах буддийской «Вессантара-джатаки», используемых похоронном обряде в качестве траурных песнопений (с. 172), о несовпадающих с индуистской традицией народных вариантах мифологическими фигурами и сложение в итоге гетерогенного образа (с. 79—80), на мультилипцированные представления, связанные с тем или иным объектом почитания (с. 92), на типологию обрядов в разных культурах. Добротный иллюстративный материал — описание ритуальных церемоний (к примеру, демонического и астрологического культа — с. 43—46, 74), умело выполненные переводы сингальской рукописи конца XIX — начала XX в. (с. 115—121), палийской сутры (с. 126—129), а также народных обрядовых песен (с. 176—178) делают строго научное исследование Н. Г. Краснодембской доступным широким читательским кругам. Список работ, использованных в монографии, насчитывает 329 названий и, без сомнения, удовлетворит самого взыскательного специалиста.

Сложная и интересная тема, важнейшие аспекты которой раскрыты в книге Н. Г. Краснодембской «Традиционное мировоззрение сингалов», безусловно, должна быть дополнена в дальнейшем более широкими обобщениями, выявляющими, в част-

ости, целостную картину воздействия религиозных, этических, философских, обрядовых и т. п. взглядов буддизма и средневекового индуизма на формирование сингальского мировоззренческого комплекса. Представляется также необходимым на следующем этапе работы расширить сферу сопоставительного (особенно обрядового) материала других культурных традиций Южной и Юго-Восточной Азии, что позволило бы ярче выявить своеобразие духовного наследия сингалов и выявить его типологические параллели с широким культурным ареалом. Более пристального рассмотрения заслуживает проблема культурного синтеза местных традиций и традиций дравидского Юга, являющегося особым регионом, магико-религиозная практика которого сохраняет ряд уникальных архаических черт.

С. Л. Невелева

## НАРОДЫ АМЕРИКИ

P. Henley. *The Panare. Tradition and Change on the Amazonian Frontier*. New Haven—London: Yale University Press, 1982. 263 р.

Книга П. Хенлея «Панаре. Традиции и изменения на амазонской границе» посвящена исследованию современного положения индейцев панаре, живущих в штате Боливар в Венесуэле. Панаре не самоназвание племени, а название не вполне ясного происхождения, под которым эти индейцы известны местному неиндейскому населению (креолам, по терминологии П. Хенлея), а также в этнографической литературе. Сами панаре называют себя эньёпа, но так же они называют и соседние племена, за исключением одного из них — хоти. Основное различие панаре проводят между индейскими группами эньёпа и неиндейцами тато.

Подзаголовок книги — «Традиции и изменения на амазонской границе» — поначалу озадачивает, так как из приложенной к книге карты ясно, что панаре расселены в районе, ограниченном с запада и севера р. Ориноко, там, где это река делает изгиб, меняя свой курс с северо-западного на северо-восточный. Но по мере знакомства с книгой становится ясно, что автор в подзаголовке имел в виду не границу между бассейнами Ориноко и Амазонки, от которой селения панаре расположены довольно далеко к северу, а границы между административными единицами Венесуэлы — штатом Боливар и федеральной территорией Амазонас. Общая площадь, на которой разбросаны селения панаре, достигает 20 тыс. км<sup>2</sup>, но фактически панаре осваивают лишь небольшую часть этой территории, так как живут чересполосно с креолами. Численность последних достигает в этом районе почти 100 тыс. человек по сравнению с 1700 панаре, живших в середине 70-х годов в 38 селениях. В настоящее время большинство их расположено не более чем в полуторе ходьбы от креольских поселков и городков, а некоторые из индейских селений отстоят лишь на несколько сотен метров от жилищ неиндейского населения. И несмотря на такое близкое соседство и на контакты, длящиеся по меньшей мере полтора столетия, а в некоторых случаях, возможно, еще более продолжительные, уходящие в глубь колониальной эпохи в истории Венесуэлы, панаре в значительной степени сохранили свои социальные и культурные традиции, отличающие их от местного неиндейского населения. Сопротивление панаре аккультурации поражало всех посещавших их исследователей — И. Вильберта, Ж. Дюмона, М. Вильялон. Произвело оно большое впечатление и на автора рецензируемой книги, и он поставил перед собой цель — объяснить причины стойкости этих индейцев к воздействию цивилизации. Такова, по его собственным словам, главная цель его работы (с. XIV—XV).

Чтобы достичь этой цели, автор, сообщив читателю общие сведения о панаре, обращается затем к исследованию различных аспектов жизни и среды обитания этой группы индейцев. В отдельных главах книги рассматриваются экологическая обстановка района и хозяйство панаре, их экономика, семейно-брачные отношения, социальные силы, скрепляющие их общество. Особое внимание П. Хенлея уделяет характеристике и динамике взаимоотношений между индейским и неиндейским населением. Этому посвящены три главы книги. В них исследуются особенности не только общества панаре, но и креольского, так как автор исходит из совершенно правильного положения, что характер и результаты контактов между индейским и креольским обществом определяются экономическими интересами последнего и, не изучив их специфику в той или иной зоне контакта, нельзя понять, почему одни индейские группы быстро исчезают в процессе внутренней колонизации, другие же сохраняют значительную стойкость перед лицом разнообразных внешних влияний.

Кроме восьми основных глав книга включает четыре приложения, в которых дается транскрипция неанглийских (испанских, панаре и латинских) слов, поясняются выбранные автором методы организации демографических данных при составлении таблиц населения, приводятся термины родства панаре и даются краткие сведения об истории индейского законодательства в Венесуэле. Книга снабжена также хорошим справочным аппаратом: обширной библиографией, именным и предметным указателями. Заметим, однако, что не все названия глав кажутся нам удачными. Так, если судить по заголовкам, главы 1-я — «Прошлое и настоящее», 7-я — «Недавнее развитие» и 8-я — «Настоящее и будущее» в каких-то своих разделах дублируют друг

друга. Однако при чтении названных глав такое впечатление рассеивается. Неоднократное возвращение автора к основным для него идеям и положениям, таким, например, как мысль о большой роли для общества панаре присущего им сочетания посевного производства пищи с общинным ее распределением или, скажем, о значении общинной эндогамии для сохранения этнической общности этого племени, нельзя считать дублированием. Такая форма изложения позволяет автору лучше обосновать и развить свои взгляды на причины сохранения панаре своего этноса, несмотря на различные внешние воздействия со стороны креольского общества.

Как подчеркивает сам П. Хенлей, его взгляды формировалась под влиянием известного бразильского этнографа и социолога Д. Рибейро, автора таких капитальных исследований о взаимоотношениях между индейскими группами и капиталистическим обществом в Бразилии в XX в., как «Индийские языки и культуры Бразилии» (Рио-де-Жанейро, 1957), «Индийцы и цивилизация: интеграция индейского населения в современной Бразилии» (Рио-де-Жанейро, 1970) <sup>1</sup>.

В этих и других работах Д. Рибейро развивается мысль, что судьбы коренного населения Южной Америки определяются не хозяйственными и культурными особенностями индейских групп, а экономическими интересами того авангарда капиталистической колонизации, с которым они оказываются в контакте. Д. Рибейро различает собирательский, скотоводческий и земледельческий «фронты» колонизации, деятельность каждого из которых имеет различные последствия для индейских групп. Так, например, скотоводы стремятся очистить осваиваемую ими территорию от индейцев, не останавливаясь перед уничтожением последних. Другой тезис Д. Рибейро сводится к тому, что ни одна из индейских групп Бразилии не ассимилировалась. Десятки их физически исчезли за первую половину XX в., другие, видимо, разделили их судьбу в ближайшем будущем.

П. Хенлей стремится применить подход Д. Рибейро к отношениям между индейскими группами и капиталистическим обществом к панаре. В ходе этой работы он приходит к выводу, что концепция Д. Рибейро, будучи верной в основном, несколько упрощает картину взаимоотношений между индейскими группами и «фронтами» капиталистического общества. В действительности, по мнению П. Хенлея, результаты этих контактов могут быть не столь однозначны, как это представляется Д. Рибейро. В частности, даже скотоводческий «фронт» не ведет неизбежно к уничтожению коренного населения. При определенных условиях между скотоводами-креолями и индейцами могут сложиться мирные отношения без сколько-нибудь значительной конкуренции за землю и без уничтожения индейцев креолами-скотоводами. При рассмотрении соответствующих разделов книги П. Хенлея мы подробнее коснемся этого вопроса. Чтобы закончить с рассмотрением теоретических позиций, с которых П. Хенлей изучал общество панаре, отметим, что, по его собственным словам (и это чувствуется в книге), ему близка эмпирическая традиция в британской этнографии, которую он противопоставляет чуждоему ему структурному методу (с. XVII). Поясняя свою мысль, П. Хенлей подчеркивает, что его интересует изучение реальностей жизни (экономика, межэтнические отношения), а не изучение культуры лишь как средства выявить отраженные в ней категории мышления.

Книга основана на обширном и тщательно систематизированном фактическом материале об индейцах панаре и их соседях-креолях, собранном за 12 мес. полевых исследований в 1975—1976 гг., а также на, по-видимому, исчерпывающем изучении источников и работ предшественников. Полевые исследования очень осложнялись тем, что панаре говорят только на своем языке, принадлежащем к карибской языковой семье. Правда, мужчины часто знают небольшое число испанских слов. Но этот словарный запас, будучи достаточен для торговли с креолями, не позволяет вести у панаре исследования, пользуясь испанским языком. Ученому пришлось выучить язык панаре, на котором он и беседовал с информаторами; думается, это обстоятельство в числе других дало ему возможность создать очень емкую в информативном отношении книгу.

В главе 1-й — «Прошлое и настоящее» — сообщается, что панаре впервые упоминаются в этнографической литературе в 1841 г. и что исторические сведения о них крайне скучны; это и вынудило автора ограничиться рассмотрением положения этих индейцев в XX в. В этой же главе даются сведения о расселении панаре и об их материальной культуре, в частности о традиционных общинных жилищах. Автор подчеркивает отсутствие у панаре каких-либо группировок, основанных на генеalogии, имея, очевидно, в виду роды, линиджи и т. д. Единственная социальная группа этих индейцев — община, традиционно занимающая один или два больших дома, составляющих селение. Эти общины состоят из семей, которые П. Хенлей часто именует очаговыми группами, так как каждая семья в доме имеет свой очаг, вокруг которого она и располагается. Некоторые селения расположены лишь в минутах ходьбы одно от другого. И их жители нередко совместно потребляют пищу. А в жаркое время года, когда панаре живут не в домах, а на открытом воздухе, обитатели соседних селений вперемежку вешают свои гамаки под деревьями. Едят они также вместе. Поэтому П. Хенлей с известным основанием считает общиной не жителей одного селения, а жителей группы соседних домов-селений, расположенных друг от друга не дальше чем в полуторе шагах пешком. Отдельные семьи в пределах таких общин довольно часто переселяются из одного общинного дома в другой. Обычно община включает

<sup>1</sup> Ribeiro D. Lenguas e culturas indigenas do Brasil. Rio de Janeiro, 1957; *idem*. Os indios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro, 1970.

свой состав жителей одного или двух домов-селений; имеется одна община, в которую входят обитатели 10 домов-селений, всего около 230 человек.

Как уже говорилось, каждая очаговая группа, состоящая из мужа и жены или вдовы и неженатого сына, является основной производственной ячейкой общества панаре, но пища, добытая ей посредством земледелия, охоты и рыболовства, в основном идет в общий котел, потребляясь на двух ежедневных общенных трапезах. Учитывая это, нам кажется неоправданным говорить об атомизме общества панаре, как это делает П. Хенлей. Заметим кстати, что сочетание индивидуального по преимуществу производства с коллективным потреблением характерно для многих племен Амазонско-Оринокской области, например для кубоэ Колумбии, уитото Перу. Но в отличие от названных и других индейских групп, коллективные трапезы у панаре прекращаются в периоды нехватки пищи, когда каждая малая семья потребляет свои пищевые припасы.

В главе 2-й — «Экология и средства существования» — наиболее интересной нам показалась описанная и проанализированная П. Хенлеем дилемма, стоящая перед панаре в XX в.: жить в горах, где более обильны и разнообразны природные, преимущественно пищевые ресурсы, или на равнине, поближе к поселениям креолов, к источнику фабричных товаров. До последних двух десятилетий выбор делался в пользу гор, что помимо лучшей экологической обстановки избавляло панаре от конкуренции за землю с креолами, которые и жили, и занимались земледелием, скотоводством только на равнине. В последнее время почти все общины панаре переселились на равнину. Это переселение имело несколько отрицательных связанных между собой результатов, которые анализируются П. Хенлеем не только во 2-й, но и в 3-й, посвященной экономическим отношениям, главе. Переход на равнину ухудшил питание панаре, стали чаще повторяться периоды, когда пищи не хватало. А в такие периоды, как уже отмечалось, у панаре прекращаются коллективные трапезы. Каждая очаговая группа стремится сохранить для себя произведенную или добытую ею пищу. Отказ от коллективных трапез подрывает социальную солидарность членов общины, важным фактором поддержания которой они являются. В той же 3-й главе обращается внимание и на то, что панаре, поселяясь недалеко от креолов, начинают продавать им значительную часть своей сельскохозяйственной продукции. Это становится для очаговых групп дополнительным стимулом не давать имеющуюся у них пищу для общих трапез. Чтобы избежать неодобрения соседей по «большому дому» за такое поведение, отдельные очаговые группы, т. е. элементарные семьи, покидают общинное жилище и строят поблизости от креольских поселений небольшие хижины на одну или две семьи. Так переселение на равнину в последние 10—15 лет разрушает общины панаре. Оно же создает предпосылки для возникновения земельных конфликтов между индейским и неиндейским населением. Несколько таких конфликтов, правда, локальных и не имевших таких серьезных последствий, какими, например, сопровождаются подобные конфликты в бразильской Амазонии, уже имели место в области расселения панаре. В последней главе книги, посвященной будущему этих индейцев, П. Хенлей справедливо замечает, что только наделение общин панаре в законодательном порядке землей может предупредить более серьезные столкновения их с креолами на этой почве.

В предшествующем изложении мы, чтобы избежать повторений, проследили одну из тем книги не только по 2-й и 3-й главе, а и по последующим. Также в нескольких главах рецензируемой книги показывается, почему возрастающая экономическая интеграция с креолами не привела к социальной и этнической интеграции. На против, существовавшие и прежде четкие социальные и этнические границы между этими двумя группами населения штата Боливар стали в последнее время еще жестче. Если еще несколько десятилетий назад между креолами и панаре существовали сравнительно добрососедские отношения и первые часто являлись крестными отцами (компадре) у вторых, то затем с увеличением экономической активности креолов, возникновением земельных споров социальные контакты между индейцами и неиндейцами ухудшаются, возрастают взаимное недоверие и недоброжелательство. Креольское общество готово предложить панаре роль низшего слоя поденных рабочих, но это не привлекает самих индейцев. Они в прошлом не работали на креолов, а только торговали с ними, не хотят этого делать и теперь.

Существенную роль в сохранении этнической общности панаре играют их брачные обычай, предписывающие заключать браки только с родственниками, желательно с кросс-кузенами. Если есть такая возможность, брачные связи из поколения в поколение поддерживаются между парами семей. При выборе из числа нескольких возможных брачных партнеров предпочтительными считаются союзы между людьми, живущими близко друг от друга, конкретно между членами одной общины или соседних общин. Склонность панаре к эндогамии препятствует их смешению с креолами. Со своей стороны креолы не допускают и мысли о браке с панаре, ссылаясь на то, что женщины панаре «грязные» и не умеют готовить. То, что П. Хенлей пишет о роли брачных обычая в сохранении общности панаре, в известной мере противоречит приводимым им высказываниям Д. Рибейро о том, что результаты контакта индейцев с капиталистическим обществом определяются не спецификой культуры аборигенов, а только экономическими факторами. Не умаяя влияния последних, нельзя сбрасывать со счета (по существу, автор этого и не делает) особенности культуры и социальной организации различных индейских групп.

Итак, из исследования П. Хенлея явствует, что панаре могли длительное время сохраняться в области, где креолов в десятки раз больше чем индейцев, так как благодаря специфике местных условий креолы не были заинтересованы в присвоении труда, земли и женщин панаре. Земля индейцев была в горах, труд панаре не требо-

вался мелким земледельцам и скотоводам, из которых состояло креольское население района. Женщины у креолов были свои, так как они давно поселились в этих местах, а не приехали временно на заработки, как, например, сборщики каучука в годы каучукового бума в Бразилии. Теперь эти благоприятные для сохранения панаце условия постепенно уходят в прошлое. С переселением панаце на равнину, с одной стороны и экономическим освоением района крупным капиталом и государством — с другой (развитием крупного скотоводства, открытием и предстоящим освоением залежей бокситов на юге территории панаце и т. д.), возникла и стала нарастать конкуренция за землю (с. 210). Увеличение товарного производства среди панаце стало разрушать общину. Молодежь не всегда уже соблюдает теперь и скреплявшие социальную и этническую общность панаце брачные обычай, хотя межэтнических браков по-прежнему нет, а внебрачные связи креолов и панаце очень редки. Угроза будущему панаце нарастает. Сохраниться в качестве этнического меньшинства они, по мнению П. Хенлея, смогут только в том случае, если законодательным путем им будут обеспечены необходимые материальные ресурсы, прежде всего земля, но пока на это можно только надеяться. Этими словами заканчивается рецензируемая книга. Мы коснулись только нескольких, наиболее общих из рассматриваемых в ней тем. В монографии П. Хенлея много нового и по более частным вопросам этнографии панаце. Думается, что книга будет полезна не только американистам, но и специалистам в области межэтнических отношений и историкам первобытного общества.

Л. А. Файнберг

In Honour of Eyak. The Art of Anna Nelson Harry/Ed. Krauss Michael E. Fairbanks: University of Alaska, 1982. 157 p., ill.

Книги, на обложке которых стоят слова *in honour* (с английского это переводится как «в честь» или «в память»), обычно посвящаются выдающимся ученым, положившим начало новым направлениям в науке. В данном же случае книга посвящена памяти народа, исчезнувшего в последние годы буквально на наших глазах. И памяти последней его представительницы — Анны Нельсон Гарри, сумевшей, несмотря на свою скромную роль этнографического и фольклорного информанта, донести до мира языки и культуру своих согражданников, индейцев ияк, обитавших на южном побережье Аляски.

Ияки всегда были настолько немногочисленны, что долгое время их существование оставалось просто незамеченным. Во времена Русской Америки их стали называть углажмютами, или угленцами, воспользовавшись для этого эскимосско-чугачским словом *uinalgamiut*, что значит «восточные». После продажи Аляски о них снова забыли и заново «открыли» только в 1930 г., во время знаменитой экспедиции К. Биркет-Смита и Ф. де Лагуны к якутским тлинкитам. С тех пор они известны в этнографической литературе под своим нынешним названием (оно восходит к эскимосскому наименованию бывшего индейского поселка Ияк), которое стало также и самоназванием на заключительном этапе их этнического существования.

Казалось бы, незначительное племя, более или менее естественно угасшее в эпоху стремительного врастания Аляски в ХХ в.— что может в нем быть особенно интересного? Ответ на такой довольно обычный в устах «широкого читателя» вопрос содержится в книге, которую собрал, отредактировал, снабдил обширным комментарием и предисловием, практически, можно сказать, написал Майкл Краусс, лингвист, этнограф, фольклорист, многие годы возглавляющий Центр по изучению туземных языков Аляски при Аляскинском университете в Фэрбенксе. Он же был и последним исследователем иякского наследия.

По существу книга представляет собой публикацию иякских фольклорных текстов, наговоренных и напетых Анной Нельсон Гарри. Издание это имеет большое значение для лингвистов и фольклористов. Прекрасно дополняются напечатанные тексты двумя приложенными к книге магнитофонными кассетами с записью живого голоса пожилой индианки. Впервые, насколько мне известно, читатель может, знакомясь с экзотическим языком по такого рода публикации, услышать и сами звуки в их неповторимом звучании.

Для этнографа же не менее (если не более), чем сами тексты, интересен раздел, скромно названный автором «Введение». Начинается он следующими словами: «Анна Нельсон Гарри была самой последней из целого народа — ияков. Кончина ее преисполнена значения для всего человечества. Ее долгая тяжелая жизнь совпала с трагической заключительной главой живой истории ее народа... Дух ее языка и ее народа живет в ее творчестве. Ияки никогда не насчитывали более пятисот человек. Но если мы остановимся и прислушаемся, то увидим, что искусство Анны учит нас тому, что дух ияков был столь же могуч, как у любого другого народа, и что мы можем многому научиться, внимая мудрости даже самого маленького и беспомощного из племен» (с. 11).

После этого программного вступления М. Краусс переходит к изложению истории ияков. С момента их первого контакта с русскими в начале XIX в. они жили на небольшой полосе побережья залива Аляска от Кордовы до Якутата. Центром их территории было устье р. Коппер. В древности, как можно полагать, предки ияков обитали в глубинных районах Аляски. Уже в конце XVIII в. их начали с юга-востока оттеснять тлинкиты, так что им пришлось продвинуться на земли, ранее населенные чугачами, возле современного поселка Кордова. Значительная часть ияков уже к концу XIX в. была ассимилирована тлинкитами. Заключительная глава их истории началась в 1889 г., когда на землях ияков была основана рыбоконсервная фабрика. Около полутора сот человек,

мериканцев и китайцев, стали съезжаться каждое лето на лов лососевых в эти до недавнего времени заброшенные места. Их единственным населением были 400 ияков, жившие в трех небольших селениях. Хищническая добыча рыбы вскоре подорвала основы хозяйства индейцев, они вынуждены были переселиться на окраины возникшего в начале XX в. города Кордова, где и образовали типичный «туземный пригород» со всеми характерными для него чертами: алкоголизмом, болезнями, насилием, утерей традиции. К началу века ияков оставалось всего около 60 человек и число их продолжало сокращаться.

Традиционная культура ияков обладала чертами, сближавшими ее как с тлинкитской, так и с континентально-атапасской культурами. Самым же интересным для ученых оказался язык ияк. Он более всего близок к атапасским языкам, но не входит в атапасскую семью, представители которой живут на огромном пространстве от Аляски до берегов юга Соединенных Штатов. Если распадprotoатапасской общности принято датировать сейчас примерно концом I тысячелетия до н. э., то общий язык-предок для атапасских, с одной стороны, и ияк — с другой, можно датировать периодом не позже II тысячелетия до н. э. Связи всех этих языков, включая ияк, с тлинкитским еще более отдаленные, хотя включение всего этого лингвистического региона в макросемью налажено сегодняшний день представляется оправданным. Естественно, что такое изолированное положение языка ияк предопределяет его необычайную важность для компаративистских и соответственно историко-этнографических изысканий.

Все, что известно об иякской словесности, исходит, в сущности, от одной информантки, уже упоминавшейся А. Нельсон Гарри, которая является и героиней, и автором рецензируемой книги. В течение почти полутора столетий она терпеливо передавала свои уникальные знания разным исследователям, последним в длинной череде которых был М. Краусс, поставивший себе целью сохранить все, что можно, об уходящем народе. По его словам, Анна «не только прекрасно говорила на языке ияк, но была творческим яносителем этого языка, настоящим художником, жившим в языке» (с. 19). Из нескольких сот страниц иякских текстов, имеющихся на сегодняшний день в распоряжении лингвистов, около  $\frac{4}{5}$  записано от нее. Сохранились и семичасовые магнитофонные записи ее сказок, рассказов, песен, речитативов, плачей.

В книге приведено 11 текстов, публикация которых удовлетворяет всем требованиям академических изданий. Каждый текст приведен в оригинале в разработанной М. Крауссом транскрипции, в дословном переводе на английский и в форме беллетризированного пересказа на английский. Тексты обильно снабжены лингвистическими и фольклористическими комментариями и сгруппированы в несколько тематических рубрик; каждой из которых предпослано небольшое вступление с характеристикой данного круга сюжетов.

Сами сюжеты, насколько можно судить, вполне вписываются в берингоморской сказочный ареал. Мы находим здесь, например: сказку об озерных карликах, охотящихся на мышь как на крупную дичь, — мотив, широко распространенный у эскимосов; борячий сюжет о добром и трудолюбивом, злой и ленивой сестрах; миф о слепом и гагаре, чрезвычайно напоминающий известный эскимосский цикл лунных мифов о Танкике; весьма характерный для атапасков мифологический текст о вороне и его жене; три интереснейших сказки о браке между человеком и животным, в данном случае осьминогом, евражкой и волком. В каждое из этих повествований Анна, как незаурядный художник, вносила свое неповторимое мировоззренческое, философское осмысливание. Краусс вполне в соответствии с замыслом рассказчицы останавливает внимание читателя на этом личностном оттенке ее текстов. Создается впечатление, что мы присутствуем при самой жизни фольклорного произведения, при его обогащении и трансформации. Это ощущение усиливается благодаря тому, что в конце каждого раздела приводятся версии тех же сюжетов, рассказанных Анной в молодости. Сюжет тот же, но насколько различна его подача, его понимание, его интерпретация!

Книга заканчивается этногенетическим преданием о переселении ияков из внутренних районов материка на берег и, наконец, удивительным произведением — плачем об умершем народе ияков.

«Одна, одна я хожу по берегу во время отлива. Я рыдаю. Я сижу на камне. А ияки, ияки — они все умерли... Незачем приходить сюда. Братья моих отцов умерли все и сестры моих отцов упали, чтобы умереть. Почему я одна, только я одна выжила? Я выжила».

Книга издана красиво и изящно. Подборка фотографий рассказывает о жизни А. Нельсон Гарри с 1930 г. до последних дней. Две гравюры прошлого века, одна из которых вынесена на обложку, дают представление о природе иякской земли. В начале книги публикуются три стихотворения, посвященных иякам. Одно из них написано Ф. де Лагуной, два других — Ричардом Даунхаузером.

Книга М. Краусса необычна. Она сочетает в себе качества академического издания с поэмой-реквиемом. Эти, казалось бы, несовместимые жанры, соединившись воедино, создали памятник большого гуманистического звучания. Читатель, закрывающий последнюю страницу, безусловно, поймет, что смерть маленькой скромной женщины в небольшом аляскинском городке Якутат — огромная потеря не только для ее близких, не только для индейцев, жителей Аляски или даже народа Соединенных Штатов. Это огромная потеря для всех нас, жителей Земли.

М. А. Членов

# НАРОДЫ ОКЕАНИИ

J. Siikala. *Cult and Conflict in Tropical Polynesia. A Study of Traditional Religion, Christianity and Nativistic Movements.* Helsinki, 1982. 308 p.

В 1965 г. в журнале «Советская этнография» была опубликована рецензия на книгу финского ученого А. А. Кооскинена «Миссионерское влияние как политический фактор на островах Океании»<sup>1</sup>. Проф. Кооскинен (ныне покойный) приобрел международную известность своими исследованиями истории и культуры народов Океании, прежде всего социальной организации и религии полинезийцев. Эти исследования продолжил его ученик Ю. Сиикала, автор рецензируемой книги о социально-религиозных движениях, происходивших на некоторых островах Тропической Полинезии на ранних этапах их колонизации европейцами.

Впрочем, содержание книги Ю. Сиикалы значительно шире ее непосредственной темы. Автор касается ряда методологически важных вопросов общей этнографии (социальней антропологии) и религиеведения, осуществляет реконструкции социально-религиозных систем, существовавших на этих островах до их открытия европейцами.

В первых разделах книги дается критический обзор многочисленных концепций происхождения и сути социально-религиозных движений, возникавших под воздействием колониализма, особенно его религиозного компонента — миссионерства, в традиционных обществах Африки, Америки, Австралии и Океании. Автор справедливо отвергает эти ходогические и религиозно-феноменологические объяснения причин возникновения этих движений. «Психологическое объяснение,— в частности, пишет он,— играет определенную роль в истолковании *не движений, а психических явлений*, проявляющихся в этих движениях. Такие явления могут в свою очередь быть *предпосылками* форм этих движений, но причины самих движений следует искать в другом месте» (с. 42). Проанализировав дискуссии по данному вопросу, которые вели на протяжении нескольких десятилетий западноевропейские и американские этнографы, Ю. Сиикала приходит к заключению, что первопричиной рассматриваемых движений был колониализм (с. 33, 52). Но, как подчеркивает автор, такой констатации еще недостаточно. Эти движения необходимо изучать в историческом контексте, т. е. в каждом случае глубоко исследовать как стадии и особенности процесса колонизации, так и традиционные социальные и религиозные институты соответствующих обществ и ход их трансформации. Препостроение же общей концепции по данному вопросу следует должным образом учитьывать диалектику единичного, частного и всеобщего<sup>2</sup>.

Вслед за американским этнографом Р. Линтоном автор предлагает именовать эти движения «нейтивистскими движениями». Однако он предупреждает, что не придает данному термину того смысла, который вкладывал в него Линтон, а лишь стремится отразить в нем специфику эпохи, когда европейцы называли жителей колонизуемых стран «туземцами» (natives). «Таким образом,— пишет он,— я употребляю термин „нейтивистские движения“ лишь для обозначения той сферы действительности, которой касается мое исследование» (с. 33—34).

Ю. Сиикала называет свою работу этноисторическим исследованием. Он выступает против узкого, европоцентристского понимания этноистории, согласно которому ее основные задачи сводятся к изучению описаний бесписьменных обществ, оставленных цивилизованными наблюдателями и относящихся к периоду, когда эти общества еще не были разрушены или существенно трансформированы. Автор присоединяется к тем ученым, которые считают, что этноистория должна заниматься также реконструкцией истории и культуры традиционных (бесписьменных) обществ до начала их контактов с обществами, обладающими письменностью (применительно к островам Океании — до их открытия европейцами). В связи с этим Ю. Сиикала подчеркивает важность использования этноисториками таких источников, как мифы и предания, всевозможные ритуалы и пережитки, данные археологии, антропологии и лингвистики. Он проводит научную критику всех категорий источников, на которых основана его работа, а в методологическом плане заявляет о своем желании сочтеть неоэволюционистский подход в духе концепций Дж. Стьюарда со структурным анализом, особенно продуктивным, по его мнению, при этноисторических реконструкциях (с. 60—89). При этом автор стремится определить, в какой мере структурализм К. Леви-Стросса применим к такого рода исследованиям (с. 77—78).

Ю. Сиикала ограничивает географические рамки своей работы некоторыми островами тропической Полинезии, которые в рассматриваемый период находились в сфере влияния преимущественно английского колониализма<sup>3</sup>. В центре внимания автора — архипелаги Самоа и Общества, где в 1820-х годах начались социально-религиозные движения Сиовили и *mamana*, и архипелаг Тонга, где подобных движений не наблюдалось. Несмотря на довольно существенные локальные различия, самоанцы, таитяне

<sup>1</sup> Тумаркин Д. Д. Рец. на кн.: Koskinen A. A. *Missionary Influence as a Political Factor in the Pacific Islands.* Helsinki, 1953.— Сов. этнография, 1956, № 1.

<sup>2</sup> Эта позиция Ю. Сиикалы близка к той, которую занимают советские этнографы. См., например: Бутинова М. С. Культ карго в Меланезии (к проблеме милленаристских движений).— Сов. этнография, 1973, № 1.

<sup>3</sup> Ю. Сиикала сознательно оставляет за рамками своего исследования Гавайские острова, где во второй четверти XIX в. начали хозяйничать американские миссионеры, хотя там тоже вспыхивали «нейтивистские движения». См. Тумаркин Д. Д. Гавайский народ и американские колонизаторы. 1820—1865 гг. М.: Наука, 1971, с. 139—142.

жители островов Общества) и тонганцы находились тогда на примерно одинаковой ступени социально-экономического развития, характеризовавшейся разложением общинно-родовых отношений и складыванием классов и государственности. В сферу исследования включены и небольшие острова Мангана, Реннел и Беллона, обитатели которых занимали более низкие ступени на шкале развития полинезийских обществ.

Автор подчеркивает земные корни полинезийской религии, локальные разновидности которой отражали особенности социальной организации на соответствующих островах архипелагов (с. 108, 118, 127, 250—253). Структурный анализ мифов и преданий и опоставление полученных результатов с информацией, содержащейся в других категориях источников, позволили Ю. Сиикала довольно убедительно реконструировать социально-религиозные системы, функционировавшие в доконтактный период, показать соотношение и взаимодействие отдельных элементов их структур. Основные выводы втора относительно специфики традиционных структур (а затем и особенностей структур, сложившихся на ранних этапах европейской колонизации) представлены в виде диаграмм. Эти этноисторические реконструкции принадлежат к числу несомненных удач автора.

Не ограничиваясь описанием исторической обстановки, в которой возникли «нейтивистские движения» на Самоа и островах Общества, и анализом самих этих движений, Ю. Сиикала, по-видимому, пытается ответить на вопрос, который задавали некоторые участники известной дискуссии по книге В. Лантернари «Религиозные движения за свободу и спасение угнетенных народов», проведенной в 1965 г. на страницах журнала «Current Anthropology»: почему на Тонга в отличие от других крупных полинезийских архипелагов не было таких движений?<sup>4</sup> По мнению Ю. Сиикала, хотя эти движения и были следствием контактов с представителями западной цивилизации, на первых порах они возникали и развивались в соответствии с «внутренней логикой» трансформации местных обществ. Более того, изучаемые движения, религиозная сторона которых представляла собой пеструю смесь традиционных обрядов и верований со своеобразно понятыми и переосмыслившими ритуалами и догматами христианства, были лишь одной из возможных реакций на социальные конфликты, порожденные контактной ситуацией. В тех случаях, когда социальные конфликты, имеющие структурный характер, появлялись в иных бинарных оппозициях, «нейтивистских движений» не возникало. Так, на Тонга традиционное противопоставление священного правителя верховному вождю сначала превратилось в противопоставление традиционной религии христианству, насаждаемому протестантскими миссионерами; затем место традиционной религии занял католицизм, распространяемый конкурентом миссионерской организацией, и возникла бинарная оппозиция католицизм — протестантизм; еще позднее в связи с борьбой за власть произошел раскол в лагере протестантов и была основана независимая от миссионеров Свободная церковь Тонга (с. 158—166, 265—267, 270). Что же касается изолированных островков Реннел и Беллона, то там христианство настолько быстро приспособилось к местным социальным структурам, что его распространение не вызвало серьезных конфликтов и дело ограничилось кратковременной вспышкой «ритуального безумия Ниупани» (с. 137—144, 147, 261—263). Сходным образом объясняет автор отсутствие «нейтивистских движений» на о. Мангаиа (с. 148—152, 263—265).

Продолжая традиции А. А. Коскинена, Ю. Сиикала отвергает европоцентризм «классической» западной социальной антропологии. При объяснении «нейтивистских движений» он стремится прежде всего исходить из местных социально-религиозных структур и порой даже несколько недооценивает значение внешних факторов, связанных с деятельностью колонизаторов. Еще более важный источник такой недооценки — его интерпретация ранних этапов колониализма в Полинезии.

Для рецензируемой книги, особенно для ее теоретических разделов, характерна антиколониальная направленность. Автор осуждает идеологию и практику колониализма, в частности злодействия, совершенные колонизаторами в отношении американских индейцев (с. 22, 48). Но история колониализма в Полинезии имела, по его мнению, определенную специфику: на начальных этапах этого процесса (в отличие от его более поздних этапов) европейские поселенцы, не исключая и миссионеров, оказывались в зависимости от полинезийских вождей, не имели реальных возможностей эксплуатировать местные общества и даже сами нередко подвергались эксплуатации со стороны островитян; более того, настолько приспособливались к местным условиям, что как бы втягивались в существующие социальные структуры и способствовали их трансформации изнутри, не извне (с. 255—261). Исходя из этих соображений автор и выводит происхождение и особенности «нейтивистских движений» из «внутренней логики» развития, или «внутренней динамики» местных обществ. Так, социально-религиозное движение *мамаа* он интерпретирует как « попытку вождей Таиарапу (южный полуостров Тайти—Д. Т.) вернуть с помощью своих собственных, подконтрольных им сверхъестественных сил положение, которое они занимали до возникновения династии Помаре» (с. 248, 268).

На отдельных островах порой действительно складывались ситуации, отвечающие представлениям Ю. Сиикала о начальных этапах европейской колонизации Полинезии, но в целом его концепцию едва ли можно признать достаточно убедительной. Это относится и к его интерпретации движения *мамаа*. Примечательно, что в предложенную им схему не вмещаются некоторые факты, содержащиеся в самой рецензируемой книге. Так, автор приводит данные о том, что к 1826 г., когда началось движение *мамаа*, миссионеры не только не зависели от вождей, но даже превратились в фактических правителей островов Общества (с. 234). Сообщается в книге и о том, что на Тайти и других островах Общества еще до возникновения движения *мамаа* широко распро-

<sup>4</sup> Current Anthropology, 1965, v. 6, № 4, p. 457, 463.

стрилось недовольство деятельностью миссионеров, а само движение имело антимиссионерскую направленность (с. 233—235, 239—240, 243—244). Оппозиционные вожди действительно использовали «мамаю» в своих интересах. Но разве к этому сводится сущность указанного движения?

Едва ли можно согласиться с мнением о том, что в рассматриваемый период в Полинезии моряки, скупщики сандаля и другие торговцы не могли эксплуатировать островитян, а лишь занимались взаимовыгодной меновой торговлей (с. 255). Как показали исследования, европейские и американские моряки и торговцы с самого начала вели с жителями Гавайских островов неэквивалентную торговлю, которую при случае дополняли прямым насилием. Чужеземцы разжигали на Гаваях междуусобные войны, чтобы повыгоднее сбывать соперничающим вождям огнестрельное оружие и боеприпасы, сознательно спаивали островитян, чтобы иметь возможность продавать им по непомерно высоким ценам ром и другие спиртные напитки, насаждали среди вождей страсть к приобретению совершенно не нужных им западных «новинок». В результате гавайская знать на многие годы попала в долговые сети, расставленные иностранными торговцами. Что же касается массового вызова гавайского сандаля, то «сандаловый бизнес» не только привел к резкому усилению эксплуатации рядовых островитян местной правящей верхушкой, но и стал одной из важных причин прогрессирующей депопуляции архипелага<sup>5</sup>. Неприглядная сущность колониализма, которую Ю. Сикиала осветил в теоретических разделах своей книги, в конце XVIII — первой половине XIX в. особенно наглядно проявлялась на Гавайских островах. Но то, что происходило на этом архипелаге, сущность не было исключением в Полинезии.

Подводя итоги, отметим, что рецензируемая книга не лишена спорных положений, не всегда можно согласиться с теоретическим анализом, предлагаемым автором. Но некоторые недостатки этого труда, пожалуй, являются как бы продолжением его достоинств. Книга Ю. Сикиала, несомненно, привлечет внимание специалистов широкой постановкой теоретических проблем, интересными попытками исследования сложных вопросов социально-религиозной истории народов Полинезии.

Д. Д. Тумаркин

<sup>5</sup> См. Тумаркин Д. Д. Вторжение колонизаторов в «край вечной весны». М.: Наука, 1964, гл. 2, 3; *его же*. Гавайский народ и американские колонизаторы, гл. 1—3.



ДОРИАН АНДРЕЕВИЧ СЕРГЕЕВ

29 июня 1984 г. после тяжелой болезни скончался видный советский этнограф и археолог, доктор исторических наук, старший научный сотрудник сектора Америка Ленинградской части Института этнографии АН СССР Дориан Андреевич Сергеев.

Д. А. Сергеев родился 1 мая 1928 г. в Виннице, но, когда ему не было еще четырех лет, он вместе со своей матерью, К. С. Сергеевой, одной из первых учительниц на Чукотке, составительницей первых учебных пособий на эскимосском языке и известной исследовательницей эскимосского фольклора, попал на Чукотку, где прошло все его детство и юность. Он вырос в среде своих сверстников — детей чукчей и эскимосов, овладел их языками, учился вместе с ними, участвовал не только в их играх, но и, взрослея, во всех промысловых занятиях, короче говоря, он с юности жил жизнью ко-

ренного населения Чукотки, проникаясь любовью и уважением к его традиционной культуре, и изучению этой культуры посвятил всю свою сознательную жизнь.

Трудовая жизнь Д. А. Сергеева началась рано — уже в 13 лет он стал матросом из промысловой шхуны. Сменив много занятий, но непрерывно работая и одновременно учясь, он окончил среднюю школу и поступил на исторический факультет Ленинградского университета. Археологическую практику он проходил в Сибири под руководством А. П. Окладникова. По окончании университета Д. А. Сергеев в 1953 г. возвратился на Чукотку и стал учителем в школе поселка Урэлик (бухта Провидения). Здесь Дориан Андреевич организовал среди старшеклассников школьный кружок любителей этнографии и археологии. На кожаных байдарах они совершали увлекательные экскурсии по побережью Восточной Чукотки, исследовали размытые морем прибрежные землянки-нылю, а найденные при их осмотре предметы — изделия древних эскимосов — передавали в школьный музей.

Во время одной из таких поездок в 1955 г. недалеко от поселка Уэлен Д. А. Сергеевым был открыт получивший впоследствии мировую известность Уэленский могильник и были обследованы первые погребения этого могильника, полуразрушенные случайными земляными работами<sup>1</sup>. Значение этого открытия было немедленно по достоинству оценено М. Г. Левиным. В 1957 г. М. Г. Левин едет на Чукотку, чтобы начать изучение Уэленского могильника. В том же году Д. А. Сергеев становится научным сотрудником Института этнографии. В дальнейшем, в 1958—1961 гг., Д. А. Сергеев под руководством М. Г. Левина и при участии С. А. Арутюнова продолжает исследования Уэленского могильника и раскалывает его практически полностью. В 1960 г. Д. А. Сергеевым был открыт Эквенский могильник (позднее в значительной мере им раскопанный), а затем Чинийский (раскопочный в дальнейшем Н. Н. Диковым).

Помимо этого Д. А. Сергеев в 1960—1970 гг. открыл, зафиксировал, описал и обследовал целый ряд других менее значительных, но, безусловно, немаловажных памятников культуры древнего населения побережья Восточной Чукотки.

Материалы этих памятников легли в основу кандидатской диссертации Д. А. Сергеева «Развитие древних культур эскимосов Западного Берингоморья» (он защитил ее в 1966 г.), а затем и докторской диссертации «Проблемы этнической истории Северо-Восточного побережья Азии» (защищена в 1974 г.).

Результаты этих исследований были опубликованы Дорианом Андреевичем в большом числе статей, написанных главным образом в соавторстве с М. Г. Левиным и С. А. Арутюновым, а также в двух монографиях — «Древние культуры азиатских эскимосов» (1969) и «Проблемы этнической истории Берингоморья» (1975). В трудах, бывших результатом творческого содружества Д. А. Сергеева с его коллегами, следует подчеркнуть особую, ключевую роль Дориана Андреевича. Именно ему принадлежит выработка особого стиля исследований, ведшихся Чукотским отрядом Северной экспедиции, руководителем которого он был долгие годы: сочетание археологических работ с этнографическими, когда опытные охотники и знатоки традиционного быта, чукчи и эскимосы старшего поколения, привлекались к непосредственному участию в раскопках и в ходе их комментировали особенности погребального обряда, назначение того или иного предмета, преимущества и недостатки тех или иных видов охотничьего оружия и т. д. Именно такой комплексный археолого-этнографический подход позволил связать памятники древности с этнографической современностью, дать этнографическую интерпретацию материалам полутора-двухтысячелетней давности. Здесь незаменимыми оказались опыт юношеских лет Д. А. Сергеева, его интимное знакомство с особенностями чукотско-эскимосского жизненного уклада, его давнишние и прочные дружеские и доверительные связи с коренными жителями Чукотки, как с людьми его собственного поколения, так и с поколениями их отцов и дедов.

По сравнению с исследованиями зарубежных эскимологов (Ф. Рейни, Г. Коллинза, Х. Ларсена, Л. Гиддингса) и первым отечественным опытом изучения древнеэскимосской культуры (С. И. Руденко), исследования, возглавлявшиеся Д. А. Сергеевым, представляют качественно новый этап, и все современные специалисты, как отечественные, так и зарубежные, причастные к древнеэскимосской проблематике, постоянно обращаются и к его публикациям, и к самим коллекциям, хранящимся в МАЭ, находя в них источник для все новых и новых научных выводов. Этот уникальный, собранный Д. А. Сергеевым материал никогда не потеряет своей научной ценности.

<sup>1</sup> См. Сергеев Д. А. Первые древнеберингоморские погребения на Чукотке.— КСИЭ, 1959, в. XXXI.

Дориан Андреевич не был антропологом, но, следуя заветам своего учителя М. Г. Левина, он с исключительным вниманием относился к сбору палеоантропологического материала. Материал этот, собранный с необычной для археологических раскопок тщательностью и полнотой, уже послужил и впредь послужит базой для многочисленных исследований в области палеоантропологии и палеопатологии.

Арктические экспедиции — а работы Чукотского отряда относятся именно к этой категории — и в наши дни сопряжены с немалыми трудностями, а иногда и с опасностями. От руководителя такой экспедиции требуется детальнейшее знание местных условий, принципиальность, бескомпромиссность, сочетание трезвости и осторожности с огромным личным мужеством. Всеми этими качествами Д. А. Сергеев обладал в полной мере, и благодаря этому руководимые им экспедиции с честью выходили из выпадавших на их долю порой весьма тяжелых испытаний.

С 1968 по 1977 г. Д. А. Сергеев был директором Государственного музея этнографии народов СССР (ГМЭ). Со свойственной ему энергией и требовательностью, привнесенной в музей, Дориан Андреевич поднял его работу на новый качественный уровень. Он провел обширные ремонтно-восстановительные работы, изменил старые и развернул многие новые экспозиции. В музее стали широко практиковаться временные выставки отечественных и зарубежных коллекций, расширились международные связи, большое число экспонатов музея было представлено на выставках, организованных во многих зарубежных странах. Значительный вклад внесен Дорианом Андреевичем и руководимой им группой сотрудников ГМЭ в организацию мемориального музея сибирской ссылки В. И. Ленина в селе Шушенском. За эту работу Д. А. Сергеев был награжден медалью «За доблестный труд» в ознаменование 100-летия со дня рождения В. И. Ленина.

Огромное внимание уделял Д. А. Сергеев комплектованию фондов ГМЭ новыми экспонатами, с этой целью он, в частности, предпринял несколько новых экспедиций на Чукотку и лично привез в фонды ГМЭ богатые новые сборы по материальной культуре чукчей и эскимосов.

В 1977 г. Д. А. Сергеев возвратился на работу в Институт этнографии. Здоровье его к этому времени уже серьезно пошатнулось, но и мучимый тяжелым недугом, он продолжает научную работу, консультирует молодых ученых, пишет новые статьи. Часть из них опубликована за эти годы, другие ждут своей публикации.

В памяти всех, кто имел счастье знать Дориана Андреевича Сергеева, навсегда сохранится светлый образ этого скромного, безгранично доброжелательного, кристально честного и мужественного человека. Имя Д. А. Сергеева, крупного ученого, пионера комплексного археолого-этнографического изучения традиционной чукотско-эскимосской культуры, займет свое почетное место среди выдающихся советских исследователей Крайнего Севера.

### СПИСОК ОСНОВНЫХ РАБОТ Д. А. СЕРГЕЕВА

- Первые древнеберингоморские погребения на Чукотке.— Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР (далее — КСИЭ). М., 1959, т. XXXI.
- Древнеэскимосский могильник в Уэлене. Тезисы докладов и сообщений. Научная конференция по истории Сибири и Дальнего Востока. Секция археологии, этнографии, антропологии и истории Сибири и Дальнего Востока дооктябрьского периода. Иркутск, 1960, с. 41—43 (в соавт. с Левиным М. Г.).
- Ныкшак.— КСИЭ. М., 1960, т. XXXIII.
- К вопросу о времени проникновения железа в Арктику (Первая находка железного орудия в памятнике древнеберингоморской культуры).— Советская этнография (далее — СЭ), 1960, № 3, с. 116—122 (в соавт. с Левиным М. Г.). Статья переведена на англ. яз. (Toronto, 1964).
- К вопросу о связях древних оседлых и кочевых групп Чукотки.— КСИЭ. М., 1960, т. XXXV.
- Новые находки в древнеберингоморском могильнике в Уэлене.— СЭ, 1961, № 6, с. 120—124 (в соавт. с Арутюновым С. А.). Статья переведена на англ. яз. (Toronto, 1964).
- Пережитки отцовского рода у азиатских эскимосов.— СЭ, 1962, № 6.
- Древнеберингоморские могильники на Чукотке.— Зап. Чукотского краеведческого музея, 1962, в. 3 (в соавт. с Арутюновым С. А.).
- Древние скульптурные изображения китов (Найдены 1961 г.).— Там же (в соавт. с Журовым Р. Я.).

- Древние могильники Чукотки — КСИЭ, М., 1963, т. XXXVIII (в соавт. с Арутюновым С. А. и Левиным М. Г.). Статья переведена на англ. яз. (Toronto, 1964).
- Моржовый промысел населения Берингоморья.— КСИЭ. М., 1963, т. XXXVIII.
- Древние могильники Чукотки и некоторые аспекты эскимосской проблемы. М., 1964. (в соавт. с Левиным М. Г.) [Доклад на VII МКАЭН].
- Древняя история азиатских эскимосов (до XVII века).— Материалы по древней истории Сибири. Улан-Удэ. 1964.
- Арктическая археология об истории эскимосов.— На Севере Дальнем. Магадан, 1965, № 1 (26).
- Раскопки древних захоронений и жилищ на Чукотке в 1965 году.— СЭ, 1966, № 5 (в соавт. с Арутюновым С. А.).
- Железные резцы из сборов И. Г. Вознесенского.— Сб. МАЭ. Л., 1967, т. XXIV.
- Еще раз к вопросу о «Крылатом предмете».— Сибирский археологический сборник. В. 2. Материалы по истории Сибири. Древняя Сибирь. Новосибирск: Наука, 1966.
- Этнографы-археологи на Чукотке.— Географическое общество СССР. Публичные лекции, прочитанные в лектории им. Ю. М. Шокальского. Л., 1968, в. 5, с. 1—17.
- A Formalized Toggie Harpoon Head Typology and Evolution of Ancient Arctic Cultures. Moscow, 1968 (в соавт. с Арутюновым С. А.) [Доклад на VIII МКАЭН. Токио, сентябрь, 1968].
- Two Millennia of Cultural Evolution of Bering Sea Hunters. Papers Presented at XI-th Pacific Science Congress. Tokyo, August 1966.— Arctic Anthropology, 1968, vol. V, № 1. Published by the University of Wisconsin Press (в соавт. с Арутюновым С. А.).
- Новые данные по периодизации древних культур морских зверобоев Чукотки.— Народы Советского Дальнего Востока в дооктябрьский период истории СССР. Владивосток, 1968, с. 146—152 (в соавт. с Арутюновым С. А.).
- О чертах хозяйства эскимосов на древнеберингоморском этапе.— Там же, с. 153—158.
- Культурные связи древних народов Тихоокеанского побережья СССР.— Материалы конференции «Этногенез народов Северной Азии». В. 1. Новосибирск, 1969, с. 109—111 (в соавт. с Арутюновым С. А.).
- В кн.: Древние культуры азиатских эскимосов (Уэленский могильник). М.: Наука, 1969, главы I, II, V и VIII (III, IV, VII и IX в соавт. с Арутюновым С. А.).
- Мотивы эскимосского фольклора в древнеберингоморской скульптуре. (Первые века нашей эры).— В кн.: Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970, с. 105—113.
- New Data of Paleoethnology of North-Western Pacific Shores. Inter Nord № 11. Р., 1970 (в соавт. с Арутюновым С. А.).
- Этнокультурные связи коренных народов прибрежной северо-восточной Азии.— Этническая история народов Азии. М.: Наука, 1972, с. 85—98 (в соавт. с Арутюновым С. А. и Таксами Ч. М.).
- Results of Historical-Ethnological and Anthropological Studies in the Eastern Chukchee Area. Inter Nord. № 12. Р., 1972. (в соавт. с Алексеевым В. П. и Арутюновым С. А.).
- Ecological Interpretation of Ancient Harpoon Heads. Inter Nord. № 12. Р., 1972 (в соавт. с Арутюновым С. А.).
- Стабильность и лабильность в эволюции орудий гарпунной охоты у древних эскимосов. М.: Наука, 1973. (в соавт. с Арутюновым С. А.) [Доклад на IX МКАЭН. Чикаго, сентябрь, 1973].
- Stability and Adaptability in the Evolution of Ancient Eskimo Hunting Tools.— IX-th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Chicago, U.S.A., August—September, 1973 (в соавт. с Арутюновым С. А.).
- Проблемы этнической истории Берингоморья (Эквенский могильник). М.: Наука, 1975 (главы III, VI, VIII в соавт. с Арутюновым С. А.).
- К проблеме проникновения железа в Арктику к эскимосам (в соавт. с Арутюновым С. А. и Глинским Е. А.).— СЭ, 1977, № 1.
- О чём рассказывают гарпунные наконечники (в соавт. с Арутюновым С. А.).— СЭ, 1980, № 5.
- Результаты металлографического анализа двух изделий корякских кузнецов (в соавт. с Глинским Е. А.). СЭ, 1981, № 2.
- Кит в представлении берингоморских эскимосов (совместно с Глинским Е. А., Фрадкиным Э. Е.).— СЭ, 1982, № 4.

## SUMMARIES

### Utilitarian Aspects of the Ethnographic Study of Rural Settlements and Systems of the Geographical Distribution of the Population

The author proposes broadening the subject-matter zone of the ethnographic study of rural settlements by including problems that are of interest for the practical reconstruction of villages. Fields where ethnographic studies may be utilized in practical policies are defined in the article: regional planning, blue-printing of settlements and their geographical distribution systems. Actual experience in solving practical problems with the aid of ethnographic and ethnosociological studies is described.

E. A. Pain

### Fantastic Images in Russian Folk Tales Depicting Everyday Life

The plots, motifs and imagery of so-called destiny stories are examined in the article. The author limits himself to Russian repertory. The personages of Lot (*Dolia*) and Misfortune (*Gorie*) possess an aggregate of features that permit their comparison with totem creatures at the late stage of totemic beliefs (as represented, for instance, in Siberian materials). Lot and Misfortune can, like the totemic creature, be caught and coerced. These stories take us back to the sources of later notions on the inevitability of destiny. In these stories inevitable destiny becomes transformed into archaic and naive images of Misfortune and Lot who are deceived, caught, banished, ridiculed by the story's poverty-stricken hero. The fantasy laughter debunks the idea of fatalism in people's minds and affirms the primacy of will, resourcefulness and sly mockery.

Yu. I. Yudin

### Ethnic Concepts in the Balkans in the Early Middle Ages [Based on the «Chronicle of Priest Duklianin»]

In view of the scantiness and the fragmentary character of written data on the history of the Balkan Peninsula in the early feudal period, it becomes particularly important to examine such a narrative source on the past of Yugoslav lands as the one known in historical literature as the «Chronicle of Priest Duklianin» which covers the period between the 5th and 12th centuries. Especially valuable are the «Chronicle's» data on the ethnic shifts in the west of the Balkan region for the latter part of the period, including materials on the destinies of the local Latin population, on the repeated displacements of the autochthonous Romance peoples within the early-feudal southern Slav states that had already become formed in the area, or at their borders. Interesting is the system of ethnic designations used in the «Chronicle»: the term «Slavs» indicates affiliation of the Slav peoples' family as a whole and, at the same time, to the supraethnic community comprising the Serbs and the Croatians; the lowest stratum in this hierarchy is formed by such local-ethnic or local-political terms as the Rashans, the Bosniacs.

Ye. P. Naumov

### The Evolution of Protective Symbolics in the Architecture of Central Asian Nomads

Protective symbolics are regarded as one of the major factors in architectural morphology. Its general regularities find their specific expression in the composition, forms and décor of nomadic architecture — both in mobile and stationary edifices. The processes by which early popular traditions of protective symbolics in official and cult steppe-architecture became transformed are examined mainly on the base of materials from Southern Siberia and Northern Mongolia.

V. N. Tkatchov

### Traditional Marriage Norms among East African Cattle Breeding Peoples

Traditional marriage norms among East African cattle breeding peoples form a single complex which includes the criteria of the age-set system and the limitations of polygamic marriage norms. In a polygamous family the order of marriage within the age-grade was only observed with regard to the first marriage. The age-grade system comprised rule forbidding the marriage of members of the warrior class which led to a late start of reproduction; this, however, was afterwards made up for by subsequent polygamous marriages.

K. P. Kalinovskaya

## **The Struggle of the Australian Aborigines for Their Land Rights and the Truganini «Cult»**

Aboriginal land rights became an important political issue in the late 1960s. The electoral promises of the Labour Party on this issue contributed significantly to its federal election victory in 1972. But in capitalist Australia where land is primarily a source of profit, the problem of Aboriginal land rights cannot be solved to the satisfaction of the Aborigines by any Australian government. In order to dupe public opinion and to give the impression that Aborigines were being given by the Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act 1976 what they were demanding, the Federal government has had increasing recourse to downright duplicity and demagogery. 1976 was also the hundredth anniversary of the death of the last full-blood Tasmanian Aborigine, Truganini. This anniversary has been utilized to the full by the Federal government for its demagogic purposes, to the extent that what can be called a «cult» has been created around Truganini.

*F. Rose, B. Sheps*

## **The Place of the Village [Territorial] Community in the Social Machinery by Which Tradition is Formed, Preserved and Changed — Further Discussion**

S. A. Maretina, while noting the fruitfulness of M. M. Gromyko's approach to the village community as the preserver and transmitter of tradition, advances three propositions. First, she stresses the importance of feedback, i. e. the role of tradition as a factor of stabilizing the community and as a mechanism for transmitting its socio-economic structure across the generations; the action of this mechanism is exemplified by the institution of men's houses. Secondly, she notes that when continuity is broken, this is primarily due to a disturbance in the dynamic equilibrium between society and nature. Thirdly, she affirms that it is the close ties between tradition and the community that maintain the lasting historical viability of the latter.

*S. A. Maretina*

Yu. I. Sernionov examines the question of the relation between the concepts of «tradition» and «culture». A definition of «culture» is given. It is also stressed that the peasant community possesses certain features of a social organism as such: it is a social suborganism. Hence, in analyzing the processes by which traditions are formed, preserved and changed in peasant community, it is impossible to do without not only such concepts as «culture» but also such categories as «social being» and «social consciousness».

*Yu. I. Sernionov*

M. N. Shmeliova shows that in townships the role played by territorial communities, i.e. by vicinal links, in forming and transmitting the behaviour stereotypes that lie at the base of traditions is somewhat different from their role in rural places. This is due to the differences in the pursuits and the social life of urban dwellers. However, vicinity still forms part of the urban population's system of values. In the course of their evolution vicinal links undergo changes, they become more selective. The main functions of vicinity belong to the sphere of mutual aid in economy and everyday life, and social control over children's behaviour in the streets, as well as in the performance of certain rituals.

*M. N. Shmeliova*

## **CONTENTS**

*E. A. Pain* (Moscow). Utilitarian Aspects of the Ethnographic Study of Rural Settlements and Systems of the Geographical Distribution of the Population. *Yu. I. Yudin* (Kursk). Fantastic Images in Russian Folk Tales Depicting Everyday Life. *Ye. P. Nauzov* (Moscow). Ethnic Concepts in the Balkans in the Early Middle Ages (Based on the «Chronicle of Priest Duklianins»). *V. N. Tkatchov* (Moscow). The Evolution of Protective Symbolics in the Architecture of Central Asian Nomads. *K. P. Kalinovskaya* (Moscow). Traditional Marriage Norms among East African Cattle Breeding Peoples. *F. Rose* (Berlin), *B. Sheps* (Leipzig). The Struggle of the Australian Aborigines for Their Land Rights and the Truganini «Cult».

## **Discussions**

Further Discussion of M. M. Gromyko's Article «The Place of the Village (Territorial) Community in the Social Machinery by Which Tradition is Formed, Preserved and Changed» (*«Sovetskaya Etnografija»*, 1984, № 5). Contributions by S. A. Maretina, Yu. I. Semionov, M. N. Shmeliova.

## **From the History of Ethnography**

T. K. Shafranovskaya, B. N. Komissarov (Leningrad). The Ainu in the Pages of Ye. Ye. Loewenstein's Diary.

## **Communications**

M. S. Berdyev (Bairam-Ali, Turkmen SSR). The Present-Day Transformation of the Turkmen Dietary System. S. A. Dbar (Sukhumi). Traditional Abkhaz Birth Customs and Rituals and Their Transformation in the Soviet Period. N. I. Kovaliov, V. A. Yefanova (Leningrad). Black Salt (about a Popular Kostroma Cušrom). S. V. Zharnikova (Vologda). On Certain Archaic Motifs in the Embroidery of Sol'vychegodsk Kokoshniks (Old Russian Female Head-dress) of the Northern Dvina Type (Based on Materials from the Vologda Region Local Lore Museum).

## **Searchings, Facts, Hypotheses**

M. G. Rabinovitch (Moscow). The City and the Poet (to the Study of Ethnographical Sources).

## **Our Anniversaries**

A List of the Main Works by N. A. Butinov, Doctor of Historical Sciences (to His 70th Birthday).

## **Academic Life**

A. N. Davydov (Arkhangelsk). A Conference on the 400th Anniversary of the City of Arkhangelsk. M. S. Butinova (Leningrad). 15th Conference for the Study of Australia and Oceania. M. M. Gerasimova, I. M. Zolotariova, H. L. Khil' (Moscow). An Enlarged Session of the Academic Council of the Museum for Anthropology and Ethnography Commemorating Prof. V. V. Ginzburg.

## **Expeditions in Brief**

## **Criticism and Bibliography**

Critical Articles and Reviews. N. N. Gratsianskaya (Moscow) V. Ye Gusev (Leinograd). The Study in Modern Czechoslovakian Culture. Lidová kultura a současnost/Rídi Frolec V. Sv. 1—8, Brno, 1974—1982. General Ethnography I. I. Krupnic. (Moscow). The Subsistence Culture and the Ethnos. An Attempt at an Ethnoculturological Study (Based upon Materials on Armenian Rural Culture)/Eds. S. A. Arutiunov, E. S. Markaryan. Peoples of the USSR. N. V. Yukhneva (Leningrad) L. N. Semionova. Essays on the History of Everyday Life and Culture in Russia in the First Half of the 18th Century. Ya. S. Smirnova (Moscow). V. L. Bigava. The Modern Abkhaz Rural Family. V. Va. Galitsky, A. A. Sviridov (Leningrad). L. T. Shinlo. Socialist Transformations in the Economy, Culture and Everyday Life of the Dungans S. M. Loyter. (Petrozavodsk). Russian Folk Tales of the Pudozh Area Compiled by A. P. Razumova and T. I. Sen'kina. V. V. Mitrofanova (Leningrad). New Studies of Karelian Popular Riddles. Zh. S. Musaelian (Leningrad). M. B. Rudenko. Kurd Ritual Poetry (Funeral Lamentations). Peoples of Asia outside the USSR. S. L. Nevezleva (Leningrad). N. G. Krasnodembskaya. The Traditional World Outlook of the Sinhalese. Peoples of America. L. A. Fainberg (Moscow). P. Henley. The Panart Tradition and Change on the Amazon Frontier. M. A. Chlenov (Moscow). In Honour of Eyak. The Art of Anna Nelson Harry./Ed. Krauss Michael E. Peoples of Oceania D. D. Tumarkin (Moscow). J. Siikala. Cult and Conflict in Tropical Polynesia. A Study of Traditional Religion. Christianity and Nativistic Movements.

Dorian Andreyevitch Sergeyev

Технический редактор Беляева Н. Н.

Сдано в набор 11.11.84 Подписано к печати 10.01.85 Т-02703 Формат бумаги 70×108/4  
Высокая печать Усл. печ. л. 15,4 Усл. кр.-отт. 44,0 тыс. Уч.-изд. л. 18,8 Бум. л. 5,  
Тираж 2810 экз. Зак. 4232

Издательство «Наука», 103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., 21  
2-я типография издательства «Наука», 121099, Москва, Шубинский пер., 6

321-29  
ВОЛОГДА  
ПОЧТЕ  
70845

2 ЭКЗ

Цена 1 р. 90 к.  
Индекс 70845

УДС

## В МАГАЗИНАХ «АКАДЕМКНИГА» имеются в продаже:

Гадзяцкая О. С. ПАМЯТНИКИ ФАТЬЯНОВСКОЙ КУЛЬТУРЫ. 1976  
135 с. 1 р. 27 к.

Очередной выпуск Свода археологических источников содержит сведения о памятниках фатьяновской культуры II тысячелетия до н. э., расположенных на территории современных Ивановской, Горьковской, Костромской и Владимирской областей. Автор проводит анализ погребально-го обряда, погребальных комплексов и отдельных находок, рассматривает вопросы относительной хронологии, истории и культурных связей фатьяновской культуры. К работе приложены полный географический указатель памятников, карта, иллюстрированные таблицы.

Свод рассчитан на археологов, историков, этнографов, краеведов, работников музеев.

Кобычев В. П. ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩЕ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В XIX—XX вв. 1982. 195 с. 3 р. 50 к.

В книге освещаются традиционные типы и формы поселений черкесов, адигейцев, кабардинцев, карачаевцев, осетин, чеченцев, ингушей (планировка, усадьба и двор, ограда, ворота), а также типы и планировка жилищ, их фундамент, стеновой материал и строительная техника, форма крыши, материал покрытий, пол, потолок, пристройки — терраса, галерея, веранда, крыльце, архитектурные украшения. Разбираются типы и формы хозяйственных построек, башен, склепов, святилищ. Книга богато иллюстрирована.

Работа рассчитана на этнографов, историков, архитекторов, строителей, художников прикладного искусства.

Заказы просим направлять по одному из перечисленных адресов магазинов «Книга — почтой» «Академкнига»:

480091 Алма-Ата, 91, ул. Фурманова, 91/97; 370005 Баку, 5, ул. Джапаридзе, 13; 320093 Днепропетровск, проспект Ю. Гагарина, 24; 734001 Душанбе, проспект Ленина, 95; 664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289; 252030 Киев, ул. Пирогова, 4; 277012 Кишинев, проспект Ленина, 148; 343900 Краматорск, Донецкой области, ул. Марата, 1; 443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2; 197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7; 220012 Минск, Ленинский проспект, 72; 117192 Москва, В-192, Мичуринский проспект, 12; 630090 Новосибирск, Академгородок, Морской проспект, 22; 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137; 700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6; 450059 Уфа, 59, ул. Р. Зорге, 10; 720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42; 310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87.