

ISSN 0038-5050

# СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

2

1991



•НАУКА•



# СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

2

март—апрель  
1991

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1926 ГОДА ● ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

## СОДЕРЖАНИЕ

## Национальные процессы сегодня

- Ю. В. Арутюнян (Москва). Армяне-москвичи. Социальный портрет по материалам этносоциологического исследования . . . . .

3

## Статьи

- В. А. Ширельман (Москва). «Диффузия идеи», кризисы и хозяйственная динамика в традиционных обществах (К постановке вопроса) . . . . .  
 С. А. Арутюнов, В. И. Васильев, Р. Ш. Джарылгасинова (Москва). Древние уральско-восточноазиатские этнографические параллели (На материалах жилища) . . . . .  
 Т. А. Листова (Москва). Кумовья и кумовство в русской деревне . . . . .  
 М. О. Османов (Махачкала). Некоторые вопросы изучения хозяйственно-культурных типов . . . . .  
 А. С. Сакян (Ереван). Культ креста в контексте армянского народного христианства . . . . .

17

28

37

52

61

## Этнография в музеях

- И. И. Шангина (Ленинград). Этнографические музеи Москвы и Ленинграда на рубеже 20-х — 30-х гг. XX в. . . . .

71

## Из истории науки

- И. С. Вдовин (Ленинград). В. Г. Богораз-Тан — ученый, писатель, общественный деятель. (К 125-летию со дня рождения) . . . . .

82

## Сообщения

- И. Н. Милоголова (Луганск). Распределение хозяйственных функций в пореформенной русской крестьянской семье (На материалах центральных губерний) . . . . .  
 Н. В. Шлыгина (Москва). Свадебная обрядность прибалтийско-финских народов в конце XIX — начале XX в. . . . .  
 Н. Г. Цицишили (Тбилиси). Южнославянско-грузинские музыкально-этнографические параллели . . . . .  
 В. Е. Баглай (Орел). Древнеацтекская торговля . . . . .  
 Н. Кулакова (Москва), Н. Рис (Итака, США). Советско-американское этнографическое исследование «Мир и миролюбие, война и насилие в культуре и общественном сознании граждан СССР и США» . . . . .

93

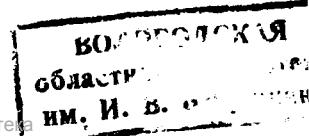
103

114

123

142

© Издательство «Наука».  
«Советская этнография», 1991 г.



## Научная жизнь

- Т. Г. Мунчайва (Москва). Всесоюзная научная конференция «Национальные и социально-культурные процессы в СССР» . . . . . 147  
Н. А. Дубова (Москва). Интерконгресс Международного союза антропологических и этнологических наук в Лиссабоне . . . . . 151  
Л. И. Миссонова (Москва). Второе Всесоюзное совещание по подготовке серии «Народы Советского Союза» . . . . . 153

## Критика и библиография

### Критические статьи и обзоры

- А. В. Смоляк (Москва). Научные публикации Сахалинского областного краеведческого музея . . . . . 156  
А. С. Мильников (Ленинград). О методологических аспектах этнографического музееведения . . . . . 159

### Общая этнография

- В. П. Даркевич (Москва). А. Я. Гуревич. Средневековый мир: культура безмалствующего большинства . . . . . 162  
Д. В. Гурьев (Москва). Э. Г. Абрамян. У истоков культурной традиции . . . . . 166

### Народы СССР

- Т. А. Бернштам (Ленинград). Круглый год: русский земледельческий календарь . . . . . 168  
В. И. Наулко (Киев). А. А. Скрипник. Етнографічні музеї України . . . . . 171

### Письма в редакцию

- Н. А. Брегадзе (Тбилиси). Замечание по поводу одной публикации . . . . . 174

## Редакционная коллегия:

- К. В. Чистов — член-корр. АН СССР (главный редактор),  
В. П. Алексеев — акад. АН СССР, С. А. Арутюнов — член-корр. АН СССР, С. И. Брук,  
Н. Г. Волкова (зам. главн. редактора), Л. М. Дробижева, Т. А. Жданко,  
Р. Н. Исмагилова, А. Н. Кожановский (зам. главн. редактора),  
Г. Е. Марков, Р. М. Мунчайев, А. И. Першиц,  
Н. С. Полищук (зам. главн. редактора), П. И. Пучков, Ю. И. Семенов,  
В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин

Ответственный секретарь редакции Н. С. Соболь

Адрес редакции: 117334, Москва, Ленинский пр., 32а  
телефон: 938-67-42; 938-18-67

Зав. редакцией Е. А. Эшилман

Вологодская областная универсальная научная библиотека  
[www.booksite.ru](http://www.booksite.ru)

# НАЦИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ СЕГОДНЯ

© 1991 г.

Ю. В. Арутюнян

## АРМЯНЕ-МОСКВИЧИ. СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ ПО МАТЕРИАЛАМ ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Московские армяне — дисперсная группа достаточно развитого этноса. В закрытом, труднодоступном для заселения столичном городе<sup>1</sup> эта группа, чтобы адаптироваться и утвердиться, должна отвечать строгим социальным требованиям. Каковы эти требования? Каковы нормы выделения дисперсной группы в столичной среде, насколько взаимодействуют в представленной группе традиционно-этнические и современные социальные черты, наконец, какова устойчивость и динамика социально-этнических черт и их проявление и влияние в разных сферах социальной жизни? Ответы на эти вопросы, имеющие не только теоретический, но и практический интерес, могут быть использованы для оптимального регулирования национальных процессов.

Анализ поднятой проблемы в какой-то мере отвечает и на, казалось бы, сугубо теоретический вопрос — о «границах» нации. Известно, что между теоретиками до недавнего времени глухо, правда, но все же давала о себе знать полемика о соотношении понятий «нация» и «национальность». Выдвигался даже тезис о том, что нация должна обладать собственными республиканскими границами. За пределами «своей» территории, согласно указанным выше теоретическим представлениям, речь могла идти уже не о нациях, а о дисперсно расселенных национальных группах, интегрируемых с нациями общим понятием «люди одной национальности». Эти положения не выражались в жесткой форме и теперь фактически исчезли из понятийного аппарата этнографии. Между тем это не отвлеченно теоретический вопрос; напротив, он имеет большой практический смысл, так как затрагивает политические аспекты социально-национальной жизни. По существу речь идет о том, насколько однородны интересы дисперсных групп и собственно наций, насколько целесообразна и применима единообразная национальная политика по отношению к тем и другим. Ясно, что на эти политически значимые вопросы можно ответить, лишь опираясь на материалы конкретных исследований, дающих представление об образе жизни этнических групп в иноэтнической или полигэтнической среде. Конечно, исчерпать названные достаточно масштабные проблемы в нашей тематически строго ограниченной статье невозможно, но в ней будут представлены результаты конкретного исследования живущих в столице Союза армян-москвичей. Судьбы их пострадавших соплеменников из Армении и преимущественно беженцев из Азербайджана, занесенных в российские города в 1989—1990 гг. стихией геноцида и землетрясением,— тема совершенно особая, и здесь она рассматриваться не будет.

В основу статьи положены материалы конкретного этносоциологического исследования 1987—1989 гг., статистически представительного для взрослых армян (старше 18 лет), постоянно проживающих в Москве<sup>2</sup>. Исследование осуществлялось в рамках общесоюзной программы «Оптимизация социальных условий развития наций» (ОСУ), с содержанием и системой выборки которой можно ознакомиться в специальных публикациях<sup>3</sup>.

Армян в Москве всего свыше 43 тыс. (по данным переписи 1989 г.). При почти 5 млн. армянского населения в Союзе (точнее, 4623 тыс.) и 9 млн. москвичей это, казалось бы, немного для столицы. Чтобы осмыслить сложные явления, которые могут отражаться через столь малую, этнически дисперсно расселенную группу, надо сказать несколько слов о ее месте в системе армянского этноса в целом.

Армяне, как и другие, условно говоря, республиканские нации в отличие от русских — нации, во всяком случае, пока общесоюзной, имеют как бы раздвоенный в известной мере социально-культурный центр. У русских столица Москва — центр их и социальной, и национально-культурной жизни. У армян их республиканская столица — Ереван делит с общесоюзной столицей функции центра социальной жизни. В прошлом такую роль в значительной мере выполняли также Тбилиси и Баку. Но в отличие от российских городов Тбилиси и Баку были скорее зонами не дисперсного, а компактного расселения армян<sup>4</sup>, что резко обостряло здесь конкурентные межнациональные отношения и приводило к постепенному вытеснению армян, причем не только социальному (ограничение социальных ролей), но и демографическому — сокращению их населения. Принципиальное различие между зонами компактного и дисперсного расселения армян нашло четкое отражение в переписи. В зоне преимущественно дисперсного расселения число армян росло, а удельный вес их в течение длительного времени оставался устойчивым, тогда как в зоне компактного расселения прирост армян прекратился и даже начал сокращаться, а удельный вес резко упал (табл. 1).

Конечно, активная дисперсная группа с ухудшением общего социального положения и ростом социальной конкуренции может послужить выпускным клапаном для недовольства местного населения. Симптомы такой реакции иногда дают о себе знать и сейчас. Поэтому дисперсное расселение не может абсолютно застраховать от межнациональных инцидентов и спекуляции на национальных чувствах. Чтобы представить себе конкретную ситуацию, надо по возможности дать оценку дисперсного расселения, по-своему важного для понимания национальных процессов.

Абстрактно можно допустить, что немалую роль для понимания социально-этнической природы дисперсных групп играет место их выхода — происхождение.

Каковы источники формирования дисперсной группы армян в Москве? Около четверти армян-москвичей — уроженцы столицы, остальные — мигранты. Среди мигрантов выходцев из Армении 44%. Основная же часть мигрантов прибыла из других республик, откуда они выезжали в 1,5—2 раза активнее, чем из Армении (табл. 2).

Преобладание среди мигрантов выходцев из зон дисперсного и очагового компактного расселения, а не из родной республики косвенно свидетельствует об адаптивных возможностях и социально-этнических чертах армян, мигрирующих в иноэтническую и столичную среду. Мигрируют армяне в столицу, как это характерно вообще для таких процессов, в период своего активного социального роста, приобретения образования, профессии, формирования семьи, чаще всего в молодом возрасте — до 30 лет. Среди армян-москвичей в возрасте 25—29 лет новоприбывшие составляют 76%. В возрастной группе 40—49 лет уже только 10% мигрантов — новоприбывшие, т. е. живут в Москве не более 9 лет.

Столичные общесоюзные, а по существу во многом российские нормы адаптации определяют не только места выходов мигрантов, но и их социально-этнические черты. Ведь несмотря на то что они заранее и не замкнуты на свою культуру, им здесь необходимо активно приобщиться к новой, социально своеобразной столичной среде. Соответственно нередко приходится преодолевать пусть пережиточные, но все же заметные традиционные нормы поведения,

Таблица 1

Динамика и распределение населения армян по СССР \* (в тыс. и в % к общей численности)

Зона расселения	1959 г.	1979 г.	1989 г.	в %		
				1959 г.	1979 г.	1989 г.
<b>Зона компактного расселения</b>	1661,7	2848,1	3229,1	59,7	68,6	69,8
Армянская ССР	1551,6	2725,0	3083,6	55,7	65,6	66,7
Нагорный Карабах	110,1	123,1	145,5	4,0	3,0	3,1
<b>Зона преимущественно компактного расселения</b>	774,0	810,3	682,3	27,8	19,5	14,7
Грузинская ССР	442,9	448,0	437,2	15,9	10,8	9,4
Азербайджанская ССР (без Нагорного Карабаха)	332,0	362,3	245,1	11,9	8,7	5,3
<b>Зона преимущественно дисперсного расселения</b>	348,7	492,8	711,9	12,5	11,9	15,4
РСФСР	256,0	364,6	532,4	9,2	8,8	11,5
в том числе Москва	18,4	31,1	43,5	0,7	0,8	0,9
Прибалтика, Украина, Белоруссия, Казахстан, республики Средней Азии	64,3	128,2	179,5	2,3	3,1	3,9
<b>Всего</b>	<b>2788,9</b>	<b>4151,2</b>	<b>4623,3</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>	<b>100,0</b>

\* Итого Всесоюзной переписи населения 1959 года СССР. М., 1962. С. 184, 207, 210; то же РСФСР. М., 1963. С. 316; Итого Всесоюзной переписи населения 1970 года. Т. IV. М., 1973. С. 103, 272, 263; Численность и состав населения СССР по данным переписи населения 1979 г. М., 1984. С. 126, 141; Союз, 1990. № 2.

Таблица 2

Состав армян-москвичей в соответствии с исходным местом жительства\*

Место выхода	Распределение московских мигрантов-армян по республикам, из которых они приехали, %	Распределение армян Союза ССР по республикам (для сравнения)
Армянская ССР	44	67
Грузинская ССР и Азербайджанская ССР	31	18
РСФСР и другие республики страны	25	15

\* Здесь и далее данные без указания источников привлечены из материалов исследования ОСУ, хранящихся в Институте этнографии и антропологии АН СССР.

характерные для мест их выхода. Не случайно, например, среди мигрантов-армян в Москве совершенно нет сельских жителей. Преобладают выходцы не просто из компактных групп армян, но чаще всего из республиканских столичных центров.

Столичным (общесоюзным) нормам адаптации соответствуют не только социально-демографические, но и социально-этнические характеристики и требования к приезжим. Поэтому мигранты, как правило, выпускники русских школ, свободно владеют русским языком. В большинстве своем молодые, они быстро приобщаются к иноэтническим нормам общения и поведения. Несмотря на все это, проблема адаптации в новой иноэтнической или в лучшем для них случае полиэтнической среде неизбежно оказывается на образе жизни и требует своего понимания.

Конечно, у армян-москвичей, прошедших столичный «отбор», должны быть необходимые посылки для безболезненной адаптации в новой среде. Не случайно среди них сразу проявляются признаки социальной активности и достаточный социальный потенциал. Армяне-мигранты выделяются среди москвичей даже по уровню образования. Уже среди новоприбывшей молодежи по крайней мере половина имеет высшее образование. В целом в группе 18—19 лет число студентов среди армян несколько выше, чем среди русских (соответственно 57 и 53%).

Таблица 3

Удельный вес населения с высшим образованием среди москвичей  
в разных возрастных группах, % \*

Возраст	Армяне	Русские
18—29	57	53
30—39	62	51
40—49	66	
50—59	72	41
60 и старше	76	26

\* Примерно в такой же мере выделяются образованием и армяне Ленинграда (см. Старовойтова Г. В. Этнические группы в современном советском городе. Л., 1987. С. 89).

Таблица 4

Карьера москвичей, % к общему числу каждой группы

Группа населения	За 5 лет положение на работе стало		Индекс * карьеры	За 10 лет положение на работе стало		Индекс карьеры
	выше	ниже		выше	ниже	
Все москвичи в том числе армяне	30,7	5,4	25,3	44,0	5,9	38,1
	33,5	2,8	30,7	52,2	5,0	47,2
в том числе новоприбывшие				41,9	6,4	35,5
старожилы				52,8	5,7	47,1
уроженцы				55,6	2,2	53,4

\* Индекс карьеры определяется как разность между долей повысивших статус и понизивших его. В группу «новоприбывших» включены те, кто живет в Москве менее 10 лет, «старожилы» — все мигранты, живущие в столице 10 лет и более.

У русских, в значительной мере уроженцев столицы, как это вообще характерно для населения страны, чем моложе люди, тем они более образованы. У армян-москвичей (в преобладающей своей части мигрантов, ориентированных на полную реализацию своего потенциала в иноэтнической среде) чем старше возрастная группа, тем полнее она самореализуется. Это находит выход, в частности, и в динамике образовательного уровня, который значительно выше, чем у армян в городах Армении, включая столицу. Об особенностях группы армян, отобранной по этому признаку, можно судить, например, по удельному весу людей с высшим образованием среди армян-москвичей и русских (табл. 3).

Данные таблицы косвенно говорят о быстром возрастании социального статуса — эффекте адаптации армян в столичной среде. Еще более четко это подтверждает анализ изменений в образовании армян в зависимости от времени их пребывания в Москве. Среди новоприбывших, т. е. тех армян, кто живет в столице до 9 лет, половина имеет высшее образование; старожилов — 69%, а уроженцев Москвы — 72% с высшим образованием. В целом в Москве среди взрослых армян  $\frac{2}{3}$ , или 65%, имеют высшее образование (у русских — 46%). Естественно, эти данные уже косвенно говорят и об относительно высоком социальном статусе армян-москвичей, и об их интенсивной социальной динамике. Анализ карьеры армян-москвичей это убедительно подтверждает табл. 4.

Более подробный анализ показывает, что высокие индикаторы карьеры армян характерны только для мужчин, а это свидетельствует об известной сохранности традиционной дифференциации функций между мужчинами и женщинами.

Некоторые косвенные признаки этнической специфики сказываются и в отраслевой структуре армянского населения в Москве. По мере адаптации и

## Отраслевая занятость по каждой группе населения армян-москвичей, %

Группа населения	Промышленность, транспорт, строительство	Сфера обслуживания, торговля	Научные и творческие организации	Другие учреждения	Учащиеся	Итого
Новоприбывшие	43	18	13	16	10	100
Старожилы	13	10	38	12	25	100
Уроженцы	15	9	43	11	21	100

## Таблица 6

## Армяне-москвичи по социальным группам, %

Группа населения	Рабочие	Интеллигенция	В том числе руководители
Новоприбывшие	45	28	5
Старожилы	15	52	15
Уроженцы	9	55	10
Всего			
армяне	20	47	12
русские	32	43	4

внедрения армян в новую московскую среду, с ростом их образования существенно меняется структура отраслевой занятости. Так, среди новоприбывших 40% занято в промышленности, транспорте и строительстве. Определенное место в их числе занимают «лимитчики». Работая в отраслях, испытывающих потребность в трудовых ресурсах, они со временем получают право прописки в Москве; 18% новоприбывших армян занято в торговле и только 13% — в научных и творческих организациях. По мере «обживания» новой среды отраслевая структура армянского населения в Москве существенно меняется, приобретая заметные преимущества (табл. 5).

Динамика отраслевой структуры органически связана с изменением социально-профессионального состава занятого населения. Среди новоприбывших армян, естественно, довольно много рабочих, удельный вес которых по мере адаптации резко сокращается; соответственно соотношение людей, занятых физическим и умственным трудом, быстро изменяется в пользу последнего, причем квалифицированного; заметно возрастает и группа, исполняющая функции руководства (табл. 6).

Социально-профессиональный состав в Москве связан, конечно, не с национальными чертами, а со спецификой, условно говоря, особо конкурентоспособности пришлого населения. У армян на родине — в Ереване, так же как среди русских, в частности в Москве, чем люди моложе, тем они образованнее и большая их часть занята квалифицированными видами труда, в том числе умственного.

Естественно, эти социально-профессиональные преимущества столичного армянского населения имеют как бы своих «спутников» материального и социального порядка. Среди армян 76% зарабатывали свыше 200 руб., тогда как в целом среди москвичей — 42%, активнее у них были производственные функции, выше (в самооценке) влияние на работе и т. д. (табл. 7).

Полная приобщенность армян к социальной жизни столицы сама по себе как бы исключает проявление ими каких-то не свойственных московской среде этнических черт. В современном мире доминируют общие нормы. Это, безусловно, отражается на всех сторонах социально активной жизни народа в своей, а тем более в иноэтнической среде.

В известной мере контрастна в этом плане бытовая сфера, где больше воз-

Таблица 7

Самооценка влияния армян-москвичей на решение вопросов в коллективе, % к выделенным группам

Группа населения	Оказывают определенное влияние	Оказывают значительное влияние
Все население	18	4
Армяне	27,5	8,5
В том числе		
новоприбывшие	16	6,5
старожилы	34	9
уроженцы	26	9

Таблица 8

Удовлетворенность культурно-бытовыми условиями, % к каждой национальной группе

Группа населения	Медицина	Торговля	Культурно-массовые учреждения	Транспорт	В целом
------------------	----------	----------	-------------------------------	-----------	---------

Русские	22	15	45	47	32
Армяне	18	11,5	33	34	25

можностей для выражения чисто индивидуальных интересов, собственного восприятия жизни, хотя и здесь, конечно, в современном мире вообще, а тем более в инонациональной среде возможности проявления какой-то «этнической самобытности» почти исключены. В этом плане реально вытесняется из зоны так называемых этнических признаков сфера материальной культуры; для всех национальных групп условия жизни здесь более или менее одинаковы. Они, конечно, определяются не этническими, а социальными параметрами: временем прибытия в Москву, социальным положением и т. п. Соответственно и у армян, и у русских одинаковые жилищно-бытовые условия, примерно  $\frac{1}{3}$  и тех и других (38% армян, 32% русских) имеют сравнительно большие квартиры — с тремя и более комнатами. Очень сходны домашняя обстановка, предметы обихода. Здесь в известной мере сказываются не национальные особенности, а материальная обеспеченность; она у армян, среди которых преобладают более продвинутые группы, несколько выше, чем у других. В предметах быта только в одном случае проявляется, условно говоря, национальная черта — заметно большее число у армян музыкальных инструментов: почти половина семей (40%) имеют дома пианино, что выше, чем в среднем по Москве (где таких семей в 2 раза меньше). Безусловное сходство между армянами и другими москвичами проявляется и в оценках культурно-бытовых условий, весьма сдержаных. Удовлетворены культурно-бытовыми условиями столицы  $\frac{1}{4}$  армян и  $\frac{1}{3}$  русских. Причем полная согласованность в оценках культурно-бытовых условий наблюдается по всем бытовым сферам жизни (табл. 8).

Оценка культурно-бытовых условий зависит, конечно, не от национальности, даже не от социального статуса, а от времени проживания в Москве. Новоприбывшие, по-видимому, ощущают известные преимущества Москвы по сравнению с родными местами и поэтому оценивают культурно-бытовые условия здесь значительно выше, чем старожилы, а тем более уроженцы.

Выражение национальной специфики более реально, конечно, не в материальной, а в социально-нормативной и поведенческой сфере быта. Хотя и здесь речь может идти только о каких-то остаточных элементах национальных традиций. Это касается даже самой интимной — семейно-бытовой сферы. И понятно почему. Достаточно сказать, что 70% семей армян-москвичей национально-смешанные, в подавляющем большинстве армяно-русские (60%). О том, как проявляется национальная специфика в семейно-бытовых отношениях, можно судить, например, по нравственным нормам поведения родителей и детей. В исследовании

Удельный вес армянских деятелей культуры (в %), популярных у различных групп армян-москвичей

Деятели культуры	Все армяне-москвичи	В том числе		
		новоприбывшие	старожилы	уроженцы
Ученые	16	35	16	2
Писатели	19	34	19	9
Художники	29	41	30	16
Артисты	28	52	21	16
Композиторы	45	60	46	27

задавался вопрос: «Надо ли спрашивать согласия родителей на брак?» Среди русских считали это обязательным 38%, в армяно-русских семьях — 46%, а в однонациональных армянских семьях — 69%. В какой-то мере эти оттенки национальной психологии отразились в отношении к женскому труду, оценке занятий мужчин домашним хозяйством и т. д. Однако такого рода установки носили часто лишь умозрительный характер и мало отражались на реальном поведении. Даже в однонациональных армянских семьях в реальном распределении домашних обязанностей почти не было разницы по сравнению с русскими семьями. Среди русских 35% хотят, чтобы семейные обязанности были распределены поровну, а у армян чуть меньше — 25%. И тем не менее национальные нюансы семейно-бытовой сферы все же сказывались. Чем иначе объяснить, что у армян в столице при их более высоком социальном статусе семья была несколько больше, чем у русских? 51% однонациональных армянских семей состояли из четырех и более человек. Таких русских семей было всего 37%. Соответственно выше у армян и детность. Большинство русских в Москве (55%) ограничивались одним ребенком. У армян при моногамных браках чаще встречались двухдетные семьи (58%). Полная семья, в составе которой были муж, жена и дети, среди русских чуть превышала половину обследованных семей (54%), у армян, среди которых гораздо меньше разведенных, таких семей было 80%, среди армяно-русских семей — 73%.

Заметно полнее, чем в сфере быта, этнические признаки находили проявление в культурной жизни. Разумеется, что и в этом случае речь идет не об этнографическом понимании культуры. Традиционные реликты ее, которыми обычно заняты этнографы: обычаи, обряды, этнические черты в праздниках, семейных ритуалах, свадьбах, похоронах и пр.— здесь у армян никак не проявлялись. И разницы между русскими и армянами в этом отношении практически не было. К примеру, и у тех и у других в  $9/10$  случаях (89% армян и 87% русских) свадьбаправлялась без всяких элементов традиционных национальных обрядов. Исключение составляли только новоприбывшие армяне, среди которых свадьба с соблюдением национальных обрядовправлялась несколько чаще (29%).

Гораздо полнее этническая специфика сказывалась в культурной жизни в широком смысле этого понятия. Но и здесь, о какой бы сфере культуры ни шла речь, безусловно, преобладали все же интернациональные формы. При опросе, например, выяснялось, какие деятели культуры популярны среди армян и русских. Оказалось, что в выборе авторитетов в этой сфере между армянами и русскими разница была весьма незначительной. Армянами деятели русской культуры назывались почти так же часто, как и другими москвичами. Правда, каждый раз этот набор дополнялся армянскими учеными, актерами и т. д. Причем, наблюдалась определенная закономерность: чем «эмоциональнее», условно говоря, была сфера культуры, тем больше было «своих» выборов (табл. 9).

В сфере духовной культуры — литературе, художественном творчестве, театре, музыке — устойчиво и сильно выражены национальные вкусы, интересы и соответственно активны выборы национальных авторитетов. Художественные интересы армян-москвичей далеко не ограничиваются «национальными» выбо-

## Музыкальные вкусы (какая музыка нравится), % к выделенным группам

Предпочитаемая музыка	Армяне-москвичи				Русские
	в целом	ново-прибывшие	старожилы	уроженцы	
Русская народная	15	14	17	14	48
Армянская народная	46	60	49	24	10
Симфоническая	53	35	55	67	38
Легкая	64	70	60	68	63
<i>Танцы</i>					
Русские народные	11				42
Армянские народные	39	52	42	21	13
Балет	55	32	59	68	50
Современные танцы	46	55	37	57	46

Таблица 11

## Знание иностранных языков, % к выделенным группам армян-москвичей

Степень владения языком	Армяне-москвичи				Русские
	в целом	ново-прибывшие	старожилы	уроженцы	
Владеют					
свободно	6	0	6	15	4
довольно прилично	13	7	10	23	6
в известной мере	22	26	26	15	17
слабо	23	29	19	8	24
не владеют	36	42	40	38	49

рами. Они так же часто, как все остальные москвичи, называют русских деятелей культуры, а зарубежных даже чаще. Например, зарубежных ученых называла  $\frac{1}{3}$  опрошенных.

Разнообразие культурных интересов четко проявляется, например, в музыкальных вкусах. Больше половины армян-москвичей (53%) любят классическую музыку, тогда как среди москвичей, преимущественно русских, такой выбор сделали 38%. Интерес к классическому искусству у армян сопровождается интересом к своему национальному, народному. Но по мере адаптации вкусы все же заметно меняются (табл. 10).

Интегрирующим индикатором устойчивости национальных элементов культуры, сочетающихся с международными интересами, могут служить языки. Армяне-москвичи, естественно, совершенно свободно владеют русским языком. Значительная их часть считает его даже родным. В то же время армяне выделяются среди москвичей знанием иностранного языка. Среди русских 10% свободно или прилично знают иностранный язык, чаще всего английский, а среди армян — пятая часть (19%). Особенно активны в этом отношении уроженцы Москвы (табл. 11).

Языковой диапазон «вмещает» и знание армянского, для многих родного языка. Больше половины армян-москвичей владеют своим языком. И здесь, естественно, наблюдается та же тенденция, что и в национальной культуре в целом. С течением времени знание своего языка ослабевает (табл. 12).

Эти данные, как и другие индикаторы, говорят, с одной стороны, о достаточно широких культурных интересах армян-москвичей, с другой — о быстро исчезающих этнических чертах. Здесь проявляются существенные различия между людьми армянской национальности в иноэтнической среде и собственно нацией. Она как бы «гаснет» в сфере своего дисперсного расселения.

Реально воспроизведение «гаснущих» национальных черт может реализовы-

Знание армянского языка, % к выделенным группам армян-москвичей

Степень владения языком	Все армяне-москвичи			
	в целом	новоприбывшие	старожилы	уроженцы
Думают на своем языке	34	54	36	7
Довольно свободно говорят	21	20	27	10
Говорят с затруднением	14	9	16	13
С большим трудом говорят	7	5	7	7
Не владеют	24	6	14	64

ваться благодаря постоянному притоку новых мигрирующих групп армян. В противном случае, как бы они ни стимулировались деятельностью, например, армянского постпредства в Москве, национальные элементы в культуре столичных армян низбежно исчезнут (о чем можно судить по динамике этих процессов в разных группах армян, фиксируемых нашим исследованием, т. е. «новоприбывших», «старожилов» и «уроженцев»).

Но далеко не жестко связанным с общими этнокультурными процессами оказывается сознание общности со своим народом — так называемое национальное самосознание, или, точнее, национальная самоидентификация<sup>5</sup>. Среди москвичей-армян при довольно быстрой «дезтилизации» их культуры национальное самосознание, самоидентификация с собственной нацией четко дает о себе знать. Она характерна практически для всех армян-москвичей и почти не связана с интенсивностью их адаптации в столичной среде или сохранением ими традиционных этнических черт. И те, кто знает армянский язык, и те, кто не знает его, те, кто живет культурой «своего» народа, и те, кто никак не связан с ней, т. е. почти все армяне-москвичи независимо даже от того, имеют ли они контакты с людьми своей национальности или нет, — все в той или иной степени сохраняют чувство национальной принадлежности. В чем причины этого? Они не столь очевидны и, во всяком случае, не поддаются прямому наблюдению. Чувство родства со своей национальностью как ощущение национальной солидарности существует в известной мере само по себе. Это психологическая категория; реальные причины, ее формирующие и стимулирующие, коренятся в потребности в «социально-этнической семье», психологической нужде в солидарности, в данном случае имеющей этническое происхождение и выражение. В иноэтнической среде это чувство вообще мало зависит от сохранности обычных этнических черт и может не только сохраняться, но в иных случаях даже усиливаться.

Только 11% армян-москвичей затруднились ответить на вопрос: «Роднит ли Вас что-то с людьми Вашей национальности, если роднит, то что именно?» Среди ответивших 97% из новоприбывших ощущают такое родство (т. е. только 3% новоприбывших ответили: «ничего не роднит»), из старожилов положительный ответ дали 90%, из уроженцев Москвы — 88% (соответственно 10 и 12% тех и других «ничего не роднит со своим народом»). Иначе говоря, доля армян-москвичей, ощущающих родство с армянским этносом, у новоприбывших, старожилов и уроженцев Москвы приблизительно одинакова, хотя они весьма по-разному, как уже говорилось, знают армянский язык, приобщены к национальной культуре и т. д. Чем же вызвано это столь устойчивое чувство родства? Когда спрашиваешь об этом, выясняется, что ответы во многом ситуативны (табл. 13). Среди новоприбывших, многие из которых армянский язык знают, язык занимает видное место в системе роднящих их с этносом черт. Для уроженцев Москвы, в большинстве своем язык уже не знающих, его потеря в значительной мере возмещается «историческими судьбами».

Как видим, причины «родства» почти всегда находят объяснение. И такое объяснение, поскольку речь идет о чувстве, конечно, весьма условно. Национальная самоидентификация — ощущение родства — явление не специально совет-

## Что роднит армян-москвичей со своим народом, % \*

Черты родства	Все армяне-москвичи			
	в целом	новоприбывшие	старожилы	уроженцы
Культура, обычаи, традиции	52	65	53	38
Армянский язык	31	48	30	15
Исторические судьбы	32	27	31	38
Характер, психология	16	19	14	16

\* В сумме ответы далеко выходят за 100%, так как многие называли несколько факторов родства одновременно.

ское, не русское, не армянское, оно общечеловеческое, присущее разным народам и проявляющееся в разных национальных и социальных средах. Но в этом общем чувстве самоидентификации, вызываемом потребностью в социальной, а в данном случае этнической общности, возможно различное сочетание элементов, стимулирующих его. Само национальное самосознание может быть разной интенсивности, плотности, силы проявления, и фиксировать такие качественные особенности очень важно, так как от них зависит реальное поведение — социальный эффект самосознания. Ведь оно может по-разному стимулировать социальное поведение, «доводить» его до национальных конфликтов, взрывов, даже до национально-освободительных движений, или находить пути общего гуманного выражения национальных чувств, не нарушающих принципы взаимной солидарности разных народов.

В ОСУ использовался целый цикл, набор средств, с помощью которых можно дать не только общую оценку самоидентификации, что мы уже сделали, но и ее качественные характеристики, иерархию в проявлении и интенсивности выражения этого чувства. В какой-то мере можно даже ответить на вопрос, агрессивно или лояльно самосознание к другим национальностям, влияет ли оно на реальное поведение московских армян, а если влияет, то насколько.

Чтобы иметь основание для такого рода ответственных заключений, надо рассмотреть конкретное проявление национальной самоидентификации в разных сферах жизнедеятельности этноса. В большой обойме факторов, стимулов самоидентификации можно выделить, условно говоря, территориальные, правовые, психологические, этнокультурные формы и сферы ее проявления.

Интенсивность проявления национальной самоидентификации в сфере правовой выяснялась вопросом: «Надо ли фиксировать национальность в документах?» О «территориальных» границах самосознания мы могли судить, спрашивая о понимании родины. Выяснялось, что считает опрашиваемый родиной — Советский Союз, Россию или «другое» (что по большей части означало «республику своей национальности»)?

Этнические элементы самосознания фиксировались вопросом о родном языке. Известно, что язык своей национальности называют родным иногда и в тех случаях, когда плохо его знают или даже не знают совсем, бывает и наоборот — совершенно свободно владеют своим языком, но не называют его родным. Среди московских армян 43% знают язык и считают его родным, 6% не знают или слабо знают, но называют его родным, а 13%, напротив, знают язык хорошо, некоторые даже думают на языке, но родным его не считают (остальные 38% языка не знают или почти не знают и родным его не считают).

Еще больше этнопсихологические аспекты самосознания отражаются в вопросах о чертах, присущих своему и другим народам. В нашем исследовании и у армян, и у русских автостереотип (достоинство) своего народа оценивается почти в 1,5 раза выше, чем другого (для русских — армяне, для армян — русские). В отличие от общего проявления самоидентификации, интенсивность ее выражения в выделенных конкретных сферах — территориальной, правовой,

## Самоидентификация армян-москвичей со своим народом, % к выделенным группам

Интенсивность самосознания	Все армяне-москвичи			
	в целом	новоприбывшие	старожилы	уроженцы
Чувство родства со своим народом *	91	97	90	88
Самосознание в конкретных проявлениях				
правовое (надо ли фиксировать национальность в документах)	58	66	57	39
этнокультурное (родной язык — армянский)	49	80	52	13
географическое ** (что считают родиной)	30	67	20	30
психологическое *** (степень превосходства в достоинствах своего народа)	30	63	20	30

\* Учтены ответившие положительно («роднит») или отрицательно («ничего не роднит»). Не учтены «затруднившиеся ответить», их около 10% среди армян-москвичей.

этнической, психологической — зависела уже в известной мере от степени реальной приобщенности армян-москвичей к своему этносу в иноэтнической среде. Поэтому по мере адаптации армян в Москве в выражении национальных чувств в выделенных сферах происходят быстрые изменения (табл. 14).

Разумеется, дифференциация по сферам социального сознания довольно условна, потому что в реальной жизни интересы переплетаются, причем каждый раз несут более или менее равную психологическую нагрузку независимо от того, связано ли это с территорией, правом, психологией или этнической культурой. Например, родной язык — весьма условная этническая категория, так как осознание языка родным — это не только и иногда не столько знание языка, сколько оценка его как родного. Можно привести примеры классика современной литературы Уильяма Сарояна или другого известного американо-армянского писателя — Майкла Орлена. «Любой армянин в мире, — говорил Майкл Орлен, — который пишет, пишет как армянин, на каком бы языке он ни записывал свои мысли. Вы ведь говорите — семья армянских писателей, а не семья пишущих на армянском. Языковые барьеры обусловлены судьбой каждого из нас, а семейные узы — кровные». Сам Майкл Орлен армянского языка не знает, но сознает его родным<sup>6</sup>.

Конечно, выраженное мнение — еще не всеобщее и безусловное. Хотя суть схвачена, в оценках здесь, возможно, сказывается эмоциональность художника. Знание своего национального языка и восприятие его как родного не может быть совсем не связано со средой, в которой жил и живет человек. Знание и осознание могут быть независимы от среды происхождения, но все же не безусловно. Материалы о московских армянах это четко отражают. Армяне-москвичи, прибывшие из Армении, в подавляющем большинстве хорошо или даже совершенно свободно владеют армянским языком (82%), считают его родным (75%); среди армян (из Грузии и Азербайджана) владеют своим языком 63%, считают его родным 50%, из других республик соответственно 42% и 24%, а среди армян — уроженцев Москвы только 28% владеют и 19% считают родным.

Подобные данные довольно ясно говорят о том, что при сохранении национальной самоидентификации происходит ее определенная трансформация, интернационализация (чтобы не сказать «затухание»). И это, конечно, не может не проявляться в разных сферах социальной жизни, в реальном поведении людей, в известной мере детерминируемом национальным самосознанием.

В принципе органическая связь между национальным самосознанием и поведением довольно четко фиксируется нашим исследованием. И это понятно. Если самосознание — чувство активное, то оно неизбежно превращается в важный фактор регулирования человеческого поведения. По материалам нашего исследования можно наблюдать ряд индикаторов, отражающих такую связь.

## Внутриэтнические контакты московских армян, % к выделенным группам

Группы армян	Близкие друзья своей националь- ности	Поездки в Армению		
		ездят каждый год	ездят раз в несколько лет	не ездят
Все армяне	24	33	35	32
в том числе				
новоприбывшие	46	66	19	15
старожилы	22	27	44	29
уроженцы	8	11	31	58

Чтобы не утонуть в фактах, выделим два показателя «эффекта самосознания», преимущественно в самой московской среде и вне ее. Образным индикатором влияния самосознания на поведение армян в таком смысле могут быть, в частности, их неформальные контакты. Достаточно, например, сказать, что у четверти московских армян близкие друзья в основном тоже армяне. Причем культура, знание языка, традиции, обычай и обряды здесь, как показывают материалы, значения не имеют. То есть общность создается независимо от присутствия именно этих традиционных, чисто этнических черт. Но по мере адаптации армян в Москве интенсивность их «этнических» связей все же ослабевает. Сравните, например, интенсивность контактов новоприбывших армян и уроженцев Москвы, (табл. 15).

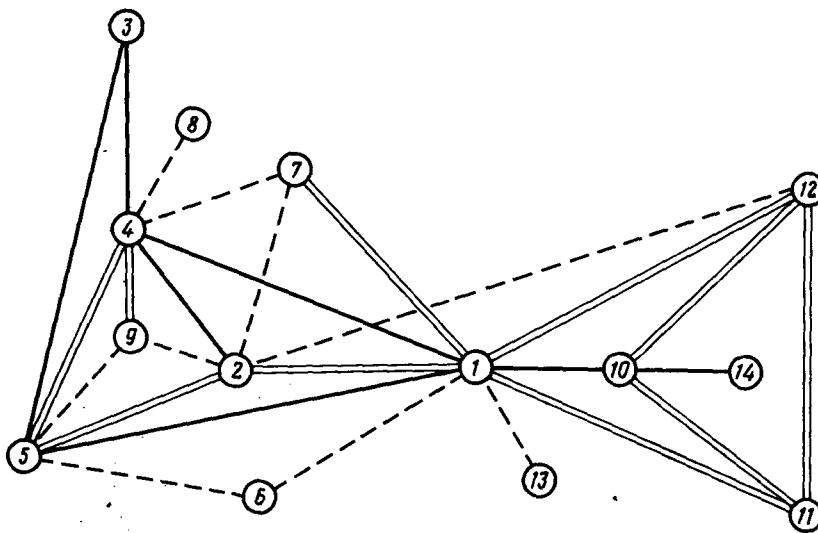
Активизация социальной жизни армян в иноэтнической столичной среде, таким образом, в какой-то мере сопровождается ослаблением их внутриэтнических контактов. По существу, со временем социальная и этническая жизнь в московской среде перестает быть столь тесно связанный, как изначально. Во многом связь становится даже скорее обратно пропорциональной: чем активнее социальная жизнь, тем меньше выражены национальные черты в образе жизни и поведении. Самостоятельность социального и национального в столичной жизни армян образно отражается моделью их социально-этнической жизни, построенной по материалам ОСУ (рисунок).

На рисунке зафиксированы признаки, обладающие достаточно сильными связями. Как показатели связи между признаками (вопросами анкеты) использовались информационные коэффициенты связи  $R$ , рассчитанные по формуле  $R(A, B) = I(A, B)/H(A, B)$ , где  $I(A, B)$  — количество информации, содержащееся в признаке  $A$  относительно признака  $B$ ;  $H(A, B)$  — совместная энтропия признаков  $A$  и  $B$ .

Модель со всей очевидностью подтверждает, что фиксируемые нашим исследованием социальные признаки — занятия (4), образование (5), карьера (8, 9), распределение семейных обязанностей (6), жилищные условия (7) и др. — никак не связаны с признаками этническими — родным языком (11), межэтническими контактами (10, 13, 14), знанием армянского языка (12). Социальные и этнические признаки образуют две подсистемы.

Модель свидетельствует, что социальные и национальные признаки, фиксируемые нашим исследованием, среди армян в московской среде практически не связаны друг с другом. Поэтому, несмотря на относительную устойчивость национального самосознания, без постоянного, условно говоря, культурного воспроизведения армянского столичного населения этнические параметры здесь неизбежно будут затухать.

Для жизни московских армян как этнической группы столицы необходимы постоянные «инъекции» национальной культуры из внешней среды, т. е. органические связи группы с нацией. Таким образом, при всей условности границ наций в национальной агломерации, даже у такого развитого этноса, как армяне, его самовоспроизведение в столичной московской среде как этнической группы в конечном счете исключено, если будут нарушены связи с республикой или общие «инъекции» национальной культуры.



Взаимосвязь социально-культурных и этнических характеристик московских армян:  
Пунктир —  $R$  — от 0,03 до 0,04; сплошная линия —  $R$  — от 0,04 до 0,05; двойная линия —  $R$  — от 0,05 и выше; 1 — длительность проживания в Москве; 2 — возраст; 3 — пол; 4 — занятия; 5 — образование; 6 — распределение семейных обязанностей; 7 — количество полезной площади на одного члена семьи; 8 — изменения в положении на работе за последние 5 лет; 9 — изменения в положении на работе за последние 10 лет; 10 — частота посещения Армянской ССР; 11 — родной язык; 12 — знание армянского языка; 13 — национальность ближайшего друга; 14 — республика, в которой проживают взрослые дети

Этносоциологический анализ, с одной стороны, говорит о том, что нельзя игнорировать принципиальные различия людей одной национальности в своей и инонациональной среде, нельзя ставить между ними знак равенства, осмысливая направления социально-культурной политики; с другой стороны, опасна и другая крайность — абсолютизация специфики этнической группы, непонимание гибкости, условности границ его социально-этнических признаков, во многом определяемых ситуацией и социально-этнической конфигурацией среды.

Необходимо объективно оценивать реальные потребности и возможности этнических групп в разных социально-национальных средах, чтобы осуществлять гибкую, эффективную национальную политику. С этой точки зрения одинаково неприемлемы были бы централизованные решения, независимо от того, из каких они источников идут — общесоюзных или республиканских. Национальные группы в иноэтнической среде, имеющие свою специфику, каждый раз требуют особого подхода и своих решений. Любой трафарет — великодержавный или национальный — для них одинаково неприемлем.

#### Примечания

<sup>1</sup> В Москве, где до настоящего времени существовала масса преимуществ в условиях жизни, снабжении (продовольственными и промышленными товарами) и в возможностях социального роста, правила прописки жителей соблюдались особенно строго. Чтобы быть прописанным (зарегистрировать проживание в городе в документах), человек должен работать, но чтобы устроиться на работу, надо иметь жилплощадь и быть прописанным. Круг заколдованный, но выход, точнее, «вход» все же находится. С большим трудом, при вмешательстве центральных органов иногда делаются исключения из правил. Кроме такой формально допустимой, но весьма редкой практики прописываются, еще и «частным» путем, например вступая в официально оформленный брак.

<sup>2</sup> Опрос проводился на основе многоступенчатой стратифицированной выборки. На первой ступени осуществлялся отбор административных районов столицы по 16 показателям, отражающим социально-демографические характеристики населения и условия его жизни ( доли мужчин, детей в

в возрасте до 15 лет, доли трудоспособного населения, лиц с высшим образованием, удельный вес не-русского населения, средний размер семьи, плотность населения, средняя обеспеченность жилой площадью, число продовольственных и промтоварных магазинов, медицинского персонала на 10 тыс. жителей, доля подсобных помещений в общей жилой площади, число яслей и детсадов, мест кинотеатров на 10 тыс. жителей и др.). По этим данным были выделены восемь районов, в разной мере презентирующих всю совокупность районов Москвы (центральные районы — Краснопресненский, бывший Ждановский и Свердловский, пять периферийных — Тушинский, Бабушкинский, Первомайский, Красногвардейский, Гагаринский). Отбор реципиентов в этих районах проводился по списку избирателей с равным интервалом. Общая выборка составила 1600 человек и специальная субвыборка для армян — 300 человек, т. е. опрашивалась 1% взрослых армян (18 лет и старше), постоянно проживающих в Москве. Опрос армян преимущественно осуществлялся армянами-интерьюерами.

<sup>3</sup> Арутюнян Ю. В. Социально-культурные аспекты развития и сближения наций в СССР (Программа, методика исследования) // Сов. этнография. 1972. № 3. С. 3—18; Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Кондратьев В. С., Сусоколов А. А. Этносоциология: цели, методы и некоторые результаты. М., 1984, и др.

<sup>4</sup> Специальный конкретный анализ таких дисперсных групп в крупном городе (включая армян в Ленинграде) — заслуга Г. В. Старовойтовой (См.: Старовойтова Г. В. Этническая группа в современном советском городе. Л., 1987. С. 30—31).

При расширении географических масштабов анализа дисперсных групп в соответствующий понятийный аппарат должны быть внесены уточнения: Ведь плотность тех или иных дисперсных групп в разных регионах и поселениях, безусловно, неодинакова, и это неизбежно в какой-то мере определяет место этнической группы в индоэтнической среде и оказывает влияние на ход сопутствующих социально-этнических процессов. При высокой плотности этнических групп они и в индоэтнической среде по существу теряют характер дисперсных. Например, в Тбилиси даже и сейчас, а тем более в прошлом (когда армян здесь было значительно больше) речь скорее должна идти не о дисперсном, а об, условно говоря, компактном расселении, компактных этнических группах со своей культурной и социальной службой — не только школами, театрами, церквами и т. д., но даже национальным заметным представительством в органах управления.

<sup>5</sup> В нашей литературе прочно утвердилось понятие «самосознание». Я был бы склонен больше употреблять понятие «самоидентификация». Дело в том, что значительная часть любого народа, твердо причисляющая себя к данной, своей этнической общности, может не осознавать реальных оснований своего выбора. Поэтому термин «самосознание» лучше употреблять для той части народа, которая действительно осознает, т. е. видит и ощущает объективные основания собственной самоидентификации. При таком подходе понятие «самосознание» приобретает дополнительный смысл, означающий как бы качественное осмысливание своей национальной принадлежности. Это объясняет разницу между теми, кто считает себя русскими, но затрудняется указать, в чем конкретно заключается общность со своей нацией, и теми, кто не только ощущает, но и осознает ее.

По нашим материалам, разница между этими группами довольно велика. Однако, несмотря на очевидность различия понятий «самосознание» и «самоидентификация» нации, дифференцировать их в данной работе мы все же строго не будем, так как в советской литературе используется только понятие «самосознание». «Самоидентификация», пожалуй, употребляется нами впервые.

<sup>6</sup> Возрожденная Армения. 1989. № 4. С. 2—4.

<sup>\*\*</sup> При расчетах из общего числа называвших родину исключены называвшие СССР или РСФСР. Среди всех армян-москвичей 65% родиной считают СССР, другие в подавляющем своем большинстве родиной считают свою республику.

<sup>\*\*\*</sup> Процент положительных оценок армян по отдельным признакам-чертам (в анкете их всего было названо восемь: «доброта», «гостеприимство», «чистоплотность», «трудолюбие», «деловитость», «одаренность», «бескорыстие», «стойкость») суммируется и сравнивается с соответствующими оценками русских. В таблице приведена разность полученных при сравнении этих общих оценок народов.

# СТАТЬИ

© 1991 г.

В. А. Шнирельман

## «ДИФФУЗИЯ ИДЕИ», КРИЗИСЫ И ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДИНАМИКА В ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВАХ

(к постановке вопроса)

Причины перехода традиционных обществ от одной хозяйственной системы к другой остаются малоразработанными и вызывают бурные споры. К сожалению, чаще всего эти споры ограничиваются обсуждением высказывающихся теми или иными авторами отвлеченных предположений, не подкрепленных детальным анализом имеющихся конкретных данных. Поэтому такого рода споры до сих пор так и не привели к выработке сколько-нибудь продуктивных решений.

Представляется, что изучение поставленной проблемы следует начинать с анализа известных этнографических реалий, позволяющих ученому иметь дело с хорошо изученными ситуациями, т. е., иными словами, предоставляющими ему возможность детально проанализировать взаимодействие различных факторов в разных конкретно-исторических ситуациях. В свою очередь выделенные в результате подобных исследований модели могли бы оказать существенную помощь как для постановки задач археологических изысканий, так и для интерпретации их результатов. Настоящая работа и является предварительной попыткой выделить модели такого рода и попутно, где возможно, проверить некоторые гипотезы, получившие определенное распространение среди археологов.

По одной из гипотез, производящее хозяйство могло возникнуть у местных охотников, рыболовов и собирателей в результате «диффузии идеи», т. е. под влиянием информации, поступившей извне от каких-либо более развитых обществ<sup>1</sup>. Такое заимствование идеи растениеводства было прослежено в некоторых центральных районах Австралии. Там известны соответствующие ситуации, возникшие среди аборигенов, поселившихся недалеко от скотоводческо-земледельческих поселков белых австралийцев. Аборигены в течение долгих лет наблюдали, как белые занимались земледелием, но до поры до времени не проявляли к этому никакого интереса. Однако когда в силу сложившихся обстоятельств некоторые мужчины-aborигены ненадолго оказались в районах своего рождения, отстоявших на сотни километров от их нынешнего места обитания, они захватили с собой побеги и зерна росших там деревьев, которые намеревались посадить рядом со своими жилищами, чтобы они напоминали о родных местах, обычаях, ритуалах, вызывали мифологические ассоциации, а также о родичах, связях с которыми в новых условиях обитания было очень трудно поддерживать<sup>2</sup>.

Эти и другие массовые этнографические данные свидетельствуют о том, что идея растениеводства или содержания животных в принципе могла заимствоваться, но само по себе такое заимствование либо не имело прямого отношения к становлению производящего хозяйства, либо было недостаточным стимулом для успешного развития и завершения этого процесса. Отметим, что многие охотники, рыболовы и собиратели, обитавшие в течение последних

столетий и даже тысячелетий рядом с земледельцами и скотоводами, так или иначе помогали им в хозяйстве, получая соответствующие навыки, но без веских причин не стремились сами переходить к производящему хозяйству<sup>3</sup>.

Больше оснований имеет другое предположение, согласно которому переход от одной хозяйственной системы к другой вызывался кризисом прежней системы. Оно до некоторой степени восходит к известной концепции А. Тойнби о том, что «вызов» со стороны внешней среды всегда требовал и в той или иной форме получал «ответ» со стороны культуры. В нашей науке предлагалось несколько разных гипотез, претендующих на объяснение причин перехода к производящему хозяйству и связывающих их либо с природными изменениями на рубеже плейстоцена — голоцене<sup>4</sup>, либо с ростом народонаселения и его давлением на производительные силы<sup>5</sup>. Более вариативный подход сформулировал В. М. Массон, который полагает, что отмеченный переход в одних районах вызывался ростом народонаселения, а в других — кризисом охотниччьего хозяйства<sup>6</sup>. Этот кризис он склонен связывать не с природными изменениями, а с достижением предела возможного развития охотничьей техники<sup>7</sup>.

В настоящее время в науке преобладает представление о вариативности кризисных явлений, вызвавшихся разными причинами: естественно-экологическими изменениями, изменениями природной среды вследствие хищнической деятельности человека, ростом народонаселения и переселениями людей в новые условия обитания, эволюцией социально-потестарных систем и пр.<sup>8</sup> Очевидно, в зависимости от типа кризиса и конкретно-исторической обстановки его протекания процесс хозяйственных изменений мог выглядеть весьма по-разному и приводить к разным результатам.

Под кризисом здесь понимается такое состояние хозяйства, когда последнее уже не способно полностью удовлетворить жизненно-необходимые потребности общества в полноценном питании, что ведет к понижению уровня жизни и создает угрозу голодовок. С этой точки зрения в связи с разнообразием причин, вызвавших кризисные ситуации, кризисы можно подразделить на несколько типов в зависимости от характера действующих факторов:

*I.* Экологические кризисы вызываются более или менее резкой сменой окружающих природных условий. Среди таких кризисов надо различать несколько подтипов: *1a*) кризисы, порожденные естественными природными изменениями. Среди них следует выделять крупные общеклиматические сдвиги, оказывающие влияние на природную среду в целом, что в частности приводит к сдвигу ландшафтных зон<sup>9</sup>, а также циклические колебания численности отдельных биологических видов, имеющих большое значение для людей, особенно в условиях специализированного хозяйства<sup>10</sup>; *1b*) кризисы, возникающие вследствие воздействия антропогенного фактора, т. е. хищнических охоты и рыболовства, интенсивной вырубки лесов, неумеренного использования почв или пастбищ и пр. Сюда же нужно относить кризисы, вызываемые резким сокращением размеров хозяйственных угодий как следствие той или иной деятельности людей; *1v*) кризисы, вызванные переселением людей в новые непривычные для них природные условия, в которых традиционная система хозяйства оказывается малоэффективной.

*II.* Демографические кризисы могут возникать из-за изменений размеров, плотности и структуры народонаселения. Ведение хозяйства прежними методами может встретить существенные трудности как в условиях резкого роста народонаселения, так и при депопуляции, что в свою очередь обусловлено соотношением рождаемости и смертности, брачными обычаями, эпидемиологическим фактором, миграциями, военным фактором и т. д.

*III.* Технологический кризис может сопутствовать кризисам типов *I* и *II*, если прежняя технология не способствует развитию эффективного хозяйства в новых условиях обитания.

*IV.* Экономический кризис возникает при резком нарушении традиционной

структурь обмена, если получение обществом основных средств существования (прежде всего пищи) в значительной мере связано с обменом.

V. Эпизоотический фактор тоже может привести к кризису, особенно в условиях скотоводческого хозяйства.

VI. Социально-потребительный фактор по-своему влияет на развитие хозяйства, вначале через развитие престижной экономики, а затем через сбор дани, налогов, установление определенной квоты отчуждения добытого продукта, идущего на социальные нужды. Кроме того, борьба за власть и влияние может вести к возвышению одних групп за счет других и переселению недовольных в новый район обитания. Все это может порождать кризисы типов *Ib* и *Ia*.

VII. Военный фактор также существенно влияет на функционирование или модификацию традиционной хозяйственной системы. В ряде случаев он порождает кризисы типа *Ib*, *II*, *III*, *VI*, в других — стимулирует важные изменения в системе расселения, в частности, ведет к возникновению крупных компактных поселков, что неблагоприятно сказывается на тех хозяйственных направлениях, которые требуют относительно высокой сезонной или годовой подвижности (охота, собирательство, подсечно-огневое земледелие, скотоводство).

Ясно, что на ранних этапах первобытности встречались главным образом кризисы типа *Ia*, *Ib*, *II*, *III* и, возможно, изредка *IV*. На поздних же этапах наряду с ними стали возникать и кризисы типа *IV*—*VII*, причем роль кризисов типа *IV*, *VI* и *VII* со временем возрастила. Кризисы могли быть скоротечными или затяжными. К первым относились некоторые из кризисов типа *Ia*, а также кризисы типа *III*—*VII*, а ко вторым — главным образом *I* и *II*. Соответственно хозяйственные изменения могли иметь временный характер, а могли быть постоянными, необратимыми.

Разумеется, предлагаемая классификация несколько упрощает и схематизирует картину, наблюдавшуюся в живой реальности. Ведь нередко различные факторы действовали одновременно в том или ином соотношении, так или иначе влияя друг на друга. При этом в каждой конкретной ситуации отдельные факторы могли выстраиваться в иерархическом порядке. Все это подлежит дальнейшей разработке путем конкретно-исторических исследований, и в будущем предложенная классификация будет, безусловно, корректироваться.

Рассмотрим некоторые примеры указанных кризисов. Кризисы типа *Ia* и их хозяйственныепоследствия были недавно глубоко проанализированы И. И. Крупником, который убедительно показал, что в периоды потепления у прибрежного населения Арктики большое значение приобретал морской китобойный промысел, а в периоды похолодания более эффективной становилась охота на тюленей или диких северных оленей<sup>11</sup>. При этом у тех охотников, которые держали единичных транспортных оленей, в эпоху похолодания в XVIII—XIX вв., благоприятную для роста оленевых стад, сложилось крупностадное оленеводство<sup>12</sup>. Возможно, аналогичная флюктуация между оседлым и кочевым образом жизни, известная по археологическим и историческим источникам в степях, полупустынях и пустынях<sup>13</sup>, также, по меньшей мере отчасти, вызывалась долговременными колебаниями климата.

Другой пример кризиса аналогичного типа был зафиксирован в середине XIX в. в районе Торресового пролива. Там до 1849 г. основными занятиями населения о. Муралуг были рыболовство, добыча черепах и сбор клубней дикого ямса. Кроме того, некоторые мужчины выращивали культурный ямс в виде «престижного» «экзотического» растения, не имевшего существенного хозяйственного значения. Но в 1848—1849 гг. здесь наблюдались крайне низкий улов черепах и неурожай дикого ямса. В этих условиях возникла общая тенденция к выращиванию местного дикого ямса и наметился переход к земледельческому хозяйству<sup>14</sup>.

Нетрудно заметить, что в обоих рассмотренных случаях разведение живот-

ных и выращивание растений практиковались еще до возникновения кризиса, но не играли большой хозяйственной роли. Переход же к земледелию и скотоводству наметился тогда, когда изменившаяся природная обстановка ухудшила возможности для ведения прежних видов присваивающего хозяйства, но одновременно создала благоприятные условия для развития производящего хозяйства. Существенно и то, что в условиях постепенных климатических изменений люди обладали временем на столь же постепенную перестройку прежней хозяйственной системы.

Иные последствия имели кризисы, связанные с циклическими колебаниями численности видов, игравших главную роль в специализированных хозяйственных системах. Плохие уловы лососевых, случавшиеся на Камчатке раз в несколько лет, обрекали местных рыболовов на голодовки и вели к резкому повышению смертности. Зато в благоприятные годы размеры народонаселения, благодаря высокой рождаемости, вновь восстанавливались. Какой-либо смены хозяйственной ориентации при этом не происходило<sup>15</sup>.

Кризисы типа Iб можно проиллюстрировать на ряде примеров из недавнего прошлого некоторых африканских стран, где, борясь против хищнического уничтожения местной дикой фауны, администрация объявляла определенные территории национальными заповедниками или устанавливала запреты на охоту. Именно в этих условиях, потеряв изрядную часть своих исконных земель, охотники — ик, жившие на границах Уганды, Кении и Судана, вынуждены были перейти к земледелию, восприняв его у соседей. Интересно, что из-за периодических засух местная природная обстановка была менее благоприятной для земледелия, чем для скотоводства. И в неурожайные годы ик вновь возвращались преимущественно к охоте и собирательству. Почему же они не переходили к скотоводству? По мнению соседей-скотоводов, это происходило из-за варварского отношения их к домашним животным, получив которых, они тут же их убивали. Действительно, и сами ик считали, что «одна корова в желудке лучше, чем десять в загоне». Но действительной причиной была постоянная угроза со стороны воинственных соседей-скотоводов, не упускавших возможности силой увести скот у ик<sup>16</sup>. По той же причине и некоторые другие охотники Восточной Африки воздерживались от перехода к скотоводству<sup>17</sup>.

Действие всех этих факторов ярко проявилось в полной драматизма истории с кущитоязычными охотниками и собирателями аасакс, обитавшими в Северной Танзании. В конце XIX в., когда многие скотоводы — масаи потеряли большую долю скота от эпизоотии, значительная их часть поселилась вместе с аасакс, перейдя к их образу жизни. В начале XX в. из-за неумеренных охот поголовье диких животных здесь резко уменьшилось, и немецкая администрация ввела запрет на охоту, а масаи и аасакс были помещены в резервацию. Тогда-то аасакс и начали разводить крупный рогатый скот, чему способствовал строгий административный контроль, охранявший их от грабительских набегов со стороны масаев, вернувшихся к скотоводству, но когда в 1916—1918 гг. местные территории перешли под надзор британской администрации и контроль за местными племенами ослабел, вновь начались межплеменные войны и аасакс потеряли весь свой скот. Так как из-за вышеупомянутого запрета вернуться к охоте они не могли, их главари решили распустить людей племени, и те расселились среди соседних народов. Это стало концом аасакс как особой этнической общности, и ее язык окончательно исчез<sup>18</sup>.

Миграции в новые экологические зоны, порождающие кризисы типа Iв, обычно вынуждают людей так или иначе видоизменять традиционную хозяйственную систему, приспосабливая ее к новой обстановке. Такие миграции изначально земледельческо-скотоводческих групп хорошо описаны в Восточной Африке, где в зависимости от характера новой природной обстановки у одних групп возрастила роль земледелия, у других — скотоводства, а у тех, кто селился в особо аридных условиях, важное место в хозяйстве приобретала охота. При этом группы, различавшиеся по хозяйству, могли сохранять этническое единство,

а могли и утрачивать его<sup>19</sup>. Атапаскам-кучинам, сменившим привычное природное окружение в ходе миграции по Аляске, пришлось видоизменить свое традиционное хозяйство, заимствовав многое из культуры местных эскимосов<sup>20</sup>.

Напротив, если люди не могли или не стремились изменить прежнюю хозяйственную систему, то они оказывались не в состоянии эффективно использовать открывшиеся перед ними возможности заселения новых земель, расположенных в иной экологической зоне<sup>21</sup>.

В ряде случаев, попав в новые условия обитания, земледельцы переходили к преимущественному занятию охотой и собирательством. Иногда это происходило по той причине, что присваивающее хозяйство в этих условиях было гораздо более продуктивным, чем примитивное земледелие — так случилось с папуасами-корики, которые, прия на побережье из внутренних районов, занялись здесь преимущественно рубкой саго<sup>22</sup>; в других случаях переход к охоте и собирательству диктовался природной обстановкой, не позволявшей заниматься земледелием — примером этого служат полинезийцы о. Чатем<sup>23</sup>.

В связи с такими быстрыми переселениями из одной экологической зоны в другую перед людьми вставала очень важная проблема поддержания здоровья, к сожалению, не получившая до сих пор должного анализа. Судя по имеющимся данным, такие миграции нередко приводили к ухудшению пищевого рациона и могли делать переселенцев бессильными перед новыми болезнями, против которых у них еще не выработались механизмы генетической защиты<sup>24</sup>. Случаи резкого ухудшения здоровья людей при переселениях зафиксированы, в частности, на примере некоторых групп охотников и собирателей<sup>25</sup>. Все это могло порождать кризисы типа II.

Один из основных факторов, вызывавших подобные кризисы достаточно часто, — рост народонаселения и его плотности. Именно это способствовало в Новой Гвинее переходу от охоты на диких свиней к свиноводству. В низменностях Новой Гвинеи, где плотность населения была невелика, а диких зверей было много, папуасы, хотя и приручали диких поросят, предпочитали добывать мясо охотой, причем охотились с большим выбором. Зато в густозаселенных горных районах, где значительные площади использовались под огороды и диких животных осталось немного, наблюдался кризис охоты, и там люди охотились на любых животных, которых только можно было добыть<sup>26</sup>. Именно там горные папуасы со временем и начали уделять особое внимание развитию свиноводства<sup>27</sup>. Не исключено, что этот же фактор сыграл не последнюю роль в распространении крупностадного оленеводства в арктических тундрах. В условиях роста народонаселения и развития скотоводства кризис охоты усугублялся фактором беспокойства, который заставлял диких животных уходить подальше от мест, часто посещаемых людьми и скотом<sup>28</sup>.

Недавно были получены интересные данные о роли социально-демографического кризиса в переходе к скотоводству одной из групп охотников и собирателей Восточной Африки — мукогодо. В течение первых десятилетий XX в. соседние мааязычные скотоводы взяли себе в жены многих девушек — мукогодо, что поставило местных мужчин перед реальной угрозой пожизненного безбрачия. Мужчины вынуждены были искать невест среди скотоводческого населения, а это требовало выплаты высокого брачного выкупа скотом. Последнее и стало стимулом, заставившим мужчин — мукогодо заняться разведением домашних животных<sup>29</sup>.

В ряде случаев народонаселение района, где обитали охотники и собиратели, возрастило не за счет их внутренней демографической динамики, а в ходе расселения здесь пришлых земледельцев или скотоводов. При этом размеры хозяйственных угодий и численность диких животных, необходимых для нормального существования охотников и собирателей, сокращались, что также порождало хозяйственный кризис. Этот процесс и его следствия детально изучены на северо-востоке о. Лусон (Филиппины), где филиппинские крестьяне постепенно расширяли свои земельные участки за счет территории охотников и

собирателей аэта. При этом там, где эти процессы шли со средней интенсивностью и аэта сохраняли дружеские взаимоотношения с крестьянами, у них совершался переход к земледелию, а там, где натиск крестьянского хозяйства ощущался особенно сильно, аэта испытывали враждебность по отношению к пришельцам, жаловались на нехватку земель и в поисках выхода из кризиса делали упор на развитие рыболовства<sup>30</sup>.

Аналогичный процесс отмечался в Танзании, где бантуязычные земледельцы постепенно расселялись по землям охотников и собирателей хадза (тиндига). И в этом случае к земледелию переходили именно те хадза, которые находились в тесных социальных и брачных контактах с земледельцами — изанзу. Оценивая перспективы этого процесса, происходившего у него на глазах, английский этнограф Дж. Вудберн отмечал, что в случае постепенного протекания этого процесса все хадза со временем могут перейти к земледелию. Но если они очень быстро потеряют свои земли, то начнут нападать на посевы соседей<sup>31</sup>. Последнее отмечалось у пигмеев-бабинга в центральных районах Африки, где они поначалу разоряли огорода пришлых земледельцев<sup>32</sup>, и у многих групп охотников и собирателей (бушменов Южной Африки, различных групп индейцев Южной и Северной Америки и пр.), которые в условиях давления со стороны народов, знавших скотоводство, стали охотиться на домашний скот или угонять стада у соседей<sup>33</sup>.

Традиционное охотниче-собирательное хозяйство бушменов стало испытывать кризис особенно в последние десятилетия в связи с резким расширением площадей пастбищ, и это обусловило тенденции к переходу многих групп бушменов к скотоводству и земледелию. Особенности указанного процесса были недавно детально изучены<sup>34</sup>, что позволяет использовать эти данные для построения одной из вероятных моделей становления производящего хозяйства в полуприродных условиях, где охотники и собиратели контактировали с земледельцами и скотоводами. Главной чертой производящей сферы хозяйства у современных бушменов является его неустойчивость, зависимость от колебаний ежегодных осадков, что в особенности отражается на земледельческой деятельности. Так, в годы обильных осадков (1967—1970 и 1975—1977 гг.) у бушменов — кунг — возрастала роль земледелия и скотоводства, а в засушливые годы (1972—1973 гг.) они занимались главным образом охотой и собирательством. Уместно отметить, что и у бантуязычных земледельцев и скотоводов, обитавших в полуприродной зоне, роль присваивающих форм хозяйственной деятельности была значительно выше, чем у других банту.

Так как в условиях пустыни Калахари земледелие менее надежно и требует большего труда, чем охота и собирательство, то бушмены переходят к нему лишь в крайних обстоятельствах, когда общий рост плотности народонаселения и сокращение ресурсов дикой природы вынуждают их к этому. Однако и при этом у разных групп бушменов земледелие и скотоводство дают не более 5—20% всего объема пищи. Посадки культурных растений производятся на небольших огородах, расположенных рядом с жилищами; орудиями для обработки земли служат кол или мотыга, а расчистка участков ведется ножами, топорами или просто руками. Из домашних животных бушмены держат, главным образом, коз, которые благодаря своей неприхотливости хорошо вписываются в охотниче-собирательский образ жизни. Гораздо реже у бушменов встречаются овцы и крупный рогатый скот. Грузы перевозят на ослах, а на охоте активно используют собак и лошадей. Главным источником мяса для большинства бушменов служит охотничья добыча. Мясо коз используют главным образом при ритуалах. Основным пищевым продуктом козоводства служит молоко.

Следовательно, как и в случае с природными изменениями, в условиях демографических сдвигов охотники и собиратели могут перейти к производящему хозяйству лишь при наличии двух сопутствующих обстоятельств: если этому благоприятствует природная обстановка (природный фактор) и если процесс развивается достаточно постепенно, чтобы люди имели время на пересмотр

прежних хозяйственных ориентаций и традиционной системы ценностей (социальный фактор). В противном случае кризис может привести к хозяйственной дезинтеграции, росту агрессивности и вооруженных нападений и даже к вымиранию групп, попавших в экстремальные условия.

Технологический кризис в зависимости от соотношения и характера взаимодействия природного и культурного факторов может иметь своим результатом либо хозяйственный регресс, либо, напротив, привести к интенсификации хозяйства. Так, в уже упоминавшемся выше примере с полинезийцами о. Чатем неприспособленность примитивного земледелия к новым суровым условиям обитания заставила переселенцев вернуться к охотничье-собирательскому образу жизни. Напротив, как справедливо подметила Э. Бусерюп, в условиях роста плотности народонаселения и сокращения периодов залежи у земледельцев появляется потребность в развитии интенсивной земледельческой технологии, в частности, в переходе к пашенному земледелию<sup>35</sup>. Когда окружающие земли были истощены традиционными методами подсечно-огневого земледелия, а высокая плотность народонаселения препятствовала поиску каких-либо новых земель, каренцы Северного Таиланда заимствовали у соседей заливное рисоводство вместе со всей сопутствующей технологией и изменили прежние образ жизни, систему ценностей и социальную организацию<sup>36</sup>.

В условиях тесных контактов, наблюдавшихся между охотниками и собирателями, с одной стороны, и земледельцами и скотоводами — с другой, во многих районах мира<sup>37</sup> охотники и собиратели в ряде случаев изменяли свои прежние пищевые традиции и отказывались от традиционной техники, получая более эффективные орудия труда у соседей. В частности, некоторые из них превращались в так называемых «коммерческих охотников»<sup>38</sup>, которые добывали диких животных и другие продукты леса прежде всего для того, чтобы обменять их на земледельческую продукцию у соседних земледельцев. В этих условиях культурные растения нередко становились их главной пищей и они уже не мыслили без них своего дальнейшего существования. Именно такую роль маниок играл для охотников-собирателей маку в Северо-Западной Амазонии<sup>39</sup> и для пигмеев-бабинга в Центральной Африке<sup>40</sup>. Так как в обстановке таких тесных контактов охотники и собиратели, как правило, помогали соседям в земледельческих работах и получали соответствующие навыки, то при нарушении в силу каких-либо причин этой системы контактов (кризис типа *IV*) потребность в земледельческой продукции могла стать стимулом для постепенного перехода к земледелию.

Кризисы типа *V* характерны прежде всего для скотоводческих народов. По материалам Восточной Африки второй половины XIX в. известно много случаев, когда массовый падеж скота заставлял скотоводов расселяться среди соседних народов, переходя соответственно к рыболовству<sup>41</sup>, охоте или земледелию<sup>42</sup>. Те из них, кому впоследствии удавалось восстановить стадо, возвращались к скотоводческому образу жизни, тогда как для неудачников охота, рыболовство или земледелие становились постоянными занятиями.

На ранних этапах классообразования действие социально-потестарного фактора выражалось в том, что развитие престижной экономики принимало порой гипертрофированный характер и шло вразрез с потребностями жизнеобеспечивающего хозяйства. Так, во многих районах Новой Гвинеи, где свиньи считались богатством и использовались преимущественно для устройства социально-престижных пирров, развитие свиноводства имело циклический характер, т. е. огромные массы свиней умрещивались раз в несколько лет для устройства обильных праздничных угощений, причем дело доходило до обжорства, а в другие годы в основе питания была, главным образом, растительная диета, и в целом у папуасов наблюдалась явные признаки белкового голодания<sup>43</sup>. Еще более драматичный оборот это явление приобретало порой в скотоводческих и оленеводческих обществах, где отдельные хозяева, выполняя свои социальные обязательства, вынуждены были время от времени производить такие убои,

которые подрывали способность стада к воспроизведству. И это заставляло их отказываться от скотоводческого образа жизни и переходить к иным хозяйственным занятиям. Именно такая ситуация сложилась у уже упоминавшихся выше аасакс, которые потратили весь свой скот на устройство пира для союзников — масаев<sup>44</sup>.

В условиях государственности новым фактором, способным влиять на хозяйственное развитие, стало налогообложение. По мнению некоторых скандинавских ученых, именно изменения в налоговой политике заставили саамов перейти к крупностадному оленеводству в XVII в. Ведь с 1602 г. шведские власти стали требовать с них налог не шкурами и мехами, как прежде, а живыми оленями и сушеным рыбой. Но так как в условиях относительно высокой плотности населения традиционная дооленеводческая экономика саамов не могла выдержать этого налога, то им пришлось перейти к массовому выращиванию домашних оленей<sup>45</sup>.

Действие военного фактора бывало весьма многообразным. Лучше всего известны примеры, когда потерявшие в ходе войны скот скотоводы вынуждены были переходить к каким-либо иным видам хозяйственной деятельности: земледелию, рыболовству или охоте и собирательству<sup>46</sup>. Иногда смена хозяйственной ориентации могла диктоваться изгнанием группы из ее традиционного района обитания. Так, потерпевшие поражение от масаев скотоводы-барагуйю вынуждены были переселиться в более южные районы, где пастбищные угодия были хуже, чем в прежних местах обитания. В результате на новом месте они должны были либо сами в некоторой степени заниматься земледелием, либо просить местных земледельцев обрабатывать для них участки<sup>47</sup>. Еще одним следствием войн стала тенденция к появлению крупных компактных поселков, которая отмечалась в некоторых районах как для земледельцев<sup>48</sup>, так и для скотоводов<sup>49</sup>. В обоих случаях это шло вразрез с потребностями традиционной хозяйственной практики, снижало эффективность привычных хозяйственных методов и требовало их совершенствования или замены.

Разумеется, рассмотренные примеры иллюстрируют далеко не весь спектр возможных коллизий, возникавших в связи с теми или иными кризисами. Однако их вполне достаточно, чтобы судить о многообразии кризисных ситуаций и путей выхода из них. Согласно изложенным данным, переход от присваивающего хозяйства к производящему в условиях кризиса мог происходить только в том случае, если либо охотники, рыболовы и собиратели были уже знакомы с элементами производящего хозяйства еще до кризиса, либо кризис развивался не слишком резко и они успевали переориентироваться как в хозяйственном плане, так и в социальном и психологическом. При отсутствии указанных условий общество могло деградировать и распасться, либо резко возрастала агрессивность и учащались вооруженные столкновения.

Логично предположить, что в условиях кризиса охоты более вероятен был переход к рыболовству или земледелию, не затронутых кризисом, нежели независимый переход к скотоводству, так как при главенствующей роли охоты сохранение жизни пойманным животным в условиях дефицита мяса кажется маловероятным. Последнее было бы до некоторой степени вероятно в том случае, если бы основные источники существования людей были связаны не с охотой, а с усложненным собирательством, рыболовством или земледелием. Видимо, поэтому практика приручения диких животных фиксируется, главным образом, именно у таких народов<sup>50</sup>. Еще более сомнительным становится тезис о приручении животных охотниками в условиях охотничьего кризиса, если учесть многочисленные факты, свидетельствующие о том, что первичная доместикация имела дело с индивидуальными особями, к которым их воспитатели выказывали особо эмоциональное отношение. Как правило, воспитатели и хозяева таких животных сами не убивали их и уж во всяком случае не ели их мясо, считая их в той или иной степени «родственниками» или отождествляя их по статусу со своими детьми. Поэтому для их убоя нередко привлекали

людей со стороны, а мясом этих животных одаривали друзей и родственников<sup>51</sup>. Возможно, в силу указанных представлений некоторые современные охотники и собираители, которые начали выращивать домашних животных, сами не едят их, а продают их соседним земледельцам<sup>52</sup>. Ясно, что при таких обычаях невозможно было держать сколько-нибудь крупные стада, и подобное приручение животных не могло решить проблему охотничьего кризиса. Вот почему, как удалось убедительно показать И. И. Крупнику<sup>53</sup>, переход от преимущественно охотничьего хозяйства к крупностадному оленеводству на севере был связан не с кризисом охоты, а, напротив, с установлением благоприятной для северных оленей экологической обстановки. Переход от охоты к скотоводству в условиях кризиса по этой причине был, очевидно, достаточно редким явлением и мог происходить только в обстановке очень тесных непременно дружеских контактов охотников с соседними скотоводами, у которых они и могли заимствовать домашних животных. В целом же переход к скотоводству как у охотников, так и у земледельцев диктовался, как правило, совершенно иными соображениями, связанными с традиционной системой ценностей, и происходил без какой-либо связи с хозяйственным кризисом. Так как скот повсюду составлял главное богатство скотоводов, определял престиж владельца и играл важную роль в социально-престижных ритуалах<sup>54</sup>, и это отношение к скоту сплошь и рядом воспринимали соседние нескотоводческие народы, то у последних нередко возникали стимулы к переходу к скотоводческому образу жизни по чисто престижным соображениям. Таков был один из путей формирования «вторичного» кочевничества по предложенной ранее модели В<sup>55</sup>. Так, если земледельцу-фур в Западном Судане удавалось завести несколько голов крупного рогатого скота, то он стремился перейти к кочевому образу жизни, поселившись сnomадами — баггара, хотя это и вело к снижению его жизненного уровня. Но он шел на эти лишения ради сохранения единственно возможного в этих местах вида богатства<sup>56</sup>. Аналогичные примеры можно обнаружить и в ряде районов Восточной Африки, где при наличии скота земледельцы и охотники стремились интегрироваться в общество соседних скотоводов<sup>57</sup>.

Следовательно, в некоторых случаях, связанных прежде всего со скотоводством, переход от одной хозяйственной системы к другой мог происходить в традиционных условиях в отсутствие какого-либо кризиса. В бескризисной обстановке могла совершаться и интенсификация традиционного для данной группы хозяйства. Так, охотники и собираители с готовностью заимствовали у соседних народов те элементы культуры, которые могли бы сделать их хозяйство более эффективным. Это касалось прежде всего средств транспорта и, особенно, охотничьих и транспортных животных (собак, ослов, лошадей, оленей, верблюдов). Например, пленаны Саравака стремились получить у соседей лодки и собак, а бушмены Южной Африки заимствовали прежде всего собак, ослов и лошадей. При этом те из пленанов, кто охотился с собаками, и те бушмены, которые обладали собаками и лошадьми, вели охоту гораздо успешнее, чем те, кто действовал по старинке<sup>58</sup>. Очевидно, именно в таких условиях и сформировались своеобразные группы охотников, например, немади, охотившиеся верхом на верблюдах в Мали<sup>59</sup>, охотники и ремесленники солубба, кочующие со своими ослами по Аравийской пустыне<sup>60</sup> и, разумеется, многие группы конных охотников на Великих равнинах в Северной Америке<sup>61</sup>.

В бескризисной обстановке охотники и собираители могли заимствовать у соседей и определенные виды земледельческой техники, однако в этом случае они перенимали навыки разведения именно тех растений, уход за которыми не требовал большого труда и не противоречил охотничьему-собирательскому образу жизни. Вот почему аэта Лусона заимствовали у соседей таро и ямс, а пленаны Саравака — маниок и банан, но не рис, так как рисоводство было весьма трудоемким делом и потребовало бы от них коренных изменений в образе жизни<sup>62</sup>.

Рассмотренные данные свидетельствуют о многообразии ситуаций хозяйственных изменений в традиционных обществах. Одни из них были вызваны теми

или иными кризисами, другие происходили в бескризисной обстановке. Обращает на себя внимание тот факт, что преодолеть трудности, связанные с кризисами, легче было тем обществам, хозяйство которых отличалось многоукладностью, тогда как жестко специализированное хозяйство было менее способно к своевременной перестройке. Кроме того, проще было преодолеть те кризисы, которые развивались постепенно, чем те, которые происходили в достаточно резкой форме. Модификация или совершенствование хозяйственной системы были лишь одним из возможных путей выхода из кризиса, к другим относились миграции, войны, развитие социально-потестарных систем, которые в свою очередь могли порождать новые кризисы. Попытки вынести решение кризиса вовне, что встречалось не так уж редко, вели к интенсификации межэтнических контактов и создавали цепную реакцию, в ходе которой события, происходившие в одних районах мира, могли находить на первый взгляд совершенно неожиданный отзвук в других районах, иной раз весьма отдаленных. Бескризисная обстановка в большей мере способствовала эволюции уже имевшихся хозяйственных направлений, чем их замене. Вместе с тем и здесь порой возникали такие инновации, которые, хотя и имели своей первоначальной целью интенсификацию традиционного хозяйства, могли в дальнейшем при известных условиях, особенно в обстановке кризиса, стать основой развития новых хозяйственных направлений. Сознательная смена хозяйственной ориентации в отсутствие кризиса могла вызываться престижными соображениями, как это ярко проявлялось на примере перехода к скотоводству.

Многообразие причинно-следственных связей, выявленных на примере хозяйственных трансформаций в традиционных обществах, создает настоятельную потребность в проведении целенаправленных исследований по изучению конкретной обстановки эволюции таких обществ и в выработке более тонких аналитических методов, опирающихся, в частности, на комплексный междисциплинарный подход.

#### Примечания

<sup>1</sup> Телегін Д. Я. Про становлення скотарства і землеробства на південному заході європейської частини ССР // Археологія (Київ). 1977. № 21. С. 21, 22; Матюшин Г. Н. О характере экономики неолита и энеолита Южного Урала (предварительные результаты) // Материалы по хозяйству и общественному строю племен Южного Урала. Уфа, 1981. С. 18; Шилов В. П. Проблемы происхождения кочевого скотоводства в Восточной Европе // Древности Калмыкии.-Элиста, 1985. С. 29. и др.

<sup>2</sup> Kimber R. G. Beginnings of Farming? Some Man-Plant-Animal Relationships in Central Australia // Mankind. 1976. V. 10. № 3.

<sup>3</sup> Ширельман В. А. Этнокультурные контакты и переход к производящему хозяйству // Сов. этнография. 1982. № 2; его же. Инновации и культурная преемственность // Народы Азии и Африки. 1982. № 5.

<sup>4</sup> Герасимов И. П., Величко А. А. Проблема роли природного фактора в развитии человеческого общества // Первобытный человек, его материальная культура и природная среда в плеистоцене и голоцене. М., 1974. С. 14—15; Долуханов П. М. География каменного века. М., 1979. С. 112—113; Станко В. Н. Мирное. Проблема мезолита степей Северного Причерноморья. Киев, 1982. С. 84—88; Зализняк Л. Л. Охотники на северного оленя Украинского Полесья эпохи финального палеолита. Киев, 1989. С. 103.

<sup>5</sup> Новиков Ю. Ф. О возникновении земледелия и его первоначальных формах // Сов. археология. 1959. № 4. С. 35; Хлопин И. Н. Сегментация в истории первобытного общества // Вопросы истории. 1968. № 8. С. 102—103; Гладилин В. Н. Роль народонаселения в процессе взаимодействия природы и общества в каменном веке // Первобытный человек, его материальная культура и природная среда в плеистоцене и голоцене. М., 1974. С. 77.

<sup>6</sup> Массон В. М. Проблема неолитической революции в свете новых данных археологии // Вопр. истории. 1970. № 6; его же. Поселение Джейтун. Проблема становления производящей экономики. Л., 1971. С. 135; см. также Мернерт Н. Я. Древнейшее земледелие на Ближнем Востоке // Природа. 1981. № 11; его же. «Неолитическая революция» на Ближнем Востоке (некоторые моменты разработки проблемы в зарубежной науке) // Краткие сообщ. Ин-та археологии АН СССР (КСИА). 1984. № 180.

<sup>7</sup> Массон В. М. Экономика и социальный строй древних обществ. Л., 1976. С. 32—33. См. также Будыко М. И. Глобальная экология. М., 1977. С. 239 сл.

<sup>8</sup> Ширельман В. А. Современные концепции происхождения производящего хозяйства //

Сов. археология. 1978. № 3. С. 261; *его же*. Позднепервобытная община земледельцев-скотоводов и высших охотников, рыболовов и собирателей // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 271; *его же*. Проблема перехода к производящему хозяйству в зарубежной историографии. М., 1987. С. 33—45; Кабо В. Р. У истоков производящей экономики // Ранние земледельцы. Л., 1980. С. 63.

<sup>9</sup> Берг Л. С. Недавние климатические колебания и их влияние на миграции рыб // Проблемы физической географии. М.; Л., 1935. Т. 2.

<sup>10</sup> Смирнов А. Г. Состояние запасов амурских лососей и причины их численных колебаний // Изв. Тихоокеанского НИИ рыбного хозяйства и океанографии (Владивосток). 1947. Т. 25. С. 38.

<sup>11</sup> Крупник И. И. Арктическая этноэкология. М., 1989. С. 172.

<sup>12</sup> Там же. С. 154—155.

<sup>13</sup> Жданко Т. А. Проблема полуседлого населения в истории Средней Азии и Казахстана // Сов. этнография. 1961. № 2; *ее же*. Номадизм в Средней Азии и Казахстане // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968.

<sup>14</sup> Moore D. R. Islanders and Aborigines at Cape York. Canberra, 1979. P. 279.

<sup>15</sup> Shnirelman V. A. Cherchez le Chien: on the Specific Features of the Traditional Economic Structure of the Far Eastern Peoples // A Paper Presented at the VIth International Conference on Hunting and Gathering Societies. Fairbanks (Alaska), 1990.

<sup>16</sup> Turnbull C. M. The Mountain People. N. Y.; 1972. P. 150—151.

<sup>17</sup> Berntsen J. L. The Maasai and Their Neighbors: Variables of Interaction // African Economic History. 1976. V. 2. P. 4.

<sup>18</sup> Winter J. C. Language Shift Among the Aasax, a Hunter-Gatherer Tribe in Tanzania (a Historical and Sociolinguistic Case Study) // Sprache und Geschichte in Afrika. Hamburg, 1979. Bd. 1.

<sup>19</sup> Spear Th. Kenya's Past. An Introduction to Historical Method in Africa. L., 1981. P. 101, 104—107; Andretta E. H. Symbolic Continuity, Material Discontinuity, and Ethnic Identity among Murle Communities in the Southern Sudan // Ethnology. 1989. V. 28. № 1.

<sup>20</sup> Nelson R. Hunters of the Northern Forest. Chicago, 1973. P. 313—316.

<sup>21</sup> Morren G. E. B. Warfare on the Highland Fringe of New Guinea: the Case of the Mountain Ok // Warfare, Culture and Environment. Orlando, 1984. P. 196, 197.

<sup>22</sup> Maher R. F. Varieties of Change in Koriki Culture // Southwestern Journal of Anthropology. 1961. V. 17. № 1.

<sup>23</sup> Sutton D. G. Towards the Recognition of Convergent Cultural Adaptation in the Subantarctic Zone // Current Anthropology. 1982. V. 23. № 1.

<sup>24</sup> Alland A. War and Disease: Anthropological Perspective // War: the Anthropology of Armed Conflict and Aggression. Garden City, 1968. P. 66; Buzarbarua P. M. Effects of Migration and Environment on Anthropometric Characters of Munda Population of Assam — a Preliminary Observation // Man in India. 1989. V. 69. № 3. P. 292—303.

<sup>25</sup> Turnbull C. M. The Lesson of the Pygmies // Scientific American. 1963. V. 208. № 1. P. 37; Headland T. N. Why Foragers do not Become Farmers: the Competitive Exclusion Principle and the Persistence of the Professional Primitive // A Paper Presented at the 12th. International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Zagreb, 1988. P. 8.

<sup>26</sup> Bulmer R. Selectivity in Hunting and in Disposal of Animal Bone by the Kalam of the New Guinea Highlands // Problems in Economic and Social Archaeology. L., 1976.

<sup>27</sup> Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства. М., 1980. С. 147. Сл.; Simoons F. J., Baldwin J. A. Breast-Feeding of Animals by Women: its Socio-Cultural Context and Geographic Occurrence // Anthropos. 1982. Bd. 77. № 3—4. P. 428—429.

<sup>28</sup> Юргенсон П. Б. Биологические основы охотничьего хозяйства в лесах. М., 1973. С. 23, 24.

<sup>29</sup> Cronk L. From Hunters to Herders: Subsistence Change as a Reproductive Strategy Among the Mukogodo // Current Anthropology. 1989. V. 30. № 2.

<sup>30</sup> Peterson J. T. The Ecology of Social Boundaries. Agta Foragers of the Philippines. Urbana, 1978.

<sup>31</sup> Woodburn J. C. The Future of the Tindiga // Tanganyika Notes and Records. 1962. № 59.

<sup>32</sup> Demesse L. Changements technico-économiques et sociaux chez les Pugmées Babinga (Nord Congo et Sud Centrafricaine). P., 1978.

<sup>33</sup> Stow G. W. The Native Races of South Africa. N. Y., 1905. P. 155 ff., 236, 248, 455; The Oxford History of South Africa. Oxford, 1969. V. I. P. 70, 71; Borrero L. A. Hidden in the Fuegian Forest: Selknam Patterns of Land Use in the End of the 19th Century // Sixth International Conference on Hunting and Gathering Societies. Fairbanks, 1990. V. 2. P. 891.

<sup>34</sup> Brooks A. S. et al. Food Production and Culture Change among the Kung San: Implications for Prehistoric Research // From Hunters to Farmers. Berkeley, 1984; Cashdan E. A. The Effects of Food Production on Mobility in Central Kalahari // Ibidem; Hitchcock R. K., Ebert J. I. Foraging and Food Production among Kalahari Hunter-Gatherers // Ibidem; Lee R. B. Introduction // Kalahari Hunter-Gatherers. L., 1976.

<sup>35</sup> Boserup E. The Conditions of Agricultural Growth. L., 1965.

<sup>36</sup> Iijima S. Sociocultural Change among the Shifting Cultivators through the Introduction of Wet Rice Culture. A Case Study of the Karen of Northern Thailand. Kyoto, 1970.

<sup>37</sup> Шнирельман В. А. Этнокультурные контакты...; *его же*. Инновации ...

<sup>38</sup> Fox R. G. «Professional Primitives»: Hunters and Gatherers of Nuclear South Asia // Man in India. 1969. V. 49. № 2.

- <sup>39</sup> Milton K. Protein and Carbohydrate Resources of the Maku Indians of Northwestern Amazonia // American Anthropologist. 1984. V. 86. № 1.
- <sup>40</sup> Demesse L. Changements ...
- <sup>41</sup> Spencer P. Nomads in Alliance. Symbiosis and Growth among the Rendille and Samburu of Kenya. L., 1973. P. 214.
- <sup>42</sup> Berntsen J. L. The Maasai ... P. 3, 5, 6.
- <sup>43</sup> Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства. С. 151, 152.
- <sup>44</sup> Winter J. C. Language Shift... P. 188, 189.
- <sup>45</sup> Wheelersburg R. P. Royal Swedish Taxation of the Saami in the Late Middle Ages as Native Harvest Data: a Model of a Reindeer Hunting Society // Sixth International Conference on Hunting and Gathering Societies. Fairbanks, 1990. V. 2. P. 1084—1085.
- <sup>46</sup> О масаях см. Spencer P. The Samburu. A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe. L., 1965. P. 282; Galaty J. G. Being «Maasai», Being «People-of-Cattle»: Ethnic Shifters in East Africa // American Ethnologist. 1981. V. 9. № 1. P. 9.
- <sup>47</sup> Berntsen J. L. The Maasai... P. 6.
- <sup>48</sup> Шнирельман В. А. Позднепервобытная община ... С. 331; Ferguson R. B. Game Wars? Ecology and Conflict in Amazonia // Journal of Anthropological Research. 1989. V. 45. № 2. P. 186.
- <sup>49</sup> Spencer P. Nomads... P. 143.
- <sup>50</sup> Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства. С. 135—148.
- <sup>51</sup> Там же. С. 140, 142, 147; Simoons F. J., Baldwin J. A. Breast-Feeding ... P. 422, 425, 428, 429.
- <sup>52</sup> Peterson J. T. The Ecology... P. 124; Führer-Haimendorf C., von. The Chenchus. Jungle Folk of the Deccan. L., 1943. P. 73, 74.
- <sup>53</sup> Крупник И. И. Арктическая этноэкология. С. 154.
- <sup>54</sup> Шнирельман В. А. Доместикация животных и религия // Исследования по общей этнографии. М., 1979.
- <sup>55</sup> Шнирельман В. А. Производственные предпосылки разложения первобытного общества // История первобытного общества. Эпоха классообразования. М., 1988. С. 49.
- <sup>56</sup> Haaland G. Economic Determinants in Ethnic Processes // Ethnic Groups and Boundaries. Bergen; Oslo, 1969. P. 63, 64.
- <sup>57</sup> Berntsen J. L. The Maasai... P. 1, 4, 5; Spencer P. The Samburu. P. 286.
- <sup>58</sup> Nicolaisen J. The Penan of Sarawak. Further Notes on the Neo-Evolutionary Concept of Hunters // Folk. 1976. V. 18. P. 210—212; Cashdan E. A. The Effects... P. 315.
- <sup>59</sup> Gabus J. Qualata et «Gueimaré» des Nemadi. Neuchâtel, 1977.
- <sup>60</sup> Betts A. The Solubba: Nonpastoral Nomads in Arabia // Bulletin of the American Schools of Oriental Research. 1989. V. 274. P. 61—69.
- <sup>61</sup> Аверкиева Ю. П. Индейское кочевое общество XVIII—XIX вв. М., 1970.
- <sup>62</sup> Nicolaisen J. The Negritos of Casiguran Bay. Problems of Affluency, Territoriality and Human Aggressiveness in Hunting Societies of Southeast Asia // Folk. 1974/1975. V. 16—17. P. 422, 423.

© 1991 г.

С. А. Арутюнов, В. И. Васильев, Р. Ш. Джарагасинова  
**ДРЕВНИЕ УРАЛЬСКО-ВОСТОЧНОАЗИАТСКИЕ  
 ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ  
 (на материалах жилища)**

При всем разнообразии форм жилища, присущих различным народам, говорящим на уральских и, шире, на урало-алтайских языках, и их соседям в Северной, Центральной и Восточной Азии, многие из них восходят к конструктивным приемам и семантическим представлениям, сложившимся, возможно, еще в палеолите. Тогда в Северной и Восточной Азии были распространены более или менее заглубленные, округлые или полуокруглые в плане жилища с очагом, расположенным близко к центру, напротив входа. Такие жилища имели конические или пирамидальные жердевые каркасы с кожано-меховым или корыевым покрытием. Археологические материалы этого огромного региона эпох неолита, бронзы и раннего железа, а также и этнографические фиксации позволяют наметить по меньшей мере четыре линии дальнейшего

развития жилищ, восходящих к этой общей палеолитической основе. Во-первых, прямоугольные наземные жилища, возникновение которых связано скорее всего с развитием земледельческих культур (корейцы, японцы Северного Хонсю, айны). Во-вторых, углубленные полуземлянки овальной или прямоугольной формы со столбовой конструкцией стен, выполненных из камня, плавника или китовых костей, конусовидной или пирамидальной крышей из наклонных жердей и входом-коридором, ориентированным в сторону водоема (древние эскимосы Берингоморья и приморские чукчи). В-третьих, углубленные полуземлянки прямоугольной формы с засыпным каркасом, прямоугольным очагом, крышей из жердей, как правило в форме усеченной пирамиды, и входом через дымовое отверстие над очагом (ительмены, береговые коряки, нивхи). В-четвертых, разборные переносные жилища типа чума, яранги и юрты (северные самодийцы, тунгусы, оленные чукчи и коряки, тюркоязычные и монголоязычные кочевники Средней и Центральной Азии).

На первый взгляд все эти весьма различные конструкции имеют между собой мало общего. Однако между ними можно найти промежуточные формы и проследить переход от заглубленных и полузаглубленных жилищ, например корейского или японского неолита, к наземным и реконструировать переход от жилищ круглых в плане к подпрямоугольным и прямоугольным. Соотношение различных линий развития традиционного жилища указанных типов сравнительно мало освещено в научной литературе, хотя работ по отдельным типам жилищ довольно много. Особо следует отметить диссертацию Н. Н. Гуцол, в которой традиционные жилища народов Северо-Восточной Азии сопоставлены с типами традиционных жилищ коренных народов Нового Света<sup>1</sup>. Работа эта имеет большое значение для рассматриваемой в данной статье темы. Однако в работе Н. Н. Гуцол освещены преимущественно архитектурно-конструктивные и функциональные аспекты традиционного жилища, тогда как мы собираемся основное внимание обратить на поведенческие и семиотические особенности организации и осмыслиения жилого пространства.

При всем различии названных выше типов жилищ в них определенно выражена общая концептуальная закономерность: наличие трехэлементной сакральной оси «вход — очаг — священное место» с ориентировкой входа преимущественно на юг или вниз по рельефу. Вокруг этой оси распределяются участки жилого пространства с выраженным соблюдением оппозиции мужского — женского, сакрального — профанного, престижного — непрестижного.

Можно предполагать, что такое семантическое осмыслиение жилого пространства играло важную роль в поддержании стабильности эволюционных линий жилищ этих типов. По вполне понятным причинам объем наших знаний о жилищах эпохи палеолита довольно скуден. Наиболее известны реконструкции палеолитических жилищ по данным европейских стоянок: Терра Амата во Франции, Мезин и Межиричи на Украине и ряд других, которые не имеют прямого отношения к данной теме. Из территориально более близких отметим жилища стоянок Мальта на левом берегу р. Белая и Буреть на правом берегу Ангары в Прибайкалье, для которых строительным материалом служили кости мамонта и шерстистого носорога. Непосредственные аналогии они находят в чукотско-эскимосских валькарах — полуземлянках с каркасом из китовых костей и покрытием из шкур. Из всех реконструкций жилищ палеолита наибольший интерес для нас представляют, с одной стороны, палеолитические жилища Ушковской стоянки на Камчатке, с другой — верхнепалеолитическое жилище на стоянке Сокчанни в Южной Корее.

Древнейшие верхнепалеолитические жилища, раскопанные Н. Н. Диковым в долине р. Камчатки и датируемые им  $13\ 600 \pm 250$  — Ушки I и  $14\ 300 \pm 200$  — Ушки V, отличались чрезвычайно большими размерами ( $1320\ m^2$  вскрытой площади на первом памятнике и  $150\ m^2$  — на втором), были сдвоенными и имели каждое несколько расположенных в центре очагов.

Более поздние по времени жилища из того же региона (Ушки —  $10\ 360 \pm$

350,  $10760 \pm 110$ ) представлены несколькими разновидностями, одна из них — неглубокая полуземлянка, пятиугольная по форме, с очагом в центре, обложенным крупными камнями, дымовым отверстием над ним и следами от четырех столбов, стоявших по сторонам очага. На эти столбы, как предполагает Н. Н. Диков, опиралась рама входа через дымовое отверстие. Кроме того, имелся и запасной коридорообразный вход в жилище с запада, от берега озера<sup>2</sup>.

Описанное жилище на сегодняшний день представляет самый древний прототип известных этнографии северо-востока Азии и северо-запада Америки полуземлянок со входом через дымовое отверстие, расположенным над очагом. На юге Дальнего Востока древнейшее углубленное жилище раскопано в 1968 г. А. П. Окладниковым в верхнем слое Устиновского позднепалеолитического поселения<sup>3</sup>.

Дальнейшее развитие жилищ этой конструкции прослеживается на неолитических землянках Камчатки и Северного Сахалина. На Камчатке (Ушки III) Н. Н. Диков раскопал неолитическое жилище, имевшее центральную прямоугольную раму, в которую упирались верхние концы жердей перекрытия<sup>4</sup>. На Северном Сахалине за период с 1956 по 1984 г. раскопано 22 жилища IV—I тыс. до н. э., восемь из которых представляли собой слегка углубленные в грунт (на 0,5—0,7 м) полуземлянки округлой либо овальной формы с площадью в пределах от 24 до 42 м<sup>2</sup>. В центре каждой полуземлянки располагался очаг, не имевший какого-либо ограждения или обкладки. Над очагом находилось отверстие для выхода дыма, служившее одновременно и входом. Спускались в жилище и поднимались из него по особой лестнице — наклонному столбу с зарубками-ступенями. Два или три жилища дополнительно имели и наземные (боковые) выходы (входы), но, как пишет один из археологов — исследователей сахалинских полуземлянок О. А. Шубина, такая конструктивная деталь не была характерна для жилищ подобного типа<sup>5</sup>.

Ушковские строительные традиции прослеживаются и в конструкции неолитических жилищ Приамурья и Приморья<sup>6</sup>.

О. А. Шубина высказывает очень продуктивное, с нашей точки зрения, соображение относительно сохранения преемственности в конструкции полуземлянок с надочажным входом в условиях северо-востока Азии и Дальнего Востока на протяжении длительного исторического периода. Как она пишет, климат Сахалина, с его длинными и суровыми зимами, устойчивым снежным покровом, частыми метелями, постоянными циклонами и тайфунами, не менялся на протяжении тысячелетий. В аналогичных климатических условиях проживали и другие народы севера Тихоокеанского побережья по берегам обоих материков. Жилища полуподземного типа с углубленным основанием-котлованом, стенами и крышей из бревен, дерна и земли и входом через дымовое отверстие наиболее полно отвечали этим условиям<sup>7</sup>. По мнению А. И. Лебединцева, появление углубленных жилищ обуславливалось хозяйственной деятельностью древних жителей Дальнего Востока, в которой ведущее место принадлежало рыболовству (в частности, Ушковское озеро отличалось разнообразной и богатой ихтиофауной)<sup>8</sup>. С ним солидарен Д. Л. Бродянский, который приходит к подобному выводу, основываясь на материалах Приамурья и Приморья<sup>9</sup>.

Самое раннее по времени этнографическое описание углубленных жилищ с засыпным каркасом и входом через дымовое отверстие относится ко второй половине XVIII в. и принадлежит С. П. Крашенинникову, участнику II Камчатской экспедиции, впоследствии академику Российской академии наук, наблюдавшему подобное жилище на Камчатке у коренных жителей полуострова ительменов. Как явствует из текста С. П. Крашенинникова, основным зимним жилищем аборигенам Камчатки служила углубленная в землю (примерно в 1,5 м) юрта со стенами из бревен и жердей и жердевым потолком, утепленным засыпкой из земли и травы. «Снаружи, — писал С. П. Крашенинников, — такая юрта имеет вид небольшого круглого холмика, но внутри она четырехуголь-

ная»<sup>10</sup>. Очаг находился вблизи одной из боковых стен между вертикальными столбами, на которых крепился потолок (так же, как и в жилищах неолитических обитателей Северного Сахалина), с устроенным в нем отверстием для выхода дыма. Это отверстие одновременно служило входом в полуzemлянку; для спуска и подъема использовалась специальная лестница-стремянка, расположенная над очагом. Обращает на себя внимание и такая деталь интерьера ительменской полуzemлянки, как расположение спальных мест. Лавки ставились только вдоль боковых стен, напротив очага помещались посуда и хозяйственная утварь<sup>11</sup>. Подобная же (с некоторыми вариациями) планировка интерьера была характерна и для переносных жилищ Евразийского Севера, в частности для чума самодийских народов.

Конструктивно несколько отличалось от ительменской полуzemлянки жилище приморских чукчей того же времени, известное по описанию участника Северо-Восточной географической экспедиции К. Г. Мерка. «...Снаружи,— сообщает он,— землянки покрыты дерном, закруглены и возвышаются над уровнем земли только на несколько футов. Сбоку наверху имеется четырехугольное отверстие, через которое опускаются в землянку. Вокруг этого наружного входа, за исключением места для прохода, стоят по кругу китовые челюсти, в сечении примерно в полторы сажени и высотой до семи футов. Сверху они покрыты китовыми ребрами, а поверх них — дерном.

Через упомянутый вход попадаешь сначала в сени, или проход, равный по длине землянке...»<sup>12</sup>

В. И. Иохельсон исследовал этот тип жилища по материалам конца XIX в. у народов Северо-Восточной Азии и Северо-Западной Америки<sup>13</sup>. Все описанные им жилища имели свои специфические особенности, различались деталями конструкции крыши, входа, интерьера. Основываясь на материалах В. И. Иохельсона, О. А. Шубина отмечает, что общим в этих жилищах оставалось главное — «углубленное в землю основание и наличие отверстия в крыше, служившего дымоходом, окном и выходом, а иногда и тем и другим сразу»<sup>14</sup>.

В сочинении В. И. Иохельсона наиболее детально была представлена нивхская полуzemлянка (описание которой В. И. Иохельсон почерпнул из работы Л. И. Шренка). При общем конструктивном сходстве с жилищами аналогичного типа особенностью полуzemлянки нивхов являлась конструкция очага. Он представлял собою сколоченную из досок деревянную раму, заполненную утрамбованной землей. Размещался очаг обязательно в центральной части жилища. Над очагом устраивалось дымовое отверстие. На рубеже XIX—XX вв. оно уже не использовалось в качестве входа и выхода. Существовал специальный наземный вход — низкий коридор, прикрытый сверху жердями и сухой травой, который вел снаружи в жилое помещение. Коридор не имел определенной ориентации по странам света и устраивался обычно со стороны, наиболее защищенной от ветра<sup>15</sup>.

В том, что наземный вход в нивхскую полуzemлянку — явление сравнительно позднее, убеждает анализ терминов, служивших для обозначения таких понятий, как «входить» (в жилище), «выходить» (из жилища) в языке аборигенов Дальнего Востока. Так, например, наиболее точный перевод с нивхского слова *входить* — «нырнуть», соответственно *выходить* — «вынырнуть». Эти понятия, как нам представляется, отражают древние конструктивные особенности входа и выхода в полуzemлянку через дымовое отверстие.

Нельзя не указать в этой связи и на отмеченные в свое время Л. Я. Штернбергом некоторые старинные церемониальные действия нивхов, совершаемые при проведении медвежьего праздника. По данным этого исследователя, человек со шкурой и мясом убитого медведя спускался в полуzemлянку исключительно через дымовое отверстие, сквозь него же передавалась наверх и вся праздничная атрибутика<sup>16</sup>.

В контексте изучения генезиса жилища народов Евразии большой интерес представляет открытие палеолитического жилища в Корее на стоянке Сокчанни

(провинция Южная Чхунчхон, уезд Конджу), культурные слои которой по радиокарбоновому методу датируются от  $30\,690 \pm 3000$  до  $20\,830 \pm 1880$  лет назад. Жилище обнаружено в культурном слое, который сформировался  $20\,830 \pm 1800$  лет назад в климатических условиях одного из вюрмских интерстадиалов, довольно близких к современным. Жилище было ориентировано входом на юго-запад. Вход в жилище расположен напротив реки. Очажная яма была севернее входа. Жилище реконструируется как не вполне правильная четырехскатная пирамидальная постройка, крытая корнем или другими органическими материалами, причем крыша опиралась на несколько центральных столбов, сходившихся у дымового отверстия, к которым были прислонены наклонные несущие крышу шесты. Пол жилища был очень слабо заглублен (до 1 м), низ крыши снаружи, очевидно для прочности, был присыпан мелкими камнями. Вход с двух сторон ограничивали две крупные каменные глыбы.

Примечательны находки внутри жилища изображений из камня (или на камне) различных животных, среди которых собака, птица, кит, кабан, черепаха. Многие из этих изображений были найдены вдоль восточной (правой от входа и от очага) стены — ограждения жилища<sup>17</sup>.

Несмотря на отсутствие пока документированных промежуточных звеньев, представляется вероятным, что именно к жилищам такого рода, как Сокчанни, восходят неолитические постройки многих народов Восточной Азии. В Корее традиции палеолитического жилища стоянки Сокчанни прослеживаются в некоторых постройках периода неолита. Богатый материал по жилищу периода неолита и бронзы свидетельствует о том, что уже в неолите на территории Кореи не только существовало несколько типов построек, но и происходил интенсивный переход от углубленного жилища окружной или эллипсоидной формы с очагом в центре напротив входа к наземному прямоугольному жилищу с особой системой отопляемого пола.

В 1971 г. во время посещения Этнографического музея в Пхеньяне одному из авторов довелось видеть макет, изображающий неолитическую стоянку рыболовов и земледельцев. Используя богатый археологический материал, корейские ученые реконструировали древнюю полуземлянку со световым окном на крыше. Письменные источники, например китайские летописи «Саньгочжи» (III в. н. э.) и «Хоуханьшу» (V в. н. э.), сообщают о том, что в первых веках нашей эры у многих древнекорейских народов бытовала землянка. Наиболее широко этот вид жилища был распространен у народа ымну (илю), проживавшего на северо-востоке расселения древних корейских народов вдоль Тихоокеанского побережья. «Обитают они среди гор и лесов, — писал Чэнь Шоу, автор «Саньгочжи», — обычно в подземных жилищах, причем большие семьи делают их глубиной в девять (лестничных?) ступеней, и чем больше ступеней, тем считается лучше жилье» (перевод М. Н. Пака)<sup>18</sup>.

Материалы исторической этнографии свидетельствуют о том, что полуземлянки и землянки сохранялись в корейском быту довольно долго, в том числе и как жилище бедняков. В стихотворении корейского поэта XVII—XVIII вв. Ким Сутяна «Три соседа» говорится: «Сосед мой живет в лачужке, на птичье гнездо похожей. Другой ютится в землянке с тремя ступеньками вниз»<sup>19</sup>. В качестве хозяйственных или временных построек землянки и полуземлянки бытовали в Корее до недавнего времени.

В первых веках нашей эры в Корее были распространены и свайные постройки — амбары для хранения зерна, храмовые строения. Возможно, свайный постройки восходят к элементам культуры, имеющим южное происхождение<sup>20</sup>, к так называемому индонезийскому типу. Изображения свайных построек сохранились в росписях когурёских гробниц (IV—VII вв. н. э.)<sup>21</sup>. Как непременная часть дворцовых и храмовых комплексов, созданных в период средневековья и нового времени, свайные постройки сохраняются в Корее и в наши дни.

И все же преобладающим типом корейского традиционного жилища является

ся наземное каркасно-столбовое одноэтажное строение, прямоугольное в плане, расположенное на земляном цоколе высотой до 40—50 см (стенки которого укреплялись камнями); корейское жилище имеет особую систему отопления (ондоль), проложенную под полом жилых комнат <sup>22</sup>. Интересно, что даже в этом жилище можно выявить элементы, восходящие к палеолитическому архетипу. Это, например, расположение топки ондоля (всегда находящейся ниже уровня земляного пола кухни) напротив входа в жилую часть дома. Прослеживается и древняя семантическая связь вход — очаг — священное место: так, противоположная очагу (в корейском доме — топке ондоля) часть жилой комнаты с теплым полом считается самой почетной, престижной, здесь располагаются алтарики, здесь едят и проводят досуг старшие члены семьи <sup>23</sup>.

В Японии неолитические жилища наиболее хорошо изучены на материалах стоянок культур дзёмон и яёй. Это прежде всего жилища, известные под названием татэана. Татэана была преобладающим жилищем в Японии с эпохи неолита. Овальная в плане, иногда близкая к прямоугольной, татэана заглублялась в землю примерно на метр или чуть более. Она имела как вертикальные столбы, поддерживающие коньковую балку, так и наклонные, верхним концом опирающиеся на конек шесты-слеги, видимо, соединенные поперечными жердями, на которые накладывалась рядами снопиков камышовая кровля.

Хотя уже на рубеже нашей эры, а возможно и ранее, в Южной Японии широко распространяется свайное жилище индонезийского типа, структура которого наиболее полно сохранилась в архитектуре таких стариных синтоистских храмов, как Исэ-но-дзингу, тем не менее еще в эпоху Нара, т. е. до IX в., в Центральной Японии значительная часть крестьян жила в татэанах <sup>24</sup>.

Судя по глиняным моделям эпохи поздней курганной культуры (IV—VI вв.), конек кровли тоже оплетался камышом, и таким образом внешне татэана была очень похожа на крышу традиционного японского крестьянского дома, только возвведенную не над стенами, а прямо на земле.

Беднейшие слои японского общества, так называемые эта, т. е. парии — неприкасаемые, еще в средние века жили в жилищах этамуро («хижины эта»), очень похожих на татэаны, и даже в начале XX в. этамуро использовались ими же как рабочее помещение для изготовления плетеных изделий.

Классический японский дом строится на невысоких сваях, но на севере Японии до наших дней сохранились крестьянские дома с земляным полом, в которых крыша, по конструкции во многом сходная с крышей татэаны, опирается на высокие и мощные вкопанные в землю столбы. Промежутки между столбами, как и кровля, зашиты плотно прижатыми друг к другу снопами камыша, причем каждый ряд снопов внахлест налегает на расположенный ниже ряд.

Такое жилище лишь более сложной планировкой, большими размерами и массивностью и добротностью конструкций отличается от айнского дома.

Айнский дом чаще всего наземный, иногда частично заглубленный в землю, тогда как амбары бывают подняты на высоких сваях. Структура дома каркасно-столбовая. Столбы не толстые, но их много, и стоят они довольно густо по всему периметру. Если дом небольшой, то крыша опирается только на них, без центральных столбов, несущих коньковую балку, как это бывает и в небольших по размеру татэанах. И крыша, и стены обычно делались из камышовых снопов. Коньковая балка обычно очень короткая, держали ее наклонные слеги-стропила, опирающиеся на верхний венец (нижний отсутствует), и крыша в целом имеет почти пирамидальную форму, ибо поперечные (торцовые) стены лишь ненамного короче боковых продольных. Вход в торцовой стене обращен обычно на запад, но обязательно вниз по течению реки, и для лучшего сохранения тепла снабжен сенями. Вход в сени и два окна (одно меньше другого) смотрят соответственно на юг, следовательно, обычно в сторону реки (так как строят чаще на правом, высоком берегу). Маленькое ритуальное «окно богов» (камуй-пояра) делается также в задней торцовой стене, напротив входа, и смотрит обычно на восток и на верховья реки <sup>25</sup>.

Генетически айнский дом (*чисэ*) восходит скорее всего к жилищу типа татэаны, но обрядность при его возведении сохраняет, по-видимому, память о бытовании чума. А именно: прежде чем строить новый дом, выравнивают не всю будущую площадку, а лишь часть ее. Здесь ставят треножник из трех шестов высотой до 2 м. Под ним подвешивают на крюке котелок, под которым разводят символический огонь. И шесты, и крюк украшают культовыми стружками *инау*. Помолившись, строитель дома ложится спать, и если видит неблагоприятный сон, то ищет другое место для строительства. Если же сон «в руку», площадка расчищается полностью и приступают к строительству.

Поскольку возведение чума обязательно начинается с постановки трех основных шестов, к которым потом добавляются остальные, можно думать, что каким-то далеким предкам айнов чум был не только известен, но и служил основным жилищем, и лишь позднее, с переходом к оседлому образу жизни, сменился жилищем прямоугольного плана.

Дом у айнов всегда был однокамерным (не считая сеней), с земляным полом, плотно устланым сеном, поверх которого клались циновки. Очаг находился в центре<sup>26</sup>. Места сидения распределялись по строгой шкале престижности. Ближе всего к входу, спиной к нему, сидели младшие и зависимые. Это были «низшие» места. Напротив входа, наоборот, находилось «высшее» место, для особо почетных гостей. По правую руку от него, т. е. по левую от входящего, находились «правые» места, где сидели хозяева дома — дальше всех от входа, хозяин, рядом хозяйка и члены семьи. «Левые» места предназначались для рядовых гостей, а в отсутствие гостей здесь сидели члены семьи. За спиной «левых» мест находились световые окна, а за спиной «высшего» места было «окно богов», обычно завешенное циновкой. Подходить к нему и тем более заглядывать в него не разрешалось.

В левом дальнем углу, т. е. слева от «окна богов», хранились основные ценности дома и лакированная посуда для браги, а над ними висели мечи. Под самым камуй-пояром устанавливались домашние инау (культовые композиции из стружки), т. е. это была своего рода божница.

Поскольку камуй-пояра обычно держалось закрытым, а открывалось исключительно для ритуальной передачи через него предметов сакрального значения, можно предположить, что и «окно богов» — это своего рода реминисценция входа в землянку через дымовое отверстие. Даже после того как для входа в жилище айнов (как и у нивхов) стали использовать коридор, ритуальное передвижение продолжало осуществляться через дымовое отверстие. Археологических данных, к сожалению, недостаточно для суждения о символических и поведенческих нормативах, связанных с татэаной, не говоря уже о жилищах палеолита. Все же отметим, что углубление от хозяйственной ямы в Сокчанни находилось к востоку от столбов.

Однако общая парадигма распределения мест и их функций относительно входа прослеживается более или менее однозначно на чрезвычайно широком материале. В традиционном чуме (*мя* — ненец.) северосамодийских народов (ненцы, энцы, нганасаны) огонь всегда раскладывался на специальном железном листе в центре жилища. По обеим сторонам от костра, отделенные от него несколькими деревянными досками (*латы* — ненец.), на специальных циновках из хвойных лап или ивовых прутьев и травы, покрытых сверху оленьими шкурами-постелями, размещались спальные места. Строгое распределения на мужскую и женскую части в чуме не было; на очаг хозяева обычно располагались справа от входа, гости — слева. Позади костра ставился специальный шест (*симсы* — ненец.), в котором, согласно повериям, помещался дух хозяина чума (*мя еру* — ненец.). Иногда на этом шесте вырезались личины, символизировавшие облик духа-хозяина. Место позади симсы считалось священным, там хранились семейные идолы (*сядэи* — ненец.), позже православные иконы, в наше время чаще всего бытовые предметы, чемоданы и баулы с вещами, радиоприемники. Симсы исчезли из чумов, но запрет для женщин

совершать обход костра со стороны священного места сохраняется и в наши дни.

В эвенкийском чуме (дю) и его стационарном варианте (голомо) место за костром является жилем; именно там чаще всего располагаются хозяева. Такая же планировка устанавливается и в традиционных селькупских полуzemлянках и юртах конца XIX — начала XX в.

В наиболее полном и оформленном виде, пожалуй, эта парадигма выступает в монгольской юрте. Оформленное в виде деревянного круга-колеса дымовое отверстие (тоно) юрты, подобно циферблату часов, было разбито на 12 частей, расстояние между которыми солнечный луч проходил за два часа реального времени. Каждый сдвоенный час имел название в соответствии со знаками зодиака монгольского календаря — мыши, быка, тигра, зайца, дракона, змеи, коня, овцы, обезьяны, петуха, собаки, свиньи <sup>27</sup>. Следовательно, вход, юг и полдень находились под знаком лошади, противоположное входу место было под знаком мыши, севера и полночи. Каждое животное, по-видимому, символически отражало хозяйственную и бытовую функцию соответствующей части юрты. Понятно, что коновязь находилась у входа, здесь же неподалеку, под знаком лошади, слева от входа в мужской части юрты находятся седло и упряжь. Под знаком овцы (юго-запад) содержали в холодное время маленьких ягнят.

К сожалению, пока еще не все знаки животного цикла поддаются однозначной символической интерпретации. Так, неясно, какое значение имеют обезьяна (запад — юго-запад) и свинья (северо-северо-запад). Кстати, эти животные чужды природе Центральной и Северной Азии и быту ее кочевого населения. Но те животные, которые органически присущи этому быту, не только поддаются интерпретации, но и осознаются еще сегодня кочевниками как олицетворяющие определенные качества и значения. Под знаком быка (северо-восток) хранился провиант (вспомним хозяйственную яму в Сокчани). Мышь — знак богатства, символ накопления, здесь хранят самое дорогое имущество, здесь же находится алтарь со священными объектами, здесь же сажают почетных гостей (вспомним камуй-пояра айнов). Собака — символ охоты, здесь, в северо-западной части юрты, хранится оружие (у айнов это чаще северо-восточная часть, но все равно это дальний левый угол от входа). Дракон — символ воды, и под его знаком в юго-восточной части юрты стоят сосуды с водой. Заяц — символ плодовитости, и здесь, у западной стенки, находится ложе хозяек дома.

Более или менее сходное распределение функций мы находим и в других районах Евразии, и даже у индейцев Северной Америки, например в *типи* у индейцев прерий, хотя и не в столь детально и четко выраженным виде. Даже у адыгов и других народов Кавказа младшие всегда располагаются поближе к входу. Чаще всего хозяин, почетный гость или тамада занимают почетное место за столом (*жанта*) на противоположной входу в помещение стороне стола, лицом к входу, или в дальнем левом от входа углу; если в помещении висит декоративное оружие, то оно будет висеть в этой стороне, а женщины, если и сядут за стол, то по краю стола, правому от входа <sup>28</sup>.

Особенно ценен в интересующем нас плане туркменский материал, так как здесь можно проследить, как пространственная символика, базирующаяся на членении юрты, в несколько преобразованном виде продолжает сохранять свою действенность и при переходе к постоянному однокамерному и многокамерному жилищу прямоугольного плана, и даже в случае обрядового размещения людей под открытым небом (во время свадебного пира) <sup>29</sup>.

Подводя итоги вышесказанному, можно констатировать, что на обширных пространствах Северной, Центральной, отчасти и Восточной Азии, от Урала до Тихого океана, у народов, говорящих на урало-алтайских и палеоазиатских, а отчасти и некоторых других языках, в жилище, при всем многообразии его типов, прослеживаются вполне определенные общие архетипические моменты его внутреннего осмысления. Что же касается собственно материальной части

жилища, его конструкции, то и она, при всем ее многообразии, в основных чертах восходит к некоторому набору прототипов, прослеживаемых на этой обширной территории с глубочайшей древности.

### Примечания

- <sup>1</sup> Гуцол Н. Н. Традиционные жилища коренных народов Северо-Востока Азии и Северо-Запада Америки (этногенетический и этнокультурный аспекты): Автореферат канд. дис. М., 1989.
- <sup>2</sup> Диков Н. Н. Древние культуры Северо-Восточной Азии. М., 1979. С. 32, 33; *его же*. Археологические памятники Камчатки, Чукотки и Верхней Колымы. М., 1977. С. 52, 55.
- <sup>3</sup> Окладников А. П. Раскопки у с. Устиновка на р. Тадуши // Археологические открытия 1968 г. М., 1969. С. 216.
- <sup>4</sup> Диков Н. Н. Археологические памятники... С. 82—84.
- <sup>5</sup> Шубина О. А. Жилище аборигенов Северного Сахалина по археологическим и этнографическим источникам // Материалы к изучению истории и этнографии населения Сахалинской области. Южно-Сахалинск, 1986. С. 7, 8, 11, 12.
- <sup>6</sup> Деревянко А. П. Новопетровская культура Среднего Амура. Новосибирск, 1970.
- <sup>7</sup> Шубина О. А. Указ. раб. С. 13.
- <sup>8</sup> Лебединцев А. И. О происхождении углубленных жилищ севера Дальнего Востока // Новейшие данные по археологии севера Дальнего Востока. Магадан, 1980. С. 70.
- <sup>9</sup> Бродянский Д. Л. Археологические источники по истории жилищ народов Приамурья и Приморья // Вопросы источниковедения и историографии. Владивосток, 1975. Вып. 4. С. 65.
- <sup>10</sup> Крашенинников С. Н. Описание земли Камчатки. М., 1948. С. 167.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции 1785—1795 гг. Магадан, 1978. С. 106—108.
- <sup>13</sup> Иохельсон В. И. Древние и современные подземные жилища племен Северо-Восточной Азии и Северной Америки // Ежегодник Русского антропологического общества. Т. 2. СПб., 1908. С. 24—26.
- <sup>14</sup> Шубина О. А. Указ. раб. С. 19.
- <sup>15</sup> Шренк Л. И. Об инородцах Амурского края. Т. 2. СПб., 1908. С. 13; Таксами Ч. М. Селения, жилые и хозяйствственные постройки нивхов Амура и западного побережья о. Сахалин // Сибирский этнографический сборник. Т. 3. М.; Л., 1961. С. 112.
- <sup>16</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орохи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 17, 18.
- <sup>17</sup> Сон Поги. Культурные слои раннего и среднего палеолита в Сокчанни // Изучение истории Кореи. Т. 7. Сеул, 1972. С. 1—58 (на корейск. яз.); История Кореи. Древность. Доисторическая культура Кореи. Т. 1. Сеул, 1973. С. 36—39 (на корейск. яз.); Ларичев В. Е. Палеолит Кореи // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в древности. Новосибирск, 1976; Пак М. Н. Очерки ранней истории Кореи. М., 1979. С. 22—25.
- <sup>18</sup> Пак М. Н. Описание корейских племен начала нашей эры (по Санъгочжи) // Проблемы востоковедения. 1961. № 1. С. 25.
- <sup>19</sup> Корейские шестистишия. Пер. с корейского А. Жовтиса и П. Пак Ира. Алма-Ата, 1956. С. 135.
- <sup>20</sup> Крюков М. В. Древнее жилище народов Китая // Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии. М., 1979. С. 132, 133.
- <sup>21</sup> Джарылгасинова Р. Ш. Древние когурёцы (К этнической истории корейцев). М., 1972. С. 109 (рис.).
- <sup>22</sup> Ли Чонмок. Изучение корейского сельского жилища. Пхеньян, 1961 (на корейск. яз.); Джарылгасинова Р. Ш. Жилище корейцев // Типы традиционного сельского жилища... С. 217, 218; Музей человека. Наш маленький мир. Карманный путеводитель. Инуяма, 1983. С. 66—69 (на японск. яз.). Особенности корейского традиционного жилища южных провинций Кореи авторы имели возможность изучать и в экспозиции под открытым небом Японского этнографического музея «Наш маленький мир. Музей человека» в Инуяме. Полевые записи В. И. Васильева и Р. Ш. Джарылгасиновой (Япония, Инуяма, 1988 г., апрель).
- <sup>23</sup> Об этом свидетельствуют и полевые материалы, собранные среди корейцев Средней Азии и Казахстана.
- <sup>24</sup> Арутюнов С. А. Жилище народов Японии // Типы традиционного сельского жилища... С. 229.
- <sup>25</sup> Арутюнов С. А. Указ. раб. С. 247—248; The Little World—Museum of man Ішцута. Б. Г. С. 13; Музей человека. С. 64, 65.
- <sup>26</sup> Особенности планировки айнского дома, а также айнской усадьбы авторы имели возможность изучать в Японском этнографическом музее «Наш маленький мир. Музей человека» в Инуяме, в разделе экспозиции под открытым небом. Айнская усадьба в этой экспозиции была расположена у подножья холма, на берегу небольшого ручья. Вход жилого дома был ориентирован на этот ручей. Полевые записи В. И. Васильева и Р. Ш. Джарылгасиновой (Япония, Инуяма, 1988 г., апрель).
- <sup>27</sup> Егоров В. Л., Жуковская Н. Л. Жилище населения Монгольской Народной Республики // Типы традиционного сельского жилища... С. 204, 205.

<sup>28</sup> Бгажноков Б. Х. Традиционное и новое в застольном этикете адыгских народов // Сов. этнография. 1987. № 2; *его же*. Организация пространства и этикет // Там же. 1983. № 4.

<sup>29</sup> Бердыев М. С. Трансформация традиционной системы питания туркмен в наши дни // Сов. этнография. 1985. № 1. С. 94—97.

© 1991 г.

Т. А. Листова

## КУМОВЬЯ И КУМОВСТВО В РУССКОЙ ДЕРЕВНЕ

В советской этнографической науке, особенно в последние годы, большое внимание уделяется изучению бытового православия как социально-культурного и социально-исторического явления. Такое внимание можно объяснить не только потребностью расширить наши знания о традиционной культуре народа. Обращение к прошлому необходимо и для понимания многих явлений современности. Изучение культуры современного села свидетельствует о сохранении и в наши дни различных представлений и обычаях, порожденных религиозной сферой. Выявление особенностей их функционирования, соотношения с народным мировоззрением и всем укладом жизни второй половины XIX — первой четверти XX в. облегчит понимание причин и особенностей их бытования в наши дни.

Статья посвящена некоторым обычаям и воззрениям, связанным с главными персонажами обряда крещения — восприемниками, занимавшими особое место в обычаях и представлениях русского крестьянства. Такая роль восприемников определялась важностью церковного обряда крещения для русского крестьянства XIX — начала XX в., оказавшегося наиболее живучим религиозным обрядом нашего времени. Восприемники выполняли двоякую роль: религиозно-магическую (отрекаясь за окрещиваемого от дьявола, отдавали его под защиту христианских святых) и социальную (приобщали крестника к социальной общности, в данном случае к православной общине).

Исполнение обрядовых функций создавало новые взаимоотношения между восприемниками, их крестниками и родителями крестников. Эти отношения назывались церковью «духовное родство». По народной терминологии, которую и мы будем употреблять в дальнейшем, восприемники по отношению друг к другу и к родителям крестников становились «кумовьями». Отсюда и вошедший из народного обихода в литературу термин «кумовство». Понятие «кумовство» шире, чем сформулированное в каноническом праве «духовное родство», так как последнее подразумевает лишь брачные запреты лиц, находящихся в духовном родстве, а кумовство включает сверх того и целую систему взаимоотношений, охваченных этой связью лиц. Кумовство справедливо относят к «социально-религиозным институтам бытового православия»<sup>1</sup>.

Кумовство, истоки кумовства, его генезис и принципы современного бытования относятся к одной из мало разработанных проблем советской этнографии. Этим вопросом в досоветский период занимались в основном историки церковного права<sup>2</sup>. Они обращали внимание главным образом на выяснение времени появления восприемничества в христианстве и истории канонического права, касавшегося духовного родства и связанных с ним брачных запретов. Более конкретно эти вопросы рассматривались в руководствах для священнослужителей<sup>3</sup>.

В советской этнографии изучению кумовства посвящена очень интересная статья М. О. Косвена<sup>4</sup>. Он впервые обратил внимание на этнические различия восприемничества и поставил вопрос о месте кумовства в народных традициях.

М. О. Косвен не стремился охарактеризовать кумовство у того или иного народа в определенный исторический период. Его интересовал только генезис одного из персонажей — крестного отца. Для доказательства генетического родства дяди со стороны матери с крестным отцом он привлек обширные данные из этнографии славянских и неславянских народов XIX в. Однако с некоторыми положениями М. О. Косвена трудно согласиться.

Отдельные вопросы, связанные с кумовством в русской деревне, освещены в работах Л. А. Тульцевой и Г. А. Носовой<sup>5</sup>.

История возникновения кумовства и его своеобразие в России в целом до сих пор не получили должного освещения. Эти вопросы могут быть изучены, на наш взгляд, только на основе привлечения широкого достоверного фактического материала. Данная статья основана на разнообразных источниках. Главная источниковедческая база — сообщения корреспондентов Русского географического общества (Архив Географического общества — АГО), Общества любителей естествознания, археологии и этнографии и Этнографического бюро В. Н. Тенишева. Привлекались материалы корреспондентов по разделам программы «Крестьянский род», «Выходящие из ряда обстоятельства» и др. Особую ценность представляют ответы с мест на анкету В. Н. Тенишева, предназначенную для изучения обычаев русских крестьян на рубеже XIX и XX вв. и включавшую ряд вопросов, непосредственно относящихся к теме статьи. Материалы хранятся в Государственном музее этнографии (далее — ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1). Интересные сведения были собраны автором во время экспедиций 1980—1987 гг. в Смоленскую, Псковскую, Вологодскую, Пермскую, Воронежскую и Белгородскую области (Архив Института этнографии АН СССР — АИЭ), характеризующие сельский быт 20—30-х годов XX в., когда восприемничество как система взаимоотношений еще сохраняло свою значимость, главным образом в рамках семейно-родственных отношений, а также современное состояние обычаев, связанных с крещением.

Изучение массового материала приводит к выводу о единобразии основных обычаев и представлений русской деревни второй половины XIX — первой четверти XX в., связанных с обрядом крещения. Цель данной статьи — возможно более полно осветить различные аспекты кумовства как социально-религиозного института русской деревни, уделив особое внимание соотношению народного обычая и церковного законодательства.

Анализ разнообразных источников приводит к выводу о том, что на протяжении всей истории христианства на Руси существовали, постоянно взаимодействуя, каноническое право, церковная практика и народный обычай. Активная пропаганда церковью учения о духовном родстве и связанных с ним брачных запретах, естественно, сказалась на народных представлениях. В свою очередь не оставалось неизменным и каноническое право. Историческое развитие института восприемничества показывает стремление церкви приспособиться к существующим народным обычаям, гибкость политики церкви в решении правовых вопросов. Не все постановления церкви, касавшиеся духовного родства, оказывались жизнеспособными: одни органично вошли в народный быт и приняли силу обычая, влияя в свою очередь на каноническое право, другие вступали в противоречие с традиционными обычаями и потребностями реальной жизни и были отменены. У русских, как и у других народов, церковный обряд крещения за длительный период своего существования приобрел этническую специфику, чему в немалой степени способствовало отсутствие единобразия в каноническом праве самостоятельных христианских церквей. Кроме того, церковный обряд, несомненно, «наложился» на существовавшие до принятия христианства инициационные обряды и связанные с ними представления, трансформированные отголоски которых сохранялись в обыденном сознании крестьянства и в XIX в.

Обратимся к истории церковного законодательства и церковной практики. Судя по метрическим книгам и этнографическим сведениям, у русских, как пра-

вило, к одному окрещиваемому приглашали крестного и крестную. Как единодушно считают историки церковного права, представление о необходимости двух восприемников первоначально появилось в народной среде по аналогии с парой плотских родителей и затем повлияло на церковный обряд. Еще в документах XIV—XVI вв. указывается: «... егда же крещение творите, кум бы был один для мужьска полу, а у женьска полу кума едина, а по два кума не было»<sup>6</sup>. Записанное в XVII в. в Требнике и в 1-й печатной Кормчей книге положение о паре восприемников было временной уступкой народным воззрениям<sup>7</sup>, с чем православная церковь, в отличие от западной, не желала примириться. Рядом постановлений XIX в. Синод подтвердил необходимость лишь одного восприемника — одного пола с окрещиваемым. И все же церковь не могла игнорировать обычай и допускала компромиссные варианты оформления обряда: не признавая второго восприемника, она допускала его к крещению. В руководстве для священнослужителей указано, что «делается это оттого, что устранение священником другого восприемника может возбудить ропот»<sup>8</sup>.

С определением необходимого количества восприемников связан и вопрос о том, на кого распространялось духовное родство, а соответственно и запреты вступать в брак. Развитие церковного законодательства шло по пути расширения круга лиц, связанных духовным родством. В IV в. в Византии был запрещен брак между восприемником и воспринятой как между лицами, вступившими в духовное родство. Затем последовательно добавлялись запреты на брак между восприемником и вдовствующей матерью воспринятого, на брак сына восприемника с воспринятой и ее матерью. В XI—XII вв. в Византии духовное родство стало считаться препятствием к браку до седьмой ступени. Кроме того, не могли вступать в брак лица, воспринятые одними восприемниками, и их потомки, так как они считались духовными братьями и сестрами. На Руси развитие брачного права, шедшего тем же путем, привело к появлению в XVII в. статьи «О тайне супружества», в которой были сформулированы брачные запреты, аналогичные максимальному варианту византийского брачного права. Статья вошла в 1-ю печатную Кормчую книгу и должна была стать руководством по брачному праву. Но на практике многие положения статьи встретили «непреодолимые препятствия и затруднения»<sup>9</sup>. Судебные дела по расторжению браков не встречали одобрения государственной власти, были недовольны и помещики — владельцы небольших деревень<sup>10</sup>. Уже в XVIII в. и церковным и гражданским властям стало ясно: чтобы избежать нарушения правил, необходимо пойти на сокращение запретов. На это и были направлены указы Синода XVIII—XIX вв. Допуская, как было сказано, двух восприемников к купели, церковь тем не менее в XIX в. исключала одного из них (противоположного с крестником пола) из круга лиц, связанных духовным родством, и официально запрещала браки лишь между восприемником и матерью его крестника и восприемницей и отцом крестницы.

Народная же традиция намного расширяла круг лиц, на которых распространялось духовное родство. Прежде всего в отношениях духовного родства находились крестники, их родители и оба восприемника. Абсолютно не допускались браки между крестными родителями и крестниками<sup>11</sup> и между кумовьями. Отношения духовного родства и брачные запреты распространялись обычно и на второе поколение. По народным представлениям, родственниками — «подкрестовыми», «крестными» братьями и сестрами — становились крестники и дети крестных, а также крестники, имеющие общих крестных. Существовавшие брачные запреты обязательно учитывались при выборе молодежи в восприемники: «.., если гуляешь с мальцом (парнем), то не можешь быть кумом и кумою, а то если покумятся, то и нельзя жениться»<sup>12</sup>, «сразу смотрели, у кого крестить, чтобы потом накладки не вышло, так как дети кумовьев не женились»<sup>13</sup>. Особенно строгими были запреты среди старообрядцев. В православной среде народный обычай и церковная практика часто корректировали друг друга, для старообрядческого же быта было характерно строгое следование

принятым религиозным канонам, стремление сохранить церковные правила, существовавшие до реформы Никона. Чтобы не создавать препятствий к браку, иногда разрешалось одному лицу крестить лишь детей одного пола<sup>14</sup>.

Часто все перечисленные запреты в народе объяснялись церковными установлениями: «батюшка венчать не будет». Священники, видя заблуждения своих прихожан, нередко старались разъяснить им позицию церкви в брачном праве. Так, например, корреспондент из Череповецкого уезда рассказывает, что местный священник, видя, что молодая пара любит друг друга, но не решается вступить в брак, так как у них общая «боженька», позвал парня и объяснил ему, что в данном случае «нет никакого греха, нет нарушения ни закона гражданского, ни закона церковного». Но парень все-таки не согласился жениться, сказав: «Нет, батюшка, совесть „зазрит“ — запрещает»<sup>15</sup>. Определяющую роль народного обычая в соблюдении брачных запретов отмечали корреспонденты из разных губерний России, подчёркивая, что «церковь тут церковью, а обычай обычаем, бок-о-бок следит он за этим и безусловно воспрещает подобные браки»<sup>16</sup>. Препятствием к таким бракам была и глубокая убежденность в том, что из-за своей греховности брак не будет счастлив и, что особенно опасно, «грех» родителей перейдет на детей, негативно влияя на их судьбу и здоровье.

Очевидное расхождение «народной совести и церковного закона» в определении сферы действия духовного родства ставило часто в тупик сельских священников, тем более что большинство их вырастали в тех же традициях, что и их прихожане, и не всегда понимали смысл поступающих сверху указов. Возникавшие затруднения заставляли их обращаться в вышестоящие инстанции за разъяснениями. В этом отношении интересны ответы на вопросы священников, опубликованные в «Памятной книжке для духовенства» в 1896 г. Авторы книги не ограничились цитированием постановлений, а для большей ясности перечислили категории лиц, между которыми браки возможны. Видимо, именно в отношении этих лиц и возникали неясности в определении брачных запретов. Браки возможны: а) между женихом и невестой, имеющими одних и тех же восприемников; б) между восприемником и восприемницей; в) между крестным отцом и его крестной дочерью; г) между детьми восприемников и самим воспринятым или, что то же самое, между крестными братьями и сестрами<sup>17</sup>. Это именно те категории лиц, браки между которыми народная традиция не допускала.

Отношения духовного родства в народной традиции исключали не только взаимные браки, но и внебрачные отношения. Многочисленные источники, в том числе и ответы на специальные вопросы анкеты В. Н. Тенишева, дают ясную картину народных воззрений<sup>18</sup>. По единодушному мнению очевидцев, отношения между лицами, связанными кумовством, приравнивались к родственным: «Между ними более даже родства, чем между двоюродным братом и сестрою»<sup>19</sup>. Как следствие этого половые связи между ними рассматривались как кровосмешение. Корреспондент из Рязанской губернии сообщает, что «кровосмешение признается и величайшим грехом, и преступлением. Вступить в брак или в половую связь нельзя не только с родственниками, но и с крестовыми сестрами и кумами»<sup>20</sup>. Из Санкт-Петербургской губернии сообщали, что «кум с кумою как брат с сестрою. А если случится между ними грех, то ради срама и исправления бабы обливают их водой из колодца»<sup>21</sup>. Исключительность случаев половых связей между кумовьями подтверждает и сообщение из Пензенской губернии. Автор отмечает, что, по представлениям крестьян, «кровосмешение есть великий грех. Явление это настолько необычно, что при обнаружении одного случая сближения кума с кумой крестьяне положительно встали в тупик и многие объясняли, что приходит конец миру. И про совершивших говорили, что они продали душу дьяволу и с ними опасно встречаться»<sup>22</sup>.

В связи с характеристикой взаимоотношений между кумовьями нам придется обратиться к упомянутой уже статье М. О. Косвена, поскольку автор в доказа-

тельстве своей концепции происхождения крестных родителей от материнского дяди и его жены исходит из естественности половых связей между восприемниками в XIX в. Он пишет: «По народным представлениям и в архаической народной практике славянских народов между крестным отцом и крестной матерью одного крестника не только допустимы, но и дозволены, как бы сами собою разумеются свободные отношения и половая связь»<sup>23</sup>. Это утверждение требует, как нам кажется, большей аргументированности. Прежде всего, не совсем ясно, к какому времени относится «архаическая практика», поскольку в той же статье М. О. Косвен вслед за историками церковного права утверждает, что и в православии, и в католичестве «существовал и требовался один восприемник, и притом мужчина. Крестной матери не существовало. Лишь позже вошли в обычай два восприемника: мужчина и женщина»<sup>24</sup>. Возможно, интимные отношения между восприемниками и бывали, как и любые случаи прелюбодеяния, но навряд ли в какой-то период существования христианства они были общеприняты, во всяком случае, в письменных источниках христианской церкви, всегда уделявших большое внимание осуждению «греховных» народных обычаев, свидетельств этому мы не находим. Свою концепцию М. О. Косвен строит на этнографических материалах XIX в., которые, по его мнению, свидетельствуют о существовании в это время у крестьян представления о дозволенности половых связей между восприемниками и соответствующей практики. Есть смысл привести полностью цитату из работы И. П. Сахарова, которая повествует об особенностях кумовства у русских и конкретно о взаимоотношениях между кумовьями, поскольку М. О. Косвен приводит лишь часть ее, что искажает смысл характеристики автора. «В Русской жизни,—читаем у И. П. Сахарова,— кумовство столь бывает почтительно, что без кума и кумы не существует семейного веселья. Настал Проценный день. Кум является к куме с мылом. Куму можно поцеловать куму при всей деревне, и все это сочетается: почтением, дружбою, приветом»<sup>25</sup>. Вряд ли подобные категории взаимоотношений подразумевают интимные связи. Не убеждает и фольклорный сюжет, взятый М. О. Косвеном у Н. Ф. Сумцова. Напомним его: восприемники, возвращаясь после крещения, вступают в половые отношения и сразу же в наказание за содеянное проваливаются сквозь землю, а на этом месте образуется водоем, получивший название «кумово озеро»<sup>26</sup>. Этот сюжет, встречающийся и у русских<sup>27</sup>, можно рассматривать скорее как выраженное в фольклорной форме убеждение народа в греховности подобных связей и предостережение от совершения «греха».

Нужно отметить, что, вопреки утверждению М. О. Косвена, народные взгляды иногда выделяли прелюбодеяние между восприемниками как наиболее греховное из всех видов кровосмесения. Корреспондент из Ярославской губернии сообщал: «Самыми тяжкими грешниками из кровосмесителей крестьяне считают кума с кумой, сына с матерью, брата с сестрой, по этому поводу говорят: „сделай грех с матерью, сестрой и кумой и будешь богат“, то есть совершил прелюбодеяние с этими родственниками — это значит продать душу дьяволу. Из этих трех грехов они признают за самый тяжкий грех плотские сношения кума с кумой, „ведь кум с кумой,— рассуждают крестьяне,— стояли у общей купели перед Богом, поручались за младенца и отрекались за него от сатаны, а заместо того они и сами идут в лапы сатаны и младенца туда ташат; прямое дело, что такой грех непрощеный, потому как оскверняет невинного младенца“». Комментируя отношения крестьян к возможности интимной связи между кумовьями, автор указанной корреспонденции приводит быличку, которая повествует о том, что один человек «согрешил» с матерью, сестрой и кумой и обратился к отшельнику, желая узнать, простятся ли ему эти грехи. Отшельник, обратившись к священным книгам и получив знамение свыше, объяснил ему, что «грех с его матерью и сестрой простили ему, но грех с кумою не простится ему ни в сей век, ни в будущем»<sup>28</sup>. Таким образом, очевидно, что в основе народной мотивации особой греховности прелюбодеяния между восприемниками лежит идея об их нравственной ответственности, убежденность в том, что грехи восприемников

переходят и на их крестников. Любое прелюбодеяние, по народным воззрениям, грех. Прелюбодеяние же между крестными родителями, отношения между которыми были освящены церковным обрядом («под крестом стояли», «у купели стояли») и в отличие от супружеских строились на иной, религиозно-нравственной основе, исключающей интимную близость, по понятиям народа, были особо греховными.

В логическом построении М. О. Косвена остается неясным еще один момент доказательства. Если народное сознание, «действуя в виде своего рода инстинкта», вполне допускает, по мнению М. О. Косвена, половую близость между восприемниками, так как они архаически муж и жена<sup>29</sup>, то почему то же сознание не допускает браков между этими лицами, а равно и приглашение в восприемники супружеской пары, о чем пишет и сам М. О. Косвен?<sup>30</sup>

С целью показать действие нравственных норм в быту корреспонденты приводили примеры из семейной жизни крестьян. Так, например, корреспондент из Смоленской губернии отметил, что «муж и жена, замечая друг за другом какие-либо безнравственные поступки к какой-либо соседке или соседу, обязательно требуют, чтобы восприемником или восприемницей над их новорожденным были их противники. И тогда обиженная сторона уже совершенно успокоится, так как, по их мнению, вести совместную жизнь с кумом или кумою — это непростительный грех, как жить отцу с дочерью или свекру со своими невестками»<sup>31</sup>. Часто подчеркивается, что отношения кумовства как препятствие к внебрачным отношениям крестьяне ставят выше отношений свойства. Например, корреспондент из Мещовского уезда Калужской губернии приводит в пример одну семью, в которой вместе жили четыре брата, двое из них женатые. «Чтобы исключить возможность „баловства“ между неженатыми братьями и их невестками,— пишет корреспондент,— придумали покумиться, то есть заставили покрестить при первом удобном случае, тогда уж баловаться нельзя, потому что кума»<sup>32</sup>.

Кумовство как система взаимоотношений включало определенные нормы поведения в быту, чему источники уделяют обычно большое внимание. В них подчеркивалось, что «в отношениях лиц, вступивших в духовное родство, замечается большая сдержанность и уважение»<sup>33</sup>. Кума и кум, «имея одного крестника, становятся близкой родней, кума при нем не будет петь неприличных песен и т. д.»<sup>34</sup>. Если кума «как косит в рубашке, увидит крестного, то и ноги скорее закрывает, чтобы не видал»<sup>35</sup>, кума «считает неприличным, если хата у нее не будет выметена, когда придет ее кум, и если волосы будут растрепаны и одежда не в порядке»<sup>36</sup>. В свою очередь, и кум «избегает при куме дурных разговоров и старается вести себя прилично»<sup>37</sup>. Он «никогда не скажет скверного слова при куме, хотя присутствие сестер, даже матери редко сдерживают его в этом отношении. Кума не вступает в разговор с кем-либо, если при этом находится кум. Если же кума — девушка, то она избегает даже встречи с кумом. Когда же в разговоре иногда раздается какая-нибудь нескромность, то среди общего хохота кум неловко молчит, даже отвернется, а кума краснеет и непременно уходит»<sup>38</sup>. Из Курской губернии сообщали, что «ни одна женщина не опростоволосится в присутствии кума, а во время полевых работ, когда все женщины при мужчинах работают в одних сорочках, всякая из них, завидев своего кума еще издали, спешит надеть сарафан, многие женщины даже боятся показаться босыми перед кумовьями»<sup>39</sup>. Из Орловской губернии: «Если при народе кто-либо начинает шутить и говорить сальности, то кума уходит или старается разными знаками остановить шутника и показывает, что-де мой кум тут»<sup>40</sup>.

Как обязательный элемент отношения кумовства включали взаимопомощь. «Если нужно занять хлеб,— пишет корреспондент из Череповецкого уезда,— скорее всего обратишься к куму, и он не откажет»<sup>41</sup>. В источниках постоянно подчеркивается, что восприемники и родители крестника «становятся более близкими, как бы друзьями, охотнее выручают из беды»<sup>42</sup>. «покумившись, помогают один другому в работе и деньгами»<sup>43</sup>.

По обычаю кумовья посещали друг друга в большие праздники: Масленицу, престолы, иногда существовали локально распространенные дни посещения кумовьев<sup>44</sup>. Но наиболее распространена была у русских традиция гостевания кумовьев на Пасху. В этот день крестные родители обязательно одаривали своих крестников крашеными яичками. Более торжественно отмечалась первая Пасха после рождения ребенка. Например, в Бельском уезде Смоленской губернии мать крестника шла к куму и одаривала его яйцами. Взамен он давал ей 20 копеек или три фунта баранок и угощал красным вином. Затем «родиха несла яйца куме, а от нее получала в подарок ситцу или материю на рубашку крестнику»<sup>45</sup>.

Отношения духовного родства проявлялись в основном в обрядовой жизни крестьянской семьи. Крестные были обязательными участниками всех празднеств в доме своих крестников. «Боже сохрани,— пишут очевидцы,— если кто отправит какой-нибудь семейный праздник, не пригласив кумовьев, это уже толчок к разрыву, да и соседи смотрят на таких недружелюбно»<sup>46</sup>. Особая роль отводилась крестным на свадьбе их крестников. Независимо от традиций свадебного обряда они, как единодушно отмечалось, наиболее почетные участники. До некоторой степени это учитывалось еще при выборе крестных. Отмечалось, что в крестные охотно «идут молодые, так как в молодые сравнительно годы будут женить своих крестников, а что стоит побыть на свадьбе крестным отцом или крестной матерью — первые лица, почет и уважение ото всех и первое место»<sup>47</sup>. О том, что в крестные выбирали молодых, «чтобы на свадьбе сумел погулять», «чтобы на свадьбе не старый был», сообщали и наши информаторы<sup>48</sup>. На русской свадьбе крестные благославляли жениха и невесту вслед за родителями и выполняли роль посаженных отца и матери. Обрядовые функции крестных на свадьбе определялись местной традицией, например на севернорусской свадьбе крестный отец — тысяцкий. Крестные выступали и как самостоятельные свадебные чины с закрепленными за ними функциями<sup>49</sup>. Интересный материал о роли крестных на свадьбе в Псковской области собран во время наших полевых исследований и дополнен сведениями из картотеки Псковского областного словаря. В центральных уездах губернии лиц, державших венцы над молодыми в церкви, называли «венчальные батька и матка». В их роли, согласно традиции, должны были выступать крестные родители: «матушка крестная у невесты венок над головой держит, а батюшка у жениха, и зовут их батюшка и матушка венчальные»<sup>50</sup>. Обычай не могла нарушить даже ссора между крестными и крестниками или их родителями: и в этом случае крестный, в силу обычая, мог прийти в церковь и держать венец<sup>51</sup>. Нарушение традиций по вине родителей осуждалось общественным мнением. Так, корреспондент из Новгородской губернии, наблюдавший свадьбу в богатом доме, отмечает, что хозяевам пришлось позвать крестного в тысяцкие, хотя он был беден и «к тому же любивший выпить». Им было «неловко и конфузно за него», но поступить иначе они не могли, так как этого «обычай требует, за это хозяев осудили бы»<sup>52</sup>. Неисполнение крестными своих функций, замена их были возможны лишь в случае смерти, отсутствия или нежелания выполнять эту роль.

Функции крестных при венчании иногда переходили по наследству: «Который крестил, тот и венчает, а, бывает, помер, так сын его, пример венцами ездит. У моего батьки много крестников, он помер, я много ездил венчать»<sup>53</sup>. О том же нам сообщили и в Вологодской области: по воспоминаниям одной из пожилых женщин, крестный ее жениха, умирая, сказал своему сыну: «Теперь ты будешь за крестного», и тот выполнял на свадьбах крестников отца все обязанности крестного<sup>54</sup>.

По народным воззрениям, между покумившимися семьями не должно было быть ссор, которые рассматривались как «великий грех». Детей в крестьянских семьях воспитывали в духе особого уважения к крестным родителям. В народе, как часто отмечали, признают трех матерей: родную, крестную и мать — сыру землю. Типичны такие высказывания: «крестная мать — вторая мать, в право-

славную веру ввела, а матка только родила»<sup>55</sup>, «мать крестную и мать, которая родила, надо почитать одинаково»<sup>56</sup>. По глубокому убеждению крестьян, «грех непростительный обидеть крестных. Бог счастья не даст»<sup>57</sup>. Поэтому родители крестников в случае каких-либо недоразумений «всегда во время ссор уступают». Воспитанные в таких традициях крестники считали необходимым оказывать помощь своим крестным. Как вспоминают: «... многие и сами подлаживались в крестные, так как они (крестники) тебе что хочешь сделают»<sup>58</sup>. Одна из жительниц Стругокраснинского района вспоминала, что она до недавнего времени ходила к своей крестной «и копать, и сажать картошку, и белье полоскать — не откажешь ведь»<sup>59</sup>.

Отказ от просьбы «ввести в крещеную веру» считали грехом. Это отмечалось источниками практически на всей территории расселения русских. Обычно представление это не мотивировалось как-то конкретно, хотя иногда с ним связывались местные суеверия о вполне реальном возмездии. Например, считалось, что отказавшимся «на том свете крестить щенят придется»<sup>60</sup>. Отказ был возможен лишь в определенных случаях, о чем речь пойдет ниже. Приглашение в кумовья считали знаком уважения: «В крестные стремились; хорошее звание, значит, уважают»<sup>61</sup>.

Выбору восприемников в крестьянских семьях придавалось большое значение. Выбирали их, как правило, родители ребенка в соответствии с собственным желанием и местными традициями. Разнообразные источники, в том числе и данные полевых исследований, свидетельствуют о том, что чаще восприемников или хотя бы одного из них приглашали из числа родственников, особенно при крещении первых детей, причем никаких предпочтений родне со стороны матери или отца не прослеживается. Существовали и местные традиции: например, в Галичском уезде Костромской губернии, как сообщает корреспондент ИРГО, у первого ребенка крестными обязательно были дед по отцу и бабушка по матери, если это был мальчик, и бабушка по отцу и дедушка по матери у девочки<sup>62</sup>. Среди разнообразных причин, определяющих выбор родственников, наиболее важны две. Первая — стремление избежать сужения круга брачных связей, совместив духовное родство с кровным. Поэтому, например, у старообрядцев Западного Причудья неженатых молодых людей приглашали в крестные только из числа родственников<sup>63</sup>. Вторая — доверить восприемничество наиболее близким людям. Совпадение духовного родства с кровным служило более надежной гарантией заботы о крестниках в будущем. В источниках подчеркивается, что в «крестные отцы берут ближайшего родственника — родного брата, деда, деверя — так же, как и крестную мать, оттого что крестные отец и мать имеют значение на случай смерти родителей»<sup>64</sup>.

Большое значение при выборе восприемников имели чувства личной симпатии, дружеские связи: «В восприемники зовут таких людей, с которыми ссор и распри никаких не выходит, то есть таких, с которыми более или менее дружат»<sup>65</sup>.

Типичны такие высказывания информаторов: «кумовьев было принято приглашать из близких родных или хороших знакомых»<sup>66</sup>, «по большей части кумом и кумой являются ближайшие родственники, но не исключаются случаи приглашения кума и кумы со стороны»<sup>67</sup> и т. д.

В силу недостаточности данных трудно говорить о существовании у русских общераспространенной традиции выбора крестных для детей одной семьи. Иногда исследователи выделяют доминирующую для определенного региона традицию. Так, на Рязанщине, по заключению Л. А. Тульцевой<sup>68</sup>, практиковалось приглашение одних и тех же восприемников. Однако иногда в пределах одной губернии бытовали противоположные традиции: так, в Краснинском уезде Смоленской губернии «восприемников по возможности стараются не переминять, только в том случае зовут другое лицо, если восприемник прежних детей куда-либо уехал»<sup>69</sup>. В Рославльском же уезде той же губернии считали необходимым к каждому ребенку приглашать новых кумовьев, «иначе ребенок

умрет»<sup>70</sup>. Но чаще, как показывают и архивные материалы, и наши записи, каких-либо жестких норм в этом случае не существовало. Несменяемость восприемников бывала и вынужденной, например у групп, живущих в ином национальном или конфессиональном окружении. Так, в с. Чихачево Порховского р-на Псковской обл. и в соседних деревнях православные жили отдельными семьями в окружении старообрядцев, что ограничивало возможность выбора и заставляло приглашать одних и тех же лиц, хотя при возможности предпочли бы, наверное, приглашать разных<sup>71</sup>.

Согласно церковному праву второй половины XIX — первой четверти XX в., восприемниками ребенка не могли быть лишь его родители. Народная же традиция распространяла этот запрет и на другие категории лиц. По обычаю в крестные не приглашали мужа и жену, поскольку, по представлениям верующих, супружеские отношения не совмещались с отношениями духовного родства. Этот обычай находил поддержку и среди священников. Так, в церковной литературе отмечалось, что «в настоящее время священники обычно затрудняются допускать мужа и жену к совместному восприемничеству одного и того же крещаемого»<sup>72</sup>. Избегали приглашать в восприемники лиц, состоящих между собой в близком родстве. Обращая внимание на это ограничение, официальная церковь разъясняла, что быть восприемниками родным брату и сестре, а равно отцу с дочерью и матери с сыном запрещений нет»<sup>73</sup>.

Из числа возможных восприемниц исключались женщины в период месячных очищений. И по народным, и по церковным представлениям, женщина в такие дни считалась нечистой и не должна была участвовать ни в каких религиозных обрядах. При совершении же обряда крещения верили, что «грязь с крестной обязательно перейдет на ребенка»<sup>74</sup>. Некоторые болезни народное суеверие связывало с нечистотой крестной. Если ребенок сопливый или у него болячки<sup>75</sup>, если у девочки неправильно приходят месячные очищения<sup>76</sup>, виноватой считали крестную («с месячными была»).

Иным было отношение церкви к широко распространенному обычаю не допускать к восприемничеству беременных женщин. Суеверные представления объясняли этот запрет возможной порчей одного из детей (окрещиваемого или ожидаемого) во время обряда крещения. В церковной литературе с возмущением отмечалось, что крестьяне, намереваясь пригласить в крестные желаемое лицо и не подвергать детей «опасности», позволяли беременной восприемнице находиться в церкви, но все необходимые действия с ребенком производила ее заместительница. Этоискажало суть церковного обряда. Поэтому священникам указывалось, что «столь непозволительные» обычай, а равно и по-родившее их суеверное отношение к беременным должны быть «искоренены пастырем»<sup>77</sup>. Распространено было и представление о невозможности взаимного кумовства. Происхождение этого обычая не совсем ясно. Возможно, так трансформировалось в народном сознании церковное учение о разветвленном духовном родстве, зафиксированное в памятниках XVII в. Запрет взаимного восприемничества объясняли по-разному. Одни считали, что воспринявшие друг у друга детей «вроде расхристились, вроде и не кумы теперь»<sup>78</sup>, другие — что «дети расти не будут»<sup>79</sup>. Распространено было мнение, что запрет взаимного восприемничества основывался на церковных правилах. Часто сами священники в силу недостаточных знаний канонического права поддерживали это убеждение. Одна из женщин вспоминала: «Мама у тетки крестила, а тетка у матери, а потом батюшка понял и сказал, что они открещивают, так нельзя»<sup>80</sup>. По-видимому, представление, о котором идет речь, было распространено довольно широко, так как руководство для священнослужителей обращает на него особое внимание. Священникам указывалось, что «церковные правила не запрещают родителям разных семейств воспринимать детей от купели друг у друга»<sup>81</sup>.

Церковное учение о крестных как вторых родителях, развившись в народной среде, привело к появлению ряда суеверных представлений о воздействии крестника или же прямом наследовании им тех или иных качеств крестных

родителей. Охотно звали тех, кто «побогаче, умнее, красивее», людей же с «какими-нибудь физическими недостатками, „недовольных умом“, с нравственными недостатками в крестные приглашать избегают»<sup>82</sup>.

С представлениями о возможности повлиять на судьбу ребенка, выбрав определенного крестного (крестную), связаны и некоторые обычаи выбора кумовьев в тех семьях, где дети часто умирали («не стоят дети»). Большое значение придавалось имени крестного. Так, в Юхновском уезде кумом или кумою выбирали крестьян с именами тех святых, «которые бывают в день крещения новорожденного»<sup>83</sup>. В Воронежской губернии в подобных случаях «кумом выбирают неженатого тезку отца, а кумой — девицу, тезку матери»<sup>84</sup>, в Нижегородской губернии кумом избирали человека, «одноименного с родителями новорожденного»<sup>85</sup>. В этих обычаях сказывается и древняя вера в магическую силу имени, и трансформированное учение о защите окрещенного человека ангелом, именем которого он назван. Взгляд на кумовьев как на лиц, через которых осуществлялось приобщение ребенка к Богу, привел к распространению обычая в случае неоднократной смерти детей в семье приглашать в восприемники первых встретившихся (независимо от их возраста и отношения к семье) или нищих<sup>86</sup>. Для этого отец ребенка выходил на улицу или же специально шел на перекресток. Отмечалось, что таким кумовьям «оказывается особенное внимание и уважение, потому что народ почитает их „Божими кумами“, то есть посланными от Бога для приведения к нему младенца, который поэтому находится под особенным покровительством Божиим»<sup>87</sup>. Поверие это очень устойчиво. До сих пор пожилые люди приводят примеры, когда отчаявшиеся родители поступали указанным способом и живым оставался не только тот ребенок, которого окрестили подобным образом, но и все последующие<sup>88</sup>.

При выборе крестных обращали внимание на то, живы ли предыдущие крестники<sup>89</sup>, а также их собственные дети. Особенно желанные кандидатуры для восприемников — многодетные родители (верили, что это влияло на жизнеспособность окрещиваемого)<sup>90</sup>.

Часто выбор восприемников определялся одновременно несколькими причинами, связанными как с суевериями, так и с практическими соображениями. Зажиточность будущих кумовьев позволяла не только рассчитывать на их помощь в будущем. По законам продуцирующей магии она, как верили, «служила ручательством, что ребенок безбедно проживет на земле»<sup>91</sup>.

Согласно церковным правилам, восприемниками могли быть лица, достигшие гражданского или хотя бы церковного совершеннолетия, т. е. 15 лет для мужчины и 13 лет для женщины<sup>92</sup>, но иногда брали детей младше указанных лет — «лишь бы мог держать ребенка». На практике возраст крестных колебался обычно от 20 до 40 лет. Молодость, как и зажиточность, по представлениям крестьян, должна была положительно сказаться на будущем ребенке — «их молодые силы и здоровье должны перейти к их крестнику или крестнице»<sup>93</sup>.

Большое значение при выборе имела репутация человека в среде однодеревенцев, оказываемое ему уважение. Как вспоминал один из наших информаторов, у его отца (начало XX в.) было 43 крестника, так как он «умный был, не пил, вот и звали»<sup>94</sup>.

В данной статье мы не имеем возможности охарактеризовать ритуальную роль кумовьев в многочисленных крестильных обрядах. Остановимся лишь на обычаях, связанных непосредственно с крещением. По распространенной у русских традиции восприемник приносил крест для ребенка и платил за совершение обряда; восприемница готовила пеленку, на которую клали ребенка после купели, и рубашку (у староверов, как правило, пояс). Кроме того, кум или оба восприемника давали небольшое количество денег ребенку «на зубок», «на мыло». Церковная литература, с одобрением упоминая этот обычай, отмечала, что в начале XX в. «крестные отец и мать и платят, и дарят, но это уже делается по заведенному обычаю, иногда и без тягости, особенно для бедных»<sup>95</sup>. В 20—30-е годы XX в., судя по нашим материалам, деньги на оплату обряда

часто давали куму родители окрещиваемого. Обычай же одаривания ребенка оставался обязательным и в эти годы.

Рассмотрим, наконец, какую роль играли крестные в жизни крестников, а также существующие на этот счет крестьянские воззрения. Комплекс требований, предъявляемых к восприемникам, определялся социально-религиозной значимостью обряда крещения в крестьянской среде. Крестные родители вводили в веру и становились с этого момента как бы посредниками между крестниками и миром святых. Поэтому именно их молитвы считались особенно действенными для сакральной защиты православного человека, требующей обращения к христианским святым: «Молитвы родителей (крестных.— Т. Л.) поднимают со дна моря. При утопании просить так: „Крестный батюшка, помолись за меня“,— и немедленно будешь спасен»<sup>96</sup>. Религиозно-магическая защита со стороны крестных считалась часто даже более действенной, чем родительская. «В народе говорят, что крестная может отмолить грех, а родная не может, крестная сильнее, так как она вводит в веру, благославляет добрым здоровьем»<sup>97</sup>. Корреспондент бюро Тенишева сообщал, что «в разных крестьянских рассказах о заклинании ребенка крестная мать имеет большее значение на ребенка, чем родная»<sup>98</sup>.

Не меньшую роль в формировании крестьянских воззрений играла основанная на церковном учении о восприемниках как духовных родителях вера в их ответственность за формирование религиозно-нравственного облика крестников. В народе считали, что «на восприемниках, если их сын или дочь крестные выйдут людьми нехорошими, Бог взыщет»<sup>99</sup>, «крестные — вторые родители, они на втором пришествии будут за крестника отвечать»<sup>100</sup>. На крестных смотрели как на духовных наставников, помощников в воспитании детей. Им полагалось следить за религиозным просвещением, учить молитвам и грамоте. Общественное мнение признавало их право непосредственно вмешиваться в воспитание крестников, применять воспитательные меры. Корреспонденты сообщали, что «крестные отец и мать, заметя неблаговидный поступок крестника, оттаскают его за вихры, и родители претендовать не будут»<sup>101</sup>, «крестный отец имеет право наказывать воспринятого крестника, и никто такому наказанию противиться не может»<sup>102</sup>. Кроме религиозно-нравственного воспитания крестные часто брали на себя очень важную в крестьянской жизни заботу о практическом обучении крестников-сирот необходимым работам — косить, «ходить» за скотом, обрабатывать землю. Есть свидетельства, что крестные помогали своим крестникам экономически, брали крестников-сирот к себе в дом, в случае бездетности усыновляли их «предпочтительнее перед другими»<sup>103</sup>. Бывало, что крестники по завещанию крестных включались в число наследников, а в случае отсутствия детей или ближайших кровных родственников назначались единственными наследниками<sup>104</sup>. Безусловно, крестным трудно было уделять достаточно внимания своим крестникам в условиях предельно загруженной крестьянской жизни, и именно поэтому иногда считали что «крестить много нехорошо»<sup>105</sup>.

Хочется отметить, что утверждение М. О. Косвена о том, что роль крестной матери «сравнительно невелика»<sup>106</sup>, противоречит данным XIX—XX вв. Крестная мать, пожалуй, в большей степени, нежели крестный отец, отвечала за нравственную чистоту крестников. Это подтверждает обычай всенародно позорить крестную (наряду с кровными родителями или же только ее одну) в случае нецеломудрия невесты<sup>107</sup>. Если девушка была «честной», то почети доставались и крестной, ее хвалили за то, что «уберегла крестницу». Кое-где считали, что в воспитании и обучении крестников молитвам и грамоте «главная обязанность возлагается на крестную мать»<sup>108</sup>. Как свидетельство высокой нравственной роли крестной матери в жизни крестников интересно воспоминание одного из жителей Вологодской области. Решив жениться на своей куме (с которой вместе воспринимал ребенка) и зная, что это не положено обычаем, он решил посоветоваться — но не с родителями, а с «божаткой». Та сказала

ему, что на свадьбу не придет, так как такой брак греховен, и свадьба не состоялась<sup>109</sup>. Косвенным образом моральная ответственность за крестников проявлялась в различных случаях жизни. Например, при венчании священник должен был выяснить, чиста ли девушка в данный момент (т. е. нет ли у нее месячных очищений), сообщить об этом должна была крестная<sup>110</sup>.

Рассмотрев особенности бытования кумовства во второй половине XIX — первой четверти XX в., мы можем сделать некоторые выводы. Крестные родители, действительно, как пишет М. О. Косвен, «не являются персонажами исконного народного обычая, а наследованы церковью». Но никак нельзя согласиться с тем, что они «сделались бытовыми явлениями, и все же не народными обычаями»<sup>111</sup>. Возникнув как церковный институт, восприемничество распространилось и укрепилось в народной среде, «обросло» множеством сопутствующих обычаяев и представлений и вошло в народный быт как часть традиционного уклада жизни. И сейчас кумовство, как и весь обряд крещения, воспринимается как национальный обычай, что и является главной причиной его существования в наши дни.

Введение после Октябрьской революции гражданской регистрации взамен церковной, негативная государственная политика в отношении церкви и верующих, а также всех совершивших религиозные обряды, безусловно, нарушили устоявшуюся систему социально-религиозных отношений, связанных с крещением. При полевых обследованиях современного села основное внимание (в рамках предложенной темы) обращалось на сохранность и своеобразие традиций кумовства в наши дни, а также на взаимодействие взглядов и реалий, свойственных культуре данной местности, с новыми советскими обрядами. В настоящее время нет единообразия ни в устойчивости представлений о необходимости кумовства (как и обряда крещения), ни в степени сохранности традиционных элементов. Можно лишь выделить некоторые общие черты современного состояния кумовства. Как по нашим наблюдениям, так и по мнению пожилых людей, в крестные приглашают в основном родственников, в некоторых местах братьев и сестер родителей (для первых детей обязательно). Одна из основных причин этого — нежелание ставить в известность о событии посторонних лиц, боязнь обидеть родственников. Большое значение имеет и сохранившееся отношение к кумовству как к варианту родственных отношений. Крестные родители раньше несли некоторые расходы на крещение и на крестильный обряд, сейчас же наметилась тенденция к увеличению стоимости подарков крестникам (независимо от того, в родственных они отношениях или нет), что весьма обременительно (особенно для молодежи), и порой бывает причиной отказа от приглашения.

Соблюдаются некоторые запреты в выборе крестных, причем молодежь, незнакомая со старыми обычаями и склонная относиться ко многим из них довольно скептически, в данном случае прислушивается к указаниям старших, особенно когда речь идет о возможности негативного влияния на будущее их семьи и потомства.

Из бесед с людьми не только среднего и старшего возраста, но и с молодежью очевидно, что в сохранении кумовства в наши дни большое значение имеет обязательное или желательное участие их в семейных торжествах, прежде всего в свадьбе и проводах в армию. Изучение современной свадьбы в разных областях России показывает, что обязательное участие крестных в свадьбе — один из наиболее устойчивых элементов традиционного обряда. В западно- и южнорусских областях, где собирался основной материал, обычны такие высказывания: «Крестная для порядка на свадьбе у девочки должна быть и на проводах у мальца. И нет хозяина — то крестный будет за старшего на свадьбе и проводах»<sup>112</sup>. Сохраняется, получая новое обрядовое выражение, традиционная функция крестных — опека новобрачных. По недавнему, но уже успевшему распространиться в Смоленской области обычаяу, ножки табуретки обматывают нитками, и жених должен каждую нитку порвать, говоря при этом ласко-

вые слова жене. Как вспоминает молодая женщина, «мой-то не мог, так его крестная говорила»<sup>113</sup>.

При незначительном в некоторых районах проценте крещения институт кумовства сохраняется за счет «условного» кумовства: родители выбирают ребенку крестных родителей, устанавливаются соответствующие отношения и принятые формы обращения, при этом обряд крещения происходит позднее, а иногда и не совершается совсем. Этот обычай, уже отмечавшийся в этнографической литературе, распространен довольно широко, хотя и не повсеместно<sup>114</sup>. Отношения «условного» кумовства иногда закрепляются обрядами, свойственными традиционному празднованию крестин. Например, в д. Селезни Смоленской обл. после выписки из больницы или в первую годовщину жизни ребенка устраивают обед с «крестильной кашей». Выбранные в восприемники закрывают кашу и собирают с гостей деньги, после чего считаются уже как бы «настоящими крестными, как бы церковными»<sup>115</sup>.

Участие крестных на свадьбе или при проводах в армию и сейчас часто считается столь обязательным, что в случае отсутствия действительных или «условных» кумовьев для исполнения их функций приглашаются посторонние лица, причем иногда после этого их называют «крестными», соответственно к ним относятся<sup>116</sup>. Возникают попутно и новые, чисто местные правила дальнейших взаимоотношений, так, например, в д. Селезни Велижского р-на Смоленской обл. считают, что «кто в армию отправляет, кто садится „за крестного“, тот должен быть и на свадьбе, даже если настоящие крестные появятся»<sup>117</sup>.

Традиционный институт крестных родителей учитывается при разработке сценариев обряда торжественной регистрации новорожденных. Обряд не только фиксирует назначение пары «почетных» («названных», «нареченных») родителей, но и включает обращение к ним с пожеланием принимать участие в воспитании ребенка. Введение в обряд «почетных» родителей безусловно положительный факт, говорящий о стремлении использовать лучшие обычаи прошлого. Как показывают современные полевые исследования, там, где сохраняются обычаи кумовства, на нареченных родителей переносятся некоторые функции крестных, их часто воспринимают как традиционных персонажей (в случае крещения ребенка те же лица становятся восприемниками), они органично входят в обрядовую и повседневную жизнь. И все же создателям новых обрядов и их организаторам следовало бы подумать о необходимости более обстоятельного объяснения молодым людям функций и обязанностей «почетных» родителей как вторых родителей ребенка, смелее говорить о преемственности их от традиционных крестных родителей, обращая внимание на характерные для института кумовства взаимопомощь, участие в воспитании детей, ответственность за их будущее. В сценарии обрядов, которыми отмечаются те или иные события жизни «крестников», необходимо активнее вводить в качестве действующих лиц «почетных» родителей — опекунов и наставников, учитывая как общерусские, так и местные традиции обрядовой роли крестных. Это поднимет общественный престиж «почетных» родителей и повлияет на психологическую готовность молодых людей к исполнению взятой на себя роли.

### Примечания

<sup>1</sup> Тульцева Л. А. Религиозные верования и обряды крестьян на рубеже XIX и XX вв. // Сов. этнография. 1978. № 3. С. 31.

<sup>2</sup> Павлов А. По поводу некоторых недоумений в науке православного церковного права. М., 1981; Горчаков М. О. О тайне юрьужества. М., 1880; Бердников И. С. Краткий курс церковного права православной церкви. Казань, 1913; и др.

<sup>3</sup> Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Киев, 1913.

<sup>4</sup> Косвен М. О. Кто такой крестный отец // Сов. этнография. 1963. № 3. С. 95.

<sup>5</sup> Носова Г. А. Бытовое православие. М., 1969; Тульцева Л. А. Религиозно-бытовые пережитки у русского сельского населения (на материалах Рязанской области). Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1970.

<sup>6</sup> Акты социально-экономической истории северо-западной Руси. Конец XIV — начало XVI в. Т. 1—3 // Картотека древнерусского словаря Ин-та русского языка АН ССР.

<sup>7</sup> Историки церковного права расходятся в определении времени действия статьи, называя периоды от нескольких лет до двух веков.

<sup>8</sup> Булгаков С. В. Указ. раб. С. 989.

<sup>9</sup> Горчаков М. О. Указ. раб. С. 214.

<sup>10</sup> Татищев В. Н. Краткие экономические до деревни следующие записки. (1740-е годы) // Временник Московского общества любителей истории и древностей Российских. Кн. 12. М., 1852. С. 22.

<sup>11</sup> Напомним, что неизбежность драматизма отношений Мазепы и его крестницы Марии А. С. Пушкин видел именно в восприятии православным обществом подобных браков как противоестественных. В ужасе восклицает мать Марии:

«Бесстыдный! старец нечестивый!  
Возможно ль?... нет, пока мы живы.  
Нет! он греха не совершил.  
Он, должный быть отцом и другом  
Невинной крестницы своей...  
Безумец! на закате дней  
Он вздумал быть ее супругом.»

(Пушкин А. С. Собр. соч. в 10-ти томах. Т. III. М., 1981. С. 173). Этую же мотивировку безумия Марии, а также ненависти родителей Марии к Мазепе, приведшей к трагическим последствиям, повторяет А. Н. Толстой в рассказе «Наваждение». (См.: Толстой А. Н. Повести и рассказы. М., 1957).

<sup>12</sup> Картотека Псковского областного словаря (далее — КПОС) // Словарный кабинет им. Ларина. Филологический факультет Ленинградского Государственного университета.

<sup>13</sup> АИЭ. Д. 8303. Л. 45. Смоленская обл., Духовщинский р-н, д. Яковцево. 1982 г.

<sup>14</sup> Там же. Д. 8064. Л. 82. Псковская обл. и р-н, с. Чихачево. 1982 г.

<sup>15</sup> ГМЭ. Ф. 7 Оп. 1. Д. 802. Л. 32 об. Новгородская губ., Череповецкий у.

<sup>16</sup> Звонков А. П. Современные браки и свадьба среди крестьян Тамбовской губернии // Известия ОЛЕАЭ. Т. IX. 1989. С. 35.

<sup>17</sup> Памятная книжка для духовенства. Пермь, 1896. С. 60.

<sup>18</sup> Большинство корреспондентов не выделяют отдельно отношения между восприемниками и родителями крестьника и между парой восприемников. Характеризуя в целом отношения между «кумовьями» и связанные с кумовством нравственные нормы как препятствие к браку и интимным отношениям.

<sup>19</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1738. Л. 9. Тульская губ., Одоевский у. 1899 г.

<sup>20</sup> Там же. Д. 1465. Л. 43. Рязанская губ., Скопинский у. 1899 г.

<sup>21</sup> Там же. Д. 1470. Л. 21. С.-Петербургская губ., Новоладожский у. 1899 г.

<sup>22</sup> Там же. Д. 1388. Л. 10. Пензенская губ., Саранский у. 1899 г.

<sup>23</sup> Косвен М. О. Указ. раб. С. 100.

<sup>24</sup> Там же. С. 99.

<sup>25</sup> Сахаров И. П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. Ч. П. 2. СПб., 1837. С. 9. Курсивом выделены слова, приведенные М. О. Косвеном.

<sup>26</sup> Сумцов Н. Ф. К истории развития понятий народа о нравственном значении кумовства // Киевская старина. 1889. № 10.

<sup>27</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 974. Л. 3. 1898 г.; АИЭ. Д. 8707. Тетр. 2. Л. 56 об. Смоленская обл. и р-н. 1987 г.

<sup>28</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1815. Л. 27—28. Ярославская губ., Ростовский у. 1900 г.

<sup>29</sup> Косвен М. О. Указ. раб. С. 106.

<sup>30</sup> Там же. С. 100.

<sup>31</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1713. Л. 5. Смоленская губ., Юхновский у., Ольховская вол.; см. также: Д. 1549. Л. 37; Д. 1680. Л. 2. Смоленская губ., Бельский у. 1900 г.

<sup>32</sup> Там же. Д. 547. Л. 25. 1899 г.

<sup>33</sup> Там же. Д. 1470. Л. 21. С.-Петербургская губ., Новоладожский у. 1900 г.

<sup>34</sup> Там же. Д. 1643. Л. 7. Смоленская губ., Поречский у., д. Мамошки. 1900 г.

<sup>35</sup> АИЭ. Д. 8303. Л. 119. Смоленская обл., Рославльский р-н, д. Екимовичи, 1982 г.

<sup>36</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1660. Л. 25. Смоленская губ., Краснинский у. 1899 г.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же. Д. 1680. Л. 20. Смоленская губ. и у., д. Сметанино. 1900 г.

<sup>39</sup> Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда // Этнографический сборник. Вып. V. СПб., 1862. С. 19.

<sup>40</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 948. Л. 4. Орловская губ., Волховский у. 1899 г.

<sup>41</sup> Там же. Д. 840. Л. 17. Новгородская губ. 1899 г.

<sup>42</sup> Там же. Д. 1578. Л. 21. Смоленская губ., Дорогобужский у., д. Рыбки. 1899 г.

<sup>43</sup> Там же. Д. 1411. Л. 7. Псковская губ., Порховский у., д. Пажеревица. 1900 г.

<sup>44</sup> Например, в некоторых деревнях Дорогобужского уезда Смоленской губернии в день св. Емельяна (8 января ст. ст.) «держатся обычая угощать кума с кумою, чтобы крестники их были здоровыми» (ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1579. Л. 11. 1899 г.)

<sup>45</sup> Там же. Д. 1538. Л. 7. 1900 г.

<sup>46</sup> Там же. Л. 8.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> Нужно сказать, что общественное мнение не одобряло выполнение некоторых обрядовых функций «старыми» крестными. Например, по словам наших информаторов, «старые крестные в церковь с невестой не ездили, не принято было». (АИЭ. Д. 8736. Л. 75. Смоленская обл., Дорогобужский р-н, д. Кузино, 1984 г.). В этих случаях крестная могла передать свои функции кому-либо другому. Это суеверие, появившееся, по-видимому, под влиянием представлений о негативной роли старости в продуктирующей магии, роль которой особенно велика на свадьбе, сохраняется местами и до сих пор.

<sup>49</sup> Некоторые функции, по-видимому, перешли к ним вследствие сокращения числа свадебных чинов в конце XIX — начале XX в. Это подтверждает и терминология свадебного обряда. Например, на свадьбе Рославльского р-на первой четверти ХХ в. крестный отец в разные моменты свадьбы назывался по-разному: «крестный», «дружок», «вечерний». (АИЭ. Д. 8303. Л. 102 об., 103. Смоленская обл., д. Чижовка, 1982 г.).

<sup>50</sup> КПОС. Красногородский р-н, д. Ошево. В требнике записано: «И поставя... священник в главь его (брачущегося) венец. Кум сзади держит венец». Однако этнографическое изучение обряда венчания русских разных областей показывает, что лица, державшие венцы над молодыми, назначались в соответствии с местной традицией и обычно это были не крестные родители.

<sup>51</sup> КПОС. Островский р-н, д. Гришманы.

<sup>52</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 802. Л. 3 об. Новгородская губ., Череповецкий у. 1899 г.

<sup>53</sup> КПОС. Островский р-н, д. Троицкая.

<sup>54</sup> АИЭ. Д. 8737. Л. 53. об. Вологодская обл., Тарногский р-н. 1981 г.; Д. 8707. Тетр. 2. Л. 35.

Смоленская обл. и р-н, с. Каспля. 1987 г.

<sup>55</sup> Там же. Д. 8064. Тетр. 1. Л. 78. Псковская обл., Великолукский р-н, с. Гайдуково. 1982 г.

<sup>56</sup> Там же. Д. 8064. Тетр. 2. Л. 29. Псковская обл., Порховский р-н, д. Вяжица. 1982 г.

<sup>57</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 816. Л. 33. Новгородская губ., Череповецкий у. 1899 г.

<sup>58</sup> АИЭ. Д. 8303. Л. 68 об. Смоленская обл., Духовщинский р-н, д. Братовицы. 1982 г.

<sup>59</sup> Там же. Д. 8064. Тетр. 2. Л. 56. Псковская обл., д. Ровное. 1982 г.

<sup>60</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1628. Л. 3. Смоленская губ., Поречский у. 1899 г.

<sup>61</sup> АИЭ. Д. 8303. Л. 5. Смоленская обл., Духовщинский р-н, д. Клестово. 1982 г.

<sup>62</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей ИРГО Вып. 2. 1849. С. 648.

<sup>63</sup> Рихтер Е. Русское население Западного Причудья. Таллин, 1976. С. 218.

<sup>64</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1470. Л. 5. С.-Петербургская губ., Новоладожский у. 1900 г.

<sup>65</sup> Там же. Д. 1660. Л. 1. Смоленская губ., Краснинский у. 1899 г.

<sup>66</sup> Успенский Д. И. Родины и крестьяне, уход за родильницей и новорожденным // Этногр. обозрение. 1895. № 4. С. 74.

<sup>67</sup> Соболев А. Обряды и обычай при рождении младенца и колыбельные песни Владимирской губернии // Тр. Владимирского общества любителей естествознания. Вып. 2. Владимир. 1912. С. 49.

<sup>68</sup> Гульцева Л. А. Указ. раб. С. 90.

<sup>69</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1660. Л. 1. 1899 г.

<sup>70</sup> АИЭ. Д. 8303. Л. 124. 1982 г.

<sup>71</sup> Там же. Д. 8064. Л. 67. 1982 г.

<sup>72</sup> Бердников И. С. Указ. раб. С. 988.

<sup>73</sup> Булгаков С. В. Указ. раб. С. 994.

<sup>74</sup> АИЭ. Д. 8736. Л. 73 об. Смоленская обл., Дорогобужский р-н, д. Кузинб. 1984 г.; Д. 8064. Тетр. 1. Л. 25. Псковская обл., Великолукский р-н, д. Захарово. 1982 г.

<sup>75</sup> Там же.

<sup>76</sup> Там же. Д. 8303. Л. 32. Смоленская обл., Духовщинский р-н, д. Булгаково. 1982 г.

<sup>77</sup> Булгаков С. В. Указ. раб. С. 994.

<sup>78</sup> АИЭ. Д. 8303. Л. 20. Смоленская обл., Краснинский р-н, д. Орловичи. 1982 г.

<sup>79</sup> Там же. Л. 27. д. Красное.

<sup>80</sup> Там же. Л. 30. д. Б. Орловичи; Д. 8707. Тетр. 2. Л. 49 об. Смоленская обл. и р-н, д. Хохлово. 1987 г.

<sup>81</sup> Булгаков С. В. Указ. раб. С. 994.

<sup>82</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 352. Л. 15. Вологодская губ., Тотемский р-н, д. Братовицы. 1982 г.

<sup>83</sup> Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1714. Л. 3 об. Смоленская губ.

<sup>84</sup> Зеленин Д. К. Указ. раб. С. 383. Воронежская губ., Бобровский у.

<sup>85</sup> Там же. С. 719. Нижегородская губ., Строгачский у.

<sup>86</sup> Там же. С. 584. Нижегородская губ., Васильский у.; С. 748. Орловская губ., Малоархангельский у.

<sup>87</sup> АГО. Р. 5. Оп. 1. Д. 7. Л. 67. Витебская губ., Себежский у.

<sup>88</sup> АИЭ. Д. 8736. Л. 41. Смоленская обл., Велижский р-н, д. Будница. 1984 г.

<sup>89</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1463. Рязанская губ., Скопинский у. 1898 г.

<sup>90</sup> Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 2. СПб., 1893. С. 350; ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1378. Л. 6. Пензенская губ. и у. 1899 г.

<sup>91</sup> АГО. Р. 38. Оп. 1. Д. 19. Л. 6. Смоленская губ.

<sup>92</sup> Булгаков С. В. Указ. раб. С. 994.

<sup>93</sup> АГО. Р. 38. Оп. 1. Д. 19. Л. 6. Смоленская губ.

<sup>94</sup> АИЭ. Д. 8303. Л. 69. Смоленская обл., Духовщинский р-н, д. Братовицы. 1982 г.

<sup>95</sup> Булгаков С. В. Указ. раб. С. 987.

- <sup>96</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1436. Л. 16. Рязанская губ., Егорьевский у. 1899 г.  
<sup>97</sup> АИЭ. Д. 8707 Л. 76 об. Смоленская обл. и р-н, д. Каспля.  
<sup>98</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1643. Л. 7. Смоленская губ., Поречский у. 1894 г.  
<sup>99</sup> Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1642. Л. 8. 1899 г.  
<sup>100</sup> АИЭ. Д. 7780. Тетр. 1. Л. 10. Псковская обл., Гдовский р-н, с. Самолва. 1981 г.  
<sup>101</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 840. Л. 17. Новгородская губ., Череповецкий у.  
<sup>102</sup> Там же. Д. 234. Л. 13. Вятская губ., Орловский у.  
<sup>103</sup> Там же. Д. 1496. Л. 6. Саратовская губ., Хвалынский у.; см. также: АИЭ. Д. 8707. Тетр. 2.  
Л. 58. Смоленский р-н, д. Хохлово. 1987 г.; Д. 8604. Л. 12. об. Псковская обл., Велижский р-н.  
1982 г.  
<sup>104</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 642. Л. 2. Нижегородская губ., Васильсурский у.  
<sup>105</sup> АГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 12. Л. 6. Орловская губ. 1880-е гг.  
<sup>106</sup> Косвен М. О. Указ. раб. С. 100.  
<sup>107</sup> АИЭ. Д. 8303. Тетр. 1. Л. 10. об. Смоленская обл., Духовщинский р-н, д. Клестово. 1982 г.;  
Л. 76. д. Булгаково; Л. 130; Рославльский р-н, д. Чижовка.  
<sup>108</sup> АГО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 12. Л. 6. 1880-е гг.  
<sup>109</sup> АИЭ. Д. 8737. Л. 53 об. Вологодская обл., Тарногский р-н.  
<sup>110</sup> Там же. Д. 8064. Тетр. 2. Л. 15. Псковская обл., Порховский р-н, д. Боровичи. 1982 г.  
<sup>111</sup> Косвен М. О. Указ. раб. С. 99.  
<sup>112</sup> АИЭ. Д. 8736. Л. 35. Смоленская обл., Велижский р-н, д. Будница. 1984.  
<sup>113</sup> Там же. Л. 64. Смоленская обл., Дорогобужский р-н, д. Кузино. 1984 г.  
<sup>114</sup> Например, в Велижском районе Смоленской области такой порядок установления отношений кумовства существует уже как обычай, в то время как в Дорогобужском р-не (д. Кузино и окрестные деревни) даже не слышали о подобном явлении и считают крестными только тех, кто действительно воспринимал ребенка. Появление условного кумовства характерно для районов, где сохраняются в быту и сознании людей элементы отношений, связанных с крещением, в то время, как сам обряд бывает затруднительно совершить из-за отсутствия церквей.  
<sup>115</sup> АИЭ. Д. 8736. Л. 32 об. Смоленская обл. 1984 г.  
<sup>116</sup> Там же. Д. 8707. Тетр. 1. Л. 32,45 об Смоленская обл., Глинковский р-н, д. Балтутино.  
1987 г.  
<sup>117</sup> Там же.

© 1991 г.

М. О. Османов

## НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ХОЗЯЙСТВЕННО-КУЛЬТУРНЫХ ТИПОВ

В свое время советские ученые С. П. Толстов, М. Г. Левин и Н. Н. Чебоксаров создали концепцию хозяйственно-культурных типов (ХКТ). Теория содержала много возможностей для создания научной картины генезиса и развития хозяйственно-культурных форм мира, отдельных регионов, областей, народов. Однако, как мне кажется, концепция эта не заняла в этнографической науке подобающего ей места. Я далек от мысли «улучшать» или развивать положение о ХКТ, претендовать на какие-то находки или открытия, просто считаю полезным привлечь внимание научной общественности к некоторым вопросам, и в частности к конкретным, «местным» ХКТ.

Следует сказать, что изучение традиционно-бытовой культуры — предметной области этнографии<sup>1</sup> — только на уровне этносов дает дробную картину развития человеческой культуры, затрудняет понимание сходных явлений в культуре разных этносов, общих закономерностей развития культуры. Ю. В. Бромлей справедливо указывал на большое значение концепций ХКТ для понимания «общего» и «особенного» (местного) в развитии культуры<sup>2</sup>, а Я. В. Чеснов характеризует ХКТ «как категорию, вскрывающую механизм возникновения разнообразия культуры народов»<sup>3</sup>.

И все же концепция ХКТ, как представляется, недостаточно «задействована» в советской этнографии. Не получила дальнейшего развития теория

концепции, мало региональных разработок ХКТ, почти не изучаются «конкретные вопросы генезиса основных хозяйствственно-культурных типов»<sup>4</sup> и т. д. Видимо, определенную роль в этом сыграли наблюдаемый, по выражению А. И. Першица, в советской этнографической школе «предельно выраженный интерес к этническим аспектам истории»<sup>5</sup>, а также забвение, как указывает Г. Е. Марков, факта, что «фундаментальные проблемы» этнографии «определяются во многом не этнической спецификой, а общесториическими закономерностями, хозяйствственно-культурным типом и т. п.»<sup>6</sup>, что «изучение генезиса и эволюции этнических культур невозможно... без учета,— как пишет С. И. Вайнштейн,— ... и роли хозяйствственно-культурных типов в целом»<sup>7</sup>.

Замечу, что и в дискуссии в СЭ о месте этнографической науки (по статье Ю. В. Бромлея и М. В. Крюкова<sup>8</sup>) концепции и теории ХКТ было уделено мало внимания.

Прежде всего остановимся на формулировке понятия ХКТ. Характерной особенностью определения ХКТ является его всеобщность. Для ойкумены в целом или крупных историко-географических провинций формула ХКТ служит достаточно надежным инструментом хозяйствственно-культурной идентификации и классификации. Однако в применении к небольшому региону подобная классификация оказывается затруднительной, инструмент формулы неполным, и дать определение (раскрыть содержание) комплекса местных хозяйственных и культурных особенностей не удается.

Объяснить это можно тем, что концепция (и формула) ХКТ оперирует народами (или регионами) в совокупности, что отразилось и в самой конструкции определения: хозяйствственно-культурные комплексы народов, а не народа (области). Если, например, мы попытаемся на основе концепции ХКТ выделить или идентифицировать с уже выделенными хозяйствственно-культурные комплексы Дагестана, то окажемся в некотором затруднении: описание комплексов, а тем более их выделение практически превратится в последовательное описание хозяйства и культуры, ибо нет критерия для классификации этих феноменов, составляющих ХКТ. Получается, что ХКТ существуют только как бы во множестве, в модели, как макросистема. Эта особенность формулировки ХКТ отмечена в довольно резкой, но в общем-то справедливой характеристике В. П. Алексеева: «Типология ХКТ, которую мы имеем до сих пор, очень обща, и ...малооперационна, что подразумевает расплывчатость характеристики и неопределенность вкладываемого в нее содержания»<sup>9</sup>.

Разумеется, складыванию подобной «технологии» типологизации ХКТ способствовали объективные обстоятельства. Авторы концепции С. П. Толстов, М. Г. Левин, Н. Н. Чебоксаров должны были показать единство закономерностей сложения и развития хозяйства и культуры человечества от первобытных охотников и собирателей до современных форм хозяйства и культуры<sup>10</sup>. С другой стороны, было создано столько перечней для культурных и хозяйственных комплексов и ареалов<sup>11</sup>, что необходимо было сделать шаг к обобщению культурной картины мира в ее развитии и объяснить сходство хозяйствственно-культурных комплексов в различных частях ойкумены. При такой постановке вопроса основное внимание фокусировалось на конвергентных явлениях культуры в планетарном масштабе, исследование же конкретных хозяйствственно-культурных комплексов и ареалов отодвигалось на будущее. К сожалению, в последующем концепция ХКТ интерпретировалась без особых попыток расшифровать (и унифицировать) содержание (перечень компонентов-признаков) комплекса особенностей хозяйства и культуры. В подобной расшифровке может, видимо, сослужить службу и концепция антропогеоценозов В. П. Алексеева, который не без основания полагает, что «похоже, по характеру взаимодействия хозяйственной деятельности и микросреды антропогеоценозы и сливаются в то, что принимается за хозяйствственно-культурный тип»<sup>12</sup>. Правда, в антропогеоценозе не отражен культурный компонент, но, имея в виду его относительную локальность (В. П. Алексеев допускает, например, в Дагестане,

даже одноаульные антропогеоценозы) <sup>13</sup>, можно предложить, что дифференциация по культурным компонентам происходит на следующем иерархическом уровне — в ХКТ. При этом в пределах одного региона или области можно было бы наметить такой иерархический ряд в хозяйственно-культурной характеристике: антропогеоценоз — ХКТ (вернее, его локальное «местное» отражение, т. е. хозяйственно-культурный ареал ХКА) — историко-культурная область (ИКО).

Инструментом для создания глобальной хозяйственно-культурной картины мира авторам концепции послужила формулировка: ХКТ — это «исторически сложившиеся комплексы особенностей хозяйства и культуры, характерные для народов, обитающих в определенных естественно-географических условиях, при определенном уровне их социально-экономического развития» <sup>14</sup>.

Как видим, эта формулировка концепции ХКТ может служить выявлению общего и особенного в этнографической картине именно мира, ойкумены в целом. Возможно, будет целесообразно наряду со ставшей уже хрестоматийной формулировкой ХКТ Левина — Чебоксарова выработать на ее основе конкретную формулировку, которая могла бы стать инструментом в хозяйственно-культурном описании отдельных регионов, областей, районов.

В этом случае она должна быть конкретизирована по отдельным компонентам ХКТ, но вместе с тем иметь (как инструмент) и глобальный характер. Тогда это будет частное описание, осуществляющее на правах всеобщности и, следовательно, позволяющее сделать шаг к обобщению как в смысле масштабов (до глобальности), так и типизации.

С учетом сказанного можно предложить следующую формулировку ХКТ «местного значения», т. е. ХКА: исторически сложившийся комплекс взаимосвязанных особенностей хозяйства и культуры, отражающий их состояние в регионе (области, районе) во взаимосвязи с экологией и уровнем экономического и общественно-политического развития и, в частности, с общественным разделением труда. Существенной особенностью местного комплекса является его территориальная определенность (привязанность). Практически это реализация на конкретной территории общей формулы ХКТ, как динамического стереотипа, т. е. это уже хозяйственно-культурный ареал (ХКА), что отразилось и в предлагаемом определении, являющемся фактически конкретным переложением формулировки Левина — Чебоксарова.

Ареальный комплекс хозяйственно-культурных черт одновременно является и единственным в своем роде феноменом и одним из многих аналогичных, которые могут быть выявлены сходными методами и принципами классификации и типизации в других местах ойкумены. Таким образом, если в общей формулировке мы имеем дело с типологизированным комплексом хозяйственно-культурных черт, обобщением, динамическим стереотипом, служащим для типологизации в глобальном масштабе, то местный тип представляет собой конкретную реализацию этого стереотипа на определенной территории.

В связи с этим есть, по-видимому, смысл внести определенные терминологические различия в оба эти понятия — общее и частное. Так, конкретный ХКТ предпочтительно назвать хозяйственно-культурным ареалом (ХКА) <sup>15</sup> или в применении к современности, как это сделано некоторыми исследователями, хозяйственно-культурной зоной <sup>16</sup>. Отметим, что этнографы-кавказоведы одни из первых стали разрабатывать конкретные ХКТ на фоне ИКО <sup>17</sup>.

Поскольку ХКТ — надэтнические комплексы, можно исходить из посылки, что их реализация у определенного народа является результатом того, что этот народ живет на территории с одинаковой экологией, хозяйством и уровнем общественного развития и поэтому следует говорить о реализации ХКТ именно на определенной территории, т. е. возможна лишь ареализация-ХКТ, но не его этнизация.

Напрашивается вопрос, не надумана ли сама постановка вопроса о ХКА. Думается, что нет, особенно если иметь в виду систематизированное изучение

хозяйственно-культурных особенностей небольших регионов. Вводя понятие ХКА, мы получаем, во-первых, возможность доказать наличие конвергентности в различных культурах; во-вторых, при изучении нескольких ХКА в рамках одной ИКО подтвердить эту конвергентность на развернутом конкретном материале; в-третьих, мы получаем возможность анализа и выявления в локальной культуре (как в рамках региона, так и в рамках отдельного этноса) различных эколого-хозяйственно-культурных особенностей и традиций как конвергентных, так и специфически этнических. Это представляет одну из интересных сторон исследования культуры. В противном случае этнографическая целесообразность выделения ХКТ была бы невелика.

Хотя основные компоненты ХКТ, казалось бы, достаточно четко обозначены, однако и здесь имеются отдельные моменты, которые требуют дополнительного исследования. При хозяйствственно-культурной ареализации в пределах небольших регионов или областей возникает потребность в определенной детализации компонентов, в расшифровке содержания комплекса особенностей хозяйства и культуры.

Правда, основной признак-критерий очевиден и не вызывает никаких сомнений — это тип хозяйственной деятельности. Сформулированный авторами концепции ХКТ тезис о том, что различия между ХКТ в первую очередь касаются «основных занятий населения»<sup>18</sup>, был принят всеми исследователями (ср., например, высказывание Г. Е. Маркова: «при выделении ХКТ основное значение имеет хозяйственный компонент»<sup>19</sup>). Ведущая форма хозяйственной деятельности составляет основу ХКТ еще и потому, что «в значительной степени определяет важнейшие этнографические параметры образа жизни, которые могут быть сведены к следующим дефинициям: оседлый, полуоседлый, полукочевой, кочевой и бродячий»<sup>20</sup>. Эти параметры подсказывают, что в содержании ХКТ одинаково важное место занимают и тип земледелия (включая основное обрабатывающее орудие) и форма скотоводства.

Если, например, оседлый образ жизни создают земледельцы, то эта оседлость подкрепляется стационарной формой скотоводства, составляющего органическую часть хозяйства оседлых земледельцев-скотоводов. В некоторых случаях для четкого разграничения можно вводить дополнительные критерии, например, систему земледелия, ирригацию, садоводство, виноградарство и др.<sup>21</sup>

Еще один аспект хозяйственного типа, как основного структурообразующего компонента ХКТ — необходимость выделения главной (и определяющей) отрасли хозяйства. Как отмечает Ю. И. Семенов, «обычно одна из отраслей хозяйства является ведущей, господствующей. Именно она обуславливает характер хозяйства социального организма в целом»<sup>22</sup>. Например, в равнинном ХКА пашенных земледельцев-скотоводов Дагестана определяющей отраслью было земледелие, скотоводство же, в качестве составной отрасли хозяйства, носило скорее подсобный характер.

В нашем изложении не случайно зашла речь о зональных ХКА. Наравне с классификацией отрасли хозяйства и образа жизни исследователи дают ландшафтно-климатическую характеристику, которая выступает в качестве важного дифференцирующего критерия<sup>23</sup>. Даже в условиях такой небольшой области, как Дагестан, характер и удельный вес каждой отрасли хозяйства, а значит и соответствующие элементы культуры меняются от равнины и предгорья до гор, горных долин и высокогорья. В Грузии Г. С. Читая называет основой ее естественно-исторического деления вертикальную зональность, в результате чего «сообразно естественно-историческим областям выработались и хозяйствственно-исторические области» с присущей им хозяйственной спецификой<sup>24</sup>.

Перечень критериев облегчает характеристику ХКА определенного региона и позволяет привязать его к глобальной типологической классификации ХКТ, а также провести работу по выявлению и сведению в типологический ряд особенностей хозяйства определенного региона (области, района). Определив

местные ХКА, можно затем, сгруппировав их, поместив в общую классификацию ХКТ, проследить общие и своеобразные черты, историю сложения и закономерности развития.

Однако постановка вопроса о ХКТ только на уровне хозяйственных типов сводится к констатации связанности хозяйства с экологической средой и уровнем социально-экономического развития, но мало, что даст для выяснения культурного многообразия и параллелей, соотношения факторов хозяйственного, экологического, этнического, культурного и т. д. Связана с этими вопросами и проблема ИКО, ее соотношения с эколого-хозяйственной средой, с ХКА. Авторы концепции подчеркнули обязательность культурного компонента, констатировав, правда, при этом, что «особенности культуры, характерные для каждого типа, определяются направлением хозяйства в данных географических условиях»<sup>25</sup>. Еще более категорично Н. Н. Чебоксаров высказался по этому поводу в соавторстве с Б. В. Андриановым: «Следует напомнить, что речь идет о хозяйствственно-культурных, а не просто о хозяйственных типах»<sup>26</sup>. Правда, в самом понимании и оценке культурного компонента имеются определенные неясности и разнотечения.

Принимая положение о том, что хозяйство является определяющим компонентом ХКТ, обеспечивающим надлежащий таксономический уровень, точность и идентичность классификации, исследователи меньше внимания уделили культурному компоненту. Наиболее четко сформулировал принцип учета культурного компонента в ХКТ Г. Е. Марков: создавать классификацию ХКТ по хозяйственному признаку, «учитывая как описательный признак культуру»<sup>27</sup>.

В процессе такого описания может появиться, по-видимому, возможность классификации культурных феноменов и тогда можно будет попытаться ввести их в «обойму» критерии дифференциации ХКТ.

Конечно, первое побуждение, и небезосновательное, ввести в понятие ХКТ те культурные феномены, которые в наибольшей степени связаны с хозяйственными занятиями, входящими по классификации культуры Ю. И. Мкртумяна в производственную сферу (производство и воспроизводство материальных благ, орудий и средств производства)<sup>28</sup>, т. е. принять за основу выделения ХКТ «общность и специфику хозяйственно-производительной деятельности, находящую отражение в сфере материальной культуры, в том числе в наборе орудий труда, бытовых предметов, форме жилища и т. д.»<sup>29</sup> (с включением тем самым и жизнеобеспечивающей сферы культуры). Основными считаются те элементы культуры (прежде всего материальной), которые в наибольшей степени сопряжены с экологией, хозяйственной деятельностью, отражают специфику ее типа, форм хозяйства, являясь одновременно и компонентами хозяйства. Сопряженность эта оказывается многоплановой, что позволяет использовать эти элементы для дифференциации.

Из элементов культуры, тесно сопряженных с хозяйством, первые — орудия труда — наиболее специфичны для изучаемого комплекса, дополняют характеристику основного аспекта хозяйственной деятельности. Поэтому представляется целесообразным учитывать и их функционально-технологические особенности. Так, например, главное из них — пахотное орудие — бывает самых различных типов; дополнительным признаком служит наличие бороны. В орудиях уборки один из четких показателей — коса (наличие, отсутствие ее), а также наличие женских орудий уборки сена, сочетающих функционально-технологические свойства косы и серпа одновременно (косовидный серп, одноручная коса). В обмолоте дифференцирующим является наличие молотильных досок, что характеризует и особенности животноводческой кормовой базы и удобрений (мякина вместо соломы).

После орудий следующим, как нам представляется, дифференцирующим признаком должен выступать транспорт, грузовые перевозки. На первый план здесь выступает вопрос о наличии и удельном весе гужевого колесного транспорта, полозных средств транспортировки, о роли в них крупного рогатого скота

и лошади, об удельном весе выючных перевозок, наличии ручной транспортировки.

Большинство исследователей считают пищу одной «из наиболее тесно связанных с природными и хозяйственными условиями областей» культуры<sup>30</sup>, важнейшим дифференцирующим компонентом ХКТ, как «связанную в основном с производственными и жизнеобеспечивающими подсистемами культуры»<sup>31</sup>. Продуктивной представляется мысль, высказанная С. А. Арутюновым и Ю. И. Мкртумяном, о необходимости «построения типологической классификации хозяйственно-культурных компонентов как в рамках конвергентных, так и родственных ХКТ» с учетом «и структурных, и генетических параметров»<sup>32</sup>. При учете дифференцирующих свойств пищи важное значение имеет удельный вес в ней растительной и животной, злаковых, клубневых, бахчевых, фруктовых и прочих культур.

В перечне описательных признаков — культурных компонентов — исследователи отводят место и поселению, и жилищу. В поселении выделяются этнографические параметры образа жизни (кочевые, оседлые), тип заселения, форма (планировка). В жилище — соотношение жилого и хозяйственного комплексов (в том числе животноводческого), материалы, планировка (с учетом и вертикальной), форма перекрытия, средства отопления и другие признаки, характеризующие тип жилища.

Важным компонентом ХКТ считают исследователи и одежду<sup>33</sup>, хотя многие и подчеркивают ее этнодифференцирующие свойства (например, головные уборы дагестанских женщин)<sup>34</sup>. Однако и экологически-хозяйственную районированность одежды нельзя отрицать (например, этим свойством обладает тяжелая овчинная шуба дагестанцев). В качестве компонентов указываются утварь, посуда, мельница, хлебопекарные устройства и др.

В меньшей степени затрагивалась исследователями проблема компонентов духовной культуры, хотя авторы концепции отметили, что различия между ХКТ «проявляются в области духовной культуры». Правда, они определяются «уровнем развития производительных сил» и «направлением хозяйства»<sup>35</sup>. В перечне компонентов авторы указывают «обычаи и обряды, особенности... верований, культов и фольклора, которые наиболее ярко отражают формы труда и быта при тех или иных ландшафтно-климатических условиях»<sup>36</sup>. В этом плане в условиях Дагестана довольно продуктивную роль может сыграть обряд первой борозды, дающий возможность проследить закономерности зонального, конвергентного и субстратного историко-генетического характера.

Рассмотрение этих элементов культуры как последовательно, так и в совокупности приводит нас к выводу, что создание установленного универсального критерия («обоймы» признаков) представляет собой практически невозможную и, по-видимому, неосуществимую задачу. Только этим можно объяснить относительную громоздкость и бессистемность перечней критериев в имеющихся исследованиях. Трудность прежде всего связана с тем, что ХКТ — историческая категория, и набор культурных элементов, имеющий дифференцирующую силу и значение на одном историческом этапе, может потерять эти свойства на другом. Кроме того, следует учитывать, что в разных комплексах, составляющих ХКТ, нередко представлены разные перечни объективно существующих элементов культуры и поэтому составить для них единый дифференцирующий критерий будет затруднительно. Но даже при одинаковых перечнях отдельные культурные феномёны играют в разных ХКТ разную дифференцирующую роль ввиду разной степени их культурной значимости и, соответственно, фиксируемости в этих ХКТ. Однако, отмечая невозможность (и нецелесообразность) установления универсального твердого перечня критериев культурных компонентов ХКТ, вместе с тем следует, по-видимому, признать, что для облегчения описания можно наметить примерный круг компонентов и их комплексов в качестве дифференцирующих признаков-критериев (особенно для ХКА).

На основе сформулированного перечня признаков-критериев мы в данной работе попытались выявить и охарактеризовать в пределах Дагестанской ИКО основные ХКА (для XIX — начала XX в.). При этом мы пользовались глобальной классификацией ХКТ М. Г. Левина, Н. Н. Чебоксарова, Б. В. Андрианова, И. А. Чебоксаровой, Я. В. Чеснова и др.

Равнинный ХКА Дагестана (в который входят и нижние предгорья) включает следующие компоненты: пашенное земледелие на обширных равнинных полях (господствующее), передковый плуг, борону, преобладание переложной системы при отсутствии удобрения, развитое орошение, значительные садоводство и виноградарство, пшеницу, как преобладающую культуру, специфические земледельческие культуры (рис, марена) и т. д.

Еще одна характерная черта данного ХКА — тесная связь земледелия с развитым скотоводством (крупный рогатый скот), особенно характерно разведение рабочего скота (волы) при большом удельном весе буйволов (признак развитости орошаемого земледелия). В скотоводстве — преобладание выгонно-стойлового типа, обусловленное стационарным земледельческо-скотоводческим хозяйством; заготовка сена мужчинами (косой) и вообще преобладание мужского труда в сельскохозяйственных работах. Слабая развитость домашних промыслов и особенно отходничества из-за трудоемкости (и продуктивности) основной отрасли хозяйства земледелия и кратких нерабочих периодов.

Из культурных параметров можно отметить прежде всего преобладание колесного транспорта (арба) при почти полном отсутствии выочных перевозок и тем более ручной транспортировки. Отличительная особенность пищи — регулярность и преобладание печеных мучных изделий (хлеб) и хлебных малоалкогольных напитков (буза). Для выпечки хлеба используются в основном подовые печи. Жилище характеризовалось преобладанием турлука, покатой кровлей, горизонтальной планировкой жилого и хозяйственного комплекса, рассредоточением жилищно-усадебных комплексов с обеспечением подъезда повозки к каждому из них. Этот ареал можно назвать ХКА равнинных пашенных земледельцев-скотоводов, он приближается к ХКТ 23 а и 24 а в классификации Н. Н. Чебоксарова и Б. В. Андрианова <sup>37</sup>.

Горный (среднегорный) ХКА Дагестана также должен характеризоваться как земледельческий, но больше исторически, традиционно, а не по реальному, фактическому масштабу и удельному весу земледелия в хозяйстве. Развитые традиции земледельческого хозяйства, высокая культура террасного земледелия, древность, глубокие корни земледелия, восходящие к неолиту, и принадлежность к ареалу зарождения производящего хозяйства дают полное основание говорить о пашенных земледельцах и скотоводах горного Дагестана <sup>38</sup>. Не случайно Н. Н. Чебоксаров и Б. В. Андрианов выделили горный Кавказ (с включением Дагестана) как область пашенных земледельцев со значительным удельным весом скотоводства <sup>39</sup>. В целом горный ХКА можно назвать горным типом оседлых пашенных земледельцев и отгонных скотоводов аридной зоны умеренного пояса, приближающимся к типу 23 в у Б. В. Андрианова <sup>40</sup>. Для этого ХКА характерно вместо передкового плуга равнины горское орудие типа рала; узкие горные террасы вместо обширных полей; вместо переложной паровая (с плодосменной) система земледелия, порожденная земельной теснотой и демографическим давлением, с развитым удобрением полей и отсутствием орошения зерновых (исключая поздно внедрившуюся кукурузу в долинах). В земледельческом цикле не было боронования, мотыжили только женщины, они же участвовали и в жатве. Особенность скотоводства — слабая соподчиненность с земледелием, преобладание отгонных форм, отсутствие буйволов (которые менее пригодны в хозяйстве, не приспособлены к местным условиям); заготовкой сена занимались тоже женщины; главное орудие — серп. Вообще женский труд был основным в полевых работах. Очень развиты художественные промыслы и отходничество — важные составные части экономики. Культурные параметры также существенно отличаются от рав-

нинных. В транспорте преобладали перевозки на ослах и ручная транспортировка, осуществляемая женщинами. В системе питания — преобладание вареных мучных изделий (хинкал), напитки хлебные; неподовые (с применением открытого огня) хлебопекарные устройства, отражающие особенности экологии (дефицит древесного топлива) и слабую зерновую базу. В жилище основные признаки также противоположны равнинным: основной материал — камень, кровля плоская, планировка вертикальная, тесное расположение жилищ, что обеспечивало проход не арбе, а ослу с поклажей.

Последний — высокогорный ХКА подвижных скотоводов и пашенных земледельцев в умеренного пояса приближается к типам 26 в и 27 б в классификации Н. Н. Чебоксарова и Б. В. Андрианова<sup>41</sup>. Особенность высокогорного типа в отличие от двух других — преобладание скотоводства, мало связанного с земледелием; в основном это — овцы и молочный крупный рогатый скот (без буйволов). Заготовка (серпом), подвоз сена и вообще большая часть полевых работ осуществлялись женщинами. Земледелие, хотя и пашенное, но в отличие от среднегорья не террасное (его условно можно назвать «склоновым»), система еще более экономная: плодосменная с применением удобрений с элементами пара. В промыслах, в отличие от среднегорья с более развитым земледельческим хозяйством (и, следовательно, более привязанным к месту жительства населением), здесь преобладало отходничество (в чем немаловажную роль играло подвижное скотоводство). Есть свои особенности и в культурных параметрах. В транспорте в дальних перевозках на первый план выступает вьючно-верховая лошадь, а в пределах сельской округи — ручные перевозки, производившиеся женщинами. В пище и здесь отражен парадокс традиционализма земледелия и слабости зерновой базы — она преимущественно растительная, но в соответствии с экологией и особенностями главной отрасли хозяйства (скотоводства) удельный вес мучных изделий иной — первенство принадлежит толокну, пресным лепешкам, испеченным на противне (садже), хинкал отступает на второй план. Хлебные напитки в основном малоалкогольные и безалкогольные; среди хлебопекарных устройств преобладают открытые, непостоянного функционирования (садж), неподовые.

Особенностью жилища можно считать преимущественную многоэтажность, связанную с разведением крупного рогатого скота и особенностями заготовки и хранения сена. В одежде определенная специфичность выражена в большей по сравнению со среднегорьем массовости универсальных (т. е. используемых как одеяло, подстилка) овчинных шуб и особенно шерстяной обуви.

Краткое описание ХКА Дагестана иллюстрирует общее положение о том, что ХКТ структурно определяется хозяйственным типом. Однако и дифференцирующие культурные компоненты со своей стороны обнаруживают удивительную соподчиненность и согласованность со структурообразующими хозяйственными, составляя единый комплекс, систему со стержневым главным компонентом.

Все три ХКА достаточно четко дифференциированы, каждый, безусловно, различается по основному (структурообразующему) критерию (хозяйственному типу) и имеет целый ряд других, свойственных только ему культурных компонентов. Дагестанские ХКА подтвердили их неэтническую природу — в рамках одного ХКА расселены по нескольку этносов, и отдельные этносы расположены в пределах нескольких ХКА.

С другой стороны, выявляется, что, какие бы различия ни характеризовали ХКА Дагестана, как бы далеко они ни отстояли друг от друга, они составляют хозяйственно-культурное целое, единство которого реализуется в рамках и на фоне Дагестанской ИКО. В этом смысле Дагестан представляет собой географическую область, ограниченную природными рубежами, этнической традицией, политической и культурной историей, составившую в результате исторического, социального и хозяйственно-культурного развития его народов одну

ИКО, в рамках которой сложились в процессе общественного разделения труда несколько взаимодействующих ХКА. Разумеется, эта ИКО и охватываемые ею ХКА находились в таком же, хотя и менее интенсивном, взаимодействии с соседними ИКО и ХКА, образуя вместе с ними ИКО всего Кавказского региона.

Совершенно иным становится облик ХКТ в советское время, есть даже сомнения в правомерности постановки вопроса о ХКТ в индустриальную эпоху. Вопрос этот, как и многие другие (в особенности касающиеся факторов, обеспечивающих существование современных ХКТ), требует отдельного рассмотрения.

### Примечания

- <sup>1</sup> Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии (Очёрки теории и истории). М., 1981. С. 84.
- <sup>2</sup> Там же. С. 130.
- <sup>3</sup> Чеснов Я. В. О теории «культурных областей» в американской этнографии // Концепции зарубежной этнологии. Критические этюды. М., 1976. С. 95.
- <sup>4</sup> Вайнштейн С. И. Историческая этнография в структуре этнографической науки // Сов. этнография (далее — СЭ). 1987. № 4. С. 79.
- <sup>5</sup> Першиц А. И. Этнография: некоторые спорные вопросы // СЭ. 1987. № 4. С. 73; см. также: Н. А. Бутинов. О предмете этнографии // СЭ. 1987. № 6. С. 52.
- <sup>6</sup> Марков Г. Е. Этнография и историзм // СЭ. 1987. № 4. С. 83.
- <sup>7</sup> Вайнштейн С. И. Указ. раб. С. 81, 82.
- <sup>8</sup> Бромлей Ю. В.; Крюков М. В. Этнография: место в системе наук, школы, методы // СЭ. 1987. № 3.
- <sup>9</sup> Алексеев В. П. Становление человечества. М., 1986. С. 352.
- <sup>10</sup> Толстов С. П. Очерки первоначального ислама // СЭ. 1932. № 2; *его же*. Этнография и современность / СЭ. 1946. № 1; *его же*. Основные теоретические проблемы современной советской этнографии // СЭ. 1960. № 6; Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области (к постановке вопроса) // СЭ. 1955. № 4; Андрианов Б. В. Хозяйственно-культурные типы и исторический процесс // СЭ. 1968. № 2; Чеснов Я. В. О социально-экономических и природных условиях возникновения хозяйствственно-культурных типов // СЭ. 1970. № 6; Андрианов Б. В., Чебоксаров Н. Н. Хозяйственно-культурные типы и проблемы их картографирования // СЭ. 1972. № 2; и др.
- <sup>11</sup> Достаточно просмотреть обзорную работу Д. Григга, чтобы отчасти убедиться в этом: Grigg D. The Agricultural Regions of the World // Economic Geography. 1969. V. 45. N 2. Worcester.
- <sup>12</sup> Алексеев В. П. Указ. раб. С. 356.
- <sup>13</sup> Там же. С. 357.
- <sup>14</sup> Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н. Указ. раб. С. 4.
- <sup>15</sup> Бромлей Ю. В. Указ. раб. С. 50.
- <sup>16</sup> Насколько нам известно, впервые этот термин в применении к ХКТ был употреблен С. П. Толстовым. См.: Толстов С. П. Этнография и современность. С. 8.
- <sup>17</sup> См.: Робакидзе А. И. К вопросу о форме поселения в Сванети // Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР (КСИЭ). XXIX. М., 1958. С. 60—61; *его же*. Жилище и поселения горцев Грузии в прошлом и настоящем // КСИЭ. XXXVI. М., 1962. С. 29; Вардумян Д. С. К характеристике хозяйствственно-культурных типов Кавказа // Всесоюз. сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976—1977 гг. Тез. докл. Ереван, 1978. С. 16—17.
- <sup>18</sup> Линь Яо Хуа, Чебоксаров Н. Н. Хозяйственно-культурные типы Китая // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Т. LXXIII. М., 1961. С. 5.
- <sup>19</sup> Марков Г. Е. История хозяйства и материальной культуры в первобытном и раннеклассовом обществе. М., 1979. С. 23.
- <sup>20</sup> Андрианов Б. В., Чебоксаров Н. Н. Указ. раб. С. 8.
- <sup>21</sup> Там же. С. 15—16 (см. также карту).
- <sup>22</sup> Семёнов Ю. И. Кочевничество и некоторые общие проблемы теории хозяйства и общества // СЭ. 1982. № 2. С. 52.
- <sup>23</sup> Андрианов Б. В., Чебоксаров Н. Н. Указ. раб. Легенда к карте.
- <sup>24</sup> Читая Г. С. К природно-хозяйственному районированию Грузии // Дополнительные материалы сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований в СССР, 1964 г. Тез. докл. Баку, 1965. С. 3.
- <sup>25</sup> Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н. Указ. раб. С. 6.
- <sup>26</sup> Андрианов Б. В., Чебоксаров Н. Н. Указ. раб. С. 8.
- <sup>27</sup> Марков Г. Е. История хозяйства и материальной культуры в первобытном и раннеклассовом обществе. С. 24.
- <sup>28</sup> Мкртумян Ю. И. Основные компоненты культуры этноса // Методологические проблемы исследо-

- дования этнических культур. Ереван, 1979. С. 42—46; *Арутюнов С. А.* Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // Этнографические исследования развития культуры. М., 1985. С. 32—33.
- <sup>29</sup> *Арутюнов С. А., Хазанов А. М.* Археологические культуры и хозяйственно-культурные типы: проблемы соотношения // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 143.
- <sup>30</sup> *Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н.* Бытовая культура Грузии XIX—XX вв.: традиции и инновации. М., 1982. С. 80.
- <sup>31</sup> *Арутюнов С. А., Мкртумян Ю. И.* К проблеме типологической классификации хозяйственно-культурных компонентов (на материалах армянской системы питания) // Всесоюз. сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976—1977 гг. Тез. докл. С. 13.
- <sup>32</sup> Там же.
- <sup>33</sup> *Вардумян Д. С.* Характеристика основных этнографических районов Армении в XIX в. // Труды VII Междунар. конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1964. Т. 10. С. 120.
- <sup>34</sup> *Гаджиева С. Ш.* Одежда народов Дагестана. XIX — начало XX в. М., 1981. С. 92; *Никольская З. А., Шиллинг Е. М.* Женская народная одежда аварцев // КСИЭ. XVIII. М., 1953. С. 19.
- <sup>35</sup> *Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н.* Указ. раб. С. 10.
- <sup>36</sup> *Линь Яо Хуа, Чебоксаров Н. Н.* Указ. раб. С. 5.
- <sup>37</sup> *Андианов Б. В., Чебоксаров Н. Н.* Указ. раб. Легенда к карте; см. также: *Вардумян Д. С.* К характеристике хозяйственно-культурных типов Кавказа. С. 17.
- <sup>38</sup> См.: *Котович В. Г.* К вопросу о древнем земледелии и скотоводстве в горном Дагестане // Уч. зап. Ин-та истории, языка и литературы Даг. филиала АН СССР. Т. IX. Махачкала, 1961. С. 279—297; *его же.* О хозяйстве населения горного Дагестана в древности // Сов. археология. 1965. № 3. С. 5—13; *Гаджиев М. Г.* Древнее земледелие и скотоводство в горном Дагестане // Северный Кавказ в древности и в средние века. М., 1980. С. 7—14; *Амирханов Х. А.* Чохское поселение. Человек и его культура в мезолите и неолите горного Дагестана. М., 1987. С. 158—181.
- <sup>39</sup> *Андианов Б. В., Чебоксаров Н. Н.* Указ. раб. С. 15.
- <sup>40</sup> Там же. Легенда к карте.
- <sup>41</sup> Там же.

© 1991 г.

А. С. Саакян

## КУЛЬТ КРЕСТА В КОНТЕКСТЕ АРМЯНСКОГО НАРОДНОГО ХРИСТИАНСТВА

Христианское вероучение в течение своей почти двухтысячелетней истории в различных временных и пространственных границах, как правило, функционировало и распространялось в многочисленных вариантах. Отмеченное варьирование протекало на двух уровнях: а) ученом-церковном, где варианты возникали на уровне национальных и ареальных церквей, что и порождало длительные и неопределенно-расплывчатые богословские споры; б) на уровне низших народных слоев (епархий, приходов и др.), где проповедь догмы отдельной конкретной церкви усваивалась и постигалась в соответствии с законами традиционного коллективного мышления.

Процесс усвоения нового вероучения действовал по принципу его конкретизации и упрощения. Последнее выражалось прежде всего в мифологии как идеологической основе новой религии и осуществлялось в первую очередь через вытеснение из нее многочисленных второстепенных персонажей и событий. В результате конкретизации центральное культовое начало заменялось именами одного или двух христианских святых (например, св. Саргис, св. Минас и т. д.) или же священными предметами (св. Крест, св. Копье, икона и т. д.), что, как правило, привносилось в христианскую среду церковью, а затем трансформировалось в предмет самостоятельного культа. Культ местных святых сыграл решающую роль в христианизации широких слоев населения, ибо

народ, формально обратившийся в новую веру, лишь тогда становится по-настоящему христианским, когда приписывает местным святым божественные функции, носителями которых некогда были его дохристианские боги и которые жизненно необходимы для незыблемости трудового и духовного ритма данного коллектива. Следовательно, не догадкой, а результатом рабочих наблюдений и анализа стал следующий тезис Ф. Энгельса: «И христианство... могло вытеснить у народных масс культ старых богов только посредством культа святых; так, по словам Фаллмерайера, культ Юпитера совершенно исчез на Пелопоннесе, в Майне, в Аркадии лишь около IX века...»<sup>1</sup>

Параллельно с трансформацией местных святынь в предметы самостоятельного поклонения формировалась и идеологическая основа их культа: к ним относятся мифы, предания, легенды, созданные по образу и подобию одного из эпизодов св. Писания (например, мифа о Ноевом Ковчеге), призванные утвердить сверхъестественность данного культового предмета и удостоверить связанную с ним кратофанию (букв. явление могущества) или какое-либо чудотворство. Эти легенды и мифологические повествования могли быть представлены также в жанрах видения, сна, жития, мартиролога и т. д.

Преобразовавшись в центральный предмет местных христианских культов, названные святыни представляли уже как локальные «варианты» Христа. В жизни земледельческой общины они приняли на себя фактически все те функции, которые в более образованной христианской среде приписывались Христу.

Пока «святой», как носитель ряда этих функций, сохранял свое могущество, его не заменяли другим. Последний появлялся лишь тогда, когда святилище, выполнявшее какую-либо важную необходимую культовую функцию, оказывалось «пустым». Только этим можно объяснить тот факт, что в одном селе в течение определенного времени сооружали и почитали несколько святилищ, в ряду которых, однако, самым могущественным и чудотворным считалось одно или два, обычно более поздние. В глазах верующих они все равно были наделены глубокой традиционностью и многообразием функций. Определенный же круг паства настолько переоценивал своего местного «бога», что порой, сравнивая его с Христом, находил, что последний по могуществу уступал святому<sup>2</sup>.

И действительно, народ не воспринимал и не удерживал в памяти основные положения и агиологию христианской доктрины. Паства, находящаяся вдали от епархиальных центров, зачастую даже не была знакома с евангельской историей (это явление очень метко использовал С. А. Токарев в полемике об общественной сущности религии)<sup>3</sup>. Основные эпизоды жизни Христа, конечно, были известны, однако зачастую они так прочно сливались с традиционными народными святынями, что становились неузнаваемыми (например, Вардавар-Преображение, Нахратох — перевод стада зимою на стойловое содержание и т. д.). В конечном счете медленное и продолжительное усвоение народом христианского вероучения подводило к созданию его локальных вариантов. Было бы неверно рассматривать их как явление, выходящее за рамки христианства. Они вытекают из его сущности и как таковые не могут входить в другую религиозную систему. Лишь с точки зрения официальной церкви можно охарактеризовать народный вариант христианства как язычество или идолопоклонство. Не случайно и далеко не напрасно церковь всегда рьяно боролась против переоценки и абсолютного почитания святынь, занимающих приличествующее им скромное место в общехристианской иерархии. Однако отмеченное противоречие между церковью и народным христианством не доходило до острых столкновений, ибо в этом антагонизме роль миротворца-посредника принимало местное приходское или монастырское учреждение данного региона с подчиненной ему монастырской братией.

Именно эти локальные варианты мы рассматриваем в качестве примеров народного христианства. Народное христианство — очень сложное и чрезвычай-

но интересное культурное явление, исследование которого в советской науке до недавнего времени считалось не актуальным, несмотря на то что оно находится в центре активного внимания европейской медиевистики уже с 60-х годов XX в.<sup>4</sup>

Исследование одной из главных особенностей армянского народного христианства — культа креста — показало, что, кажущееся внешне дерзким и стихийным, оно было внутренне организованным, законченным институциональным явлением.

Формирование армянского народного института культа креста было довольно продолжительным (начало VI — конец VIII в.) стихийным процессом. С VIII в. кульп креста был настолько широко представлен по всей Армении, что соседствующие с армянами мусульмане часто называли их «крестопоклонниками». Иногда так характеризовали свою веру и сами армяне (например, сказители армянского народного эпоса «Сасна церер» и т. д.). Это, однако, указывало не столько на теологическое различие между христианами-армянами и, скажем, греками, сколько на противопоставление христианина и нехристианина (крестопоклонника и идолопоклонника). Для полуобразованного с точки зрения религиозного вероучения армянина, крестопоклонниками были не только армяне, но и вообще все христианские народы. Например, в приложении к IV части рукописи № 34 (л. 333 а) Матенадарана (XVIII в.) простой писец представил список христианских народов. «Ниже приведенное — двенадцать народов-крестопоклонников: армяне, греки, латыни, грузины... голландцы, пруссы»<sup>5</sup>. И это естественно, ибо восприятие простого армянина-христианина было «взглядом изнутри» в противоположность «иноверцу» (еврею, мусульманину), в основе оценки которого лежал «взгляд извне». Между тем отношение образованного духовенства к религиозным связям и контактам было как бы «взглядом сверху». Именно поэтому духовенство точнее определяло то религиозное различие, носителями которого, не сознавая этого, были соседствующие народы, ибо необразованные в теологическом аспекте их представители выражали в отношении один к другому все тот же «взгляд изнутри». «Взгляд извне» незамедлительно выявлял себя даже в том случае, когда люди разной религиозной принадлежности жили рядом друг с другом. Данное заключение не утратило актуальности и в наши дни. Интересно, что в смешанной армяно-мусульманской среде, например на каком-либо заводе г. Шуши (Нагорный Карабах), азербайджанские рабочие своих коллег-армян независимо от имени последних называют «Хачик» (крестик), тем самым акцентируя их религиозную принадлежность (а не распространенность этого собственного имени среди армян)<sup>6</sup>. Однако действительно большая часть армянских имен и фамилий включает корень «хач». Даже сейчас в диалектах ряда армянских сел встречается выражение «идти к кресту» (вместо «идти в монастырь, часовню, церковь» и т. д.). Известный армянский этнограф С. Лисициан верно заметил, что «хач имеет двойное значение: и креста, и места богомолья, где, по народному представлению, совершаются чудеса»<sup>7</sup>. В средневековые очень широко употреблялись разнообразные типы крестов. Подтверждение сказанному можно найти в религиозно-обрядовых системах от церковных ритуалов и празднеств до повседневных обычаем.

Одним словом, существование культа креста в средневековой Армении — широко известный факт, давно отмеченный армяноведами (М. Абегян, Г. Овсепян и др.). Почему же в армянском народном христианстве именно культ креста приобрел наибольшую популярность? Выше уже говорилось, что функциональная значимость святых, ставших в местных народных вариантах христианства центральными предметами культа, должна рассматриваться как следствие проповеднической деятельности и как наущенное требование официальной церкви. Так что вполне логично было бы искать предпосылки народного культа креста именно в ее особой политике.

Например, армянская церковь всемерно способствовала популяризации

креста в свете своей богословской ориентации в полемике вокруг сущности Христа. Отрицая двойственную природу Христа, армянское духовенство противилось толкованию креста лишь как орудия пытки и мучений, безоговорочно принимая при этом распятие Бога-Христа. Вот почему в формуле тройного святославия акцентировалось: «Святой Боже, святой и могучий, святой и бессмертный, что был распят во имя нас...» и т. д. В последующие века халкидонскими церквами это каноническое «ты был распят» (*хачәцәр*), наряду с постом и другими характерными лишь для армян обрядами и обычаями (например, пост *Араджаворац*) было воспринято и истолковано как специфическая особенность армянской церковной догмы и постоянно по всякому поводу использовалось для компрометации армян, осмеяния их богословских «отклонений». В VII—VIII вв. именно в этих условиях формула «ты был распят» («распавшийся за ны») постепенно получила новый смысл и значимость, становясь как бы показателем этнокультурной принадлежности христианина. Кроме того, для окончательного утверждения и канонизации значения формулы «ты был распят» в армянской церковной догме церковнослужители старались дать письменное толкование креста, сочиняли панегирики, *шараканы* (армянские церковные песнопения); были введены в широкий оборот также переводные повествования о первом и втором изобретении креста. Все это служило единой цели — показать, что крест даже в контексте распятия был знаком древа жизни, символом воскресения, святым значением Божьего приятия. В этом смысле абсолютно точен вывод Г. Овсепяна о том, что для армянской церкви в период до X в. большую значимость, чем изображение распятия, снятия с креста и погребения Христа, имел сам знак креста как предмет культа и искусства<sup>8</sup>. Более того, по мнению Г. Овсепяна, армяне зачастую при помоши креста выражали даже саму идею распятия. Древнейший отголосок отмеченного явления можно найти в труде Вртанеса Кертола (VII в.), посвященном защите икон, где автор с удивлением и упреком порицает своих противников: «Знаку поклоняйтесь, но Царя камнями забрасываете, крест почитаете, но к распятому относитесь с враждой»<sup>9</sup>.

Духовенство разных национальностей (Вртанес Кертол, Ован Майрагомеци, Ован Одзнеци, Иоанн Дамаскин, Леон Кипрский и др.) в своих речах приводили убедительные доказательства того, что иконопочитание было традиционным и издревле принятым отцами церкви явлением.

Но необходимо особо подчеркнуть, что все указанные свидетельства этого факта были порождением «ученого» христианства. Иконопочитание в общенародном выражении возникло в византийской действительности в более позднее время. (Культ образа, чьи исторические корни непосредственно восходят к почитанию римских императоров, в том числе и христианских, сформировался в византийском народном христианстве и составляет одну из его специфических особенностей.) Наряду с последовательным, официальным принятием иконы иконопочитание приобретает противников не только в среде иноверцев, но и христиан, определяющих и воспринимающих отмеченный факт как дань идолопоклонству-язычеству. Накал борьбы приобрел особую остроту и силу в VIII в. В то же время народ Византии все больше проникался убежденной верой в своих местных святых, о чудесных деяниях которых постоянно сочинялись новые мифы<sup>10</sup>. До этого же серьезный успех был на стороне иконоборцев, представители которых были носителями только организованного, «ученого» христианства и принадлежали к военным, придворным, духовным слоям городского общества. Эти антагонистические течения — иконопоклонство и иконоборство — проникли в Армению в результате армяно-византийских церковных контактов.

Культ образов, который проник в Армению «ученым», греческим путем, видимо, мог получить общенародное признание, если бы армяне в своем локальном варианте в качестве центрального предмета христианского культа приняли кульп икон. Однако, за немногими исключениями, этого не произошло.

ло. Низшие народные слои необходимости в том не чувствовали, ибо в конкретном народно-христианском культе место и функцию «локального божества» уже в основном занял крест. Отсюда следует, что иконы были привнесены в Армению позднее креста. И действительно, время взаимоотрицающих научно-богословских споров об иконе (VII—VIII вв.) совпало в Армении со знаменательным фактом — возникновением и упрочением народного культа креста, который отодвинул иконопочитание на второй план. Это интересное явление убедительно свидетельствует о том, что в Армении христианское вероучение было усвоено народом раньше, чем в Византии, что и объясняет самостоятельный путь развития народного христианства в обеих странах.

Тем не менее если бы в VI—VIII вв. церковь проповедовала иконопочитание в народе так же рьяно, как культ креста, то наряду с последним в армянском народном христианстве несомненно сформировалось бы иконопочитание.

Поэтому нет противоречия в том, что некоторые средневековые ученые рассматривают иконопочитание как присущую халкидонитам особенность, полагая, однако, что их характеризует иконоборчество. Такое расхождение, видимо, можно объяснить очень сдержаным отношением официальной армянской церкви к иконам. Она в основном ограничивалась лишь запрещением иконоборства, но обходила молчанием проповедь образов и поощрение их культа, не мешая при этом местным епархиальным церквам по своей инициативе проповедовать культ иконы. В конечном счете общей особенностью армянских икон стало отсутствие тематического и жанрового многообразия<sup>11</sup>.

Обобщение приведенных выше данных позволяет выделить два важных этапа в истории культа креста: 1. VI—VIII вв. — время официальной церковной проповеди креста; 2. VIII—IX и последующие века — период, когда народный культ креста распространился настолько, что церковь была вынуждена придать ему официальный характер и тем самым смягчить крайние выражения крестопоклонства. Следовательно, с IX в. армянская церковь продолжала противодействовать не только крестоборству еретиков, но и вспышкам народного крестопочитания. Это означало, что она была не в силах ликвидировать сформировавшийся в народе предметный культ креста, а могла, как мы увидим, лишь взять под контроль и канонизировать его с помощью особых мер. Таким образом, сформировавшийся в VI—VIII вв. в армянском народном христианстве культ креста предстал здесь как историко-функциональный вариант средневекового иконопочитания.

В VI—VII вв. крест прочно занял место в ряду других национальных святынь (Григорий Пророк, дева Рипсиме, икона Богоматери и др.), которые, получив в народной христианской среде независимость и самостоятельность культа, начинали восприниматься как местные «варианты» Христа и как такие выдвигались в центр всей системы христианизованных представлений данной общины.

Община в процессе своей трудовой и цикличной празднично-обрядовой деятельности постоянно вступала в тесный контакт со святым как своим местным божеством. Последний покровительствовал, охранял и упорядочивал жизнь общины в определенных пространственных границах и в безграничном времени. Считалось, что покровительство местного «заместителя» Христа ослабевает по мере удаления его от святого места (особенно на чужбине). По убеждению верующих, приемлемость и эффективность жертвоприношений прочно связана с данным святынищем, которое в их сознании совпадало с центром мира. Именно поэтому верующий в качестве талисмана (взамен дохристианского амулета) зачастую увозил с собой на чужбину частицу мошой святого. Идеологическое обоснование культа местных божеств составляли созданные вокруг них мифологические истории, которые широко варьировали в сфере ограниченной культурной деятельности данного коллектива.

В средневековой Армении были широко известны многочисленные апокри-

фические повествования, в которых доминировали предания о древе жизни, генетически восходящие к местному коллективному творчеству и принадлежащие по типу к образцам монастырского фольклора<sup>12</sup>. Повести о крестах в додашем до нас состоянии можно разделить на две группы: а) варианты, научно обработанные и отредактированные по принципу и канонам авторского произведения, что фактически придает им характер локального историографического жанра; б) дословные или незначительно искаженные записи устных вариантов, оставшиеся фактически в границах своего прежнего жанра — предания. К первой группе можно отнести «Историю Ацунского креста», «Историю св. Ншана (Знамения), что на горе Вараг», «Повесть о св. Знамении Гетаргел», «Историю креста Нунэ» и др. Во вторую входят предания о кресте Карос, кресте Бохе, св. Знамении Аркана, Кнекаче, Хачеванке и прочие традиционные повествования о крестах.

И те и другие варианты призваны засвидетельствовать причину обожествления креста в конкретной местности, рассказать историю его появления в основе именно данного святилища, подтвердить подлинность священномействия и кратофании, благодаря чему этот крест стал предметом поклонения.

Если история приобретения конкретного креста доказывала его генетическую связь с Крестом Господним как его частицы, то его могущество казалось настолько очевидным, что ни в каком доказательстве и подтверждении не нуждалось. В данном случае кратофания не обязательна; она может быть (например, Каинский вариант предания об Ацунском кресте) или не быть (например, повесть Ласточкина креста). Если же крест к Древу Господнему не восходил, а просто был найден или самостоятельно изготовлен и т. д., то верующие, чтобы удостовериться в его силе, обязательно должны были стать свидетелями какого-либо его чудотворства (например, «Повесть о кресте из Апарана»).

В основе культа креста лежит единый миф, который можно восстановить со ссылкой на приведенные выше повести и предания. Согласно этому мифу, крест — священный герой (изготавливаемый из дерева, растения, отрубается от Древа Господня и т. д.), который совершает ряд чудес и не прекращает священномействия, пока не достигнет своей каменной обители. Место, где заключен крест, становится святилищем, жертвенником, «лечебницей», посредством которых можно общаться с крестом и чувствовать его присутствие. Несомненно, что община, как носитель этой своеобразной мифологемы креста, непосредственно связывала место центрального предмета культа с определенной каменной средой (гора, скала, отдельно стоящий камень и т. д.).

Известно, что в богатом камнями месте выбирали такой камень, который отличался от других внешним видом, цветом, положением, изолированностью или тем, что стоял у истока ключа или же хранил на себе следы какой-либо древней культуры. Наконец, он мог напоминать о каком-либо необычном происшествии, например, об ударе молнии, или быть обломком метеорита и т. д. Некоторые из почитаемых камней могли иметь сакральное содержание еще в дохристианской традиции. Но главное заключается в том, что в христианстве они были по-новому освящены и воспринимались как святая святых, жилище, обитель креста.

В результате такого восприятия постепенно появляется и высеченное на камне изображение креста. В данном случае мы имеем дело хоть и с наиболее примитивной, но уже с той новой жанровой особенностью соединения камня и креста, которая составляет общую основу хачкаров (камней-крестов) и которая позволяет дифференцировать их от остальных памятников с крестом. После появления в камне креста, когда стела в определенной степени обрабатывается и совершенствуется (особо выбирается место, положение), полностью завершается необходимое для культа креста оформление его первоначального святилища.

Представление о камне как об обители креста не только помогало общине

найти самую сакральную в данном жизненном пространстве точку, но и требовало воздвигнуть «обитель» в виде стелы, содержащей в себе священный крест, с которым навечно должна быть связана обрядовая часть культа креста (паломничество, жертвоприношение и т. д.).

В дополнение к сказанному необходимо отметить, что в армянских христианских мифологических преданиях, а также историях, повествующих об основании святыни, крест выступает как демоноборец (или как главное оружие Григория Просветителя, или другого святого в борьбе с бесами), благодаря которому сатана или идолы погибают, а на месте прежнего капища возникает христианское святынище. Именно способность вступить в борьбу с демоном, тождественная главной военной функции креста-драконоборца, отразилась в наименовании ряда местных св. Знамений (крестов) и хачкаров. Например, св. Знамение Змееборца (букв. Змеепротеснителя), св. Знамение войны, св. Знамение меча и т. д. Согласно одному из армянских народных преданий о долине хачкаров в Норадзеле, некогда хачкары облачили в воинскую одежду, ввергнув тем самым турецкое войско в панику и заставив его признать свое поражение<sup>13</sup>.

Подобное соединение камня и креста, а следовательно, и особая структура хачкара-святыни для средневековой христианской общины должны были семантически оставаться необъяснимыми, если бы они рассматривались вне составляющей основу культа креста мифа о нем. Иными словами, заложенная в камне информация вытекает не из текста (т. е. хачкара), а извне (что свойственно вообще древним культурным традициям)<sup>14</sup>.• Действительно, без мифа о кресте хачкар может вызвать только общие христологические размышления, в то время как община, где распространен культ креста, воспринимает хачкар как жилище креста, обитатель местного божества, о чудесных деяниях которого рассказывают те священные истории, носителем и хранителем которых является данный коллектив.

Мы уже имели повод говорить как о народном, так и об официальном церковном восприятии креста. По официальному церковному учению, крест — это орудие спасения (а не только мучения), древо жизни, на котором был распят и воскрес Бог, в результате чего крест еще более сакрализовался и, став посредником между Богом и людьми, занял высокое место в иерархии известных святых и святынь.

Согласно народному пониманию, крест — независимый и самостоятельный предмет христианского культа, центральный предмет народного христианства. Принимая функции «божества», он предстает в качестве местного «варианта» Христа, находящего свое идентичное обоснование в мифе о кресте, а ритуальное обоснование — в первых народных святынях — примитивных хачках.

Естественно, что основанный на втором восприятии народный куль креста должен был оформиться и принять официальный характер согласно первому восприятию и за это время не только претерпеть коренные изменения, но и оставить своеобразный след в национальной армянской церкви. Например, последняя в своих официальных святыцах и четы-минаях уделяла кресту больше места, чем другие церкви, т. д.

Значит, канонизация какого-нибудь локального креста не ограничивается лишь изменением его народного восприятия и подведением под него официальной ученой основы. Были канонизированы и мифы, составляющие идеологическую основу культа креста, и связанные с ними святыни, а также функции данного святого.

Как свидетельствуют многочисленные письменные средневековые источники и этнографические материалы XIX—XX вв., целительные свойства креста могут быть соотнесены и с другими святыми местами. Детальное рассмотрение функций креста выявляет чрезвычайно важную закономерность: в противоположность априорному предположению об универсальном могуществе какого-либо местного креста или святого, выясняется, что каждое конкретное святыни

лице (или «частный» семейный святой) «специализируется» на излечении определенных болезней или на исполнении конкретных желаний. Известно, что в средневековые составляли не только списки св. Знамений, но и их целебных свойств, из которых можно уяснить чудотворную силу отдельного хачара. Ряд дошедших до нас хачаров и по сей день известен своей узкой «специализацией». Например: «Крест-град», «Дожденосиное св. Знамение», «Противо-кашлевый крест» и т. д. В этом и состоит суть канонизации местных «полифункциональных святых», для «специализации» которых церковь берет на себя очень тонкую и сложную миссию: превращать их в общерегиональные (а не узколокальные!) «магические средства».

Канонизация народных святынищ креста предполагает в первую очередь его помазание и освящение, что в случае необходимости сопровождалось обновлением или обработкой простого хачара. Начало освящения хачаров определить трудно, во всяком случае, этот процесс уже развернулся в конце IX в. при составлении католикосом Маштоцем Требника, ибо от последней четверти IX в. до нас дошел ряд официальных хачарных стел, культовые функции которых обязательно предполагали и освящение памятника. Помазание примитивных народных хачаров надо отнести ко второй половине VIII в. С тех пор церковь направляла священнослужителей в новоявленные святынища Креста, так как благодаря богатым подношениям и жертвоприношениям многочисленных паломников они становились источниками больших доходов.

Итак, получение официального статуса делало необходимым вместо полуобработанных каменных стел воздвижение детально и полностью обработанных хачаров, ранние датированные образцы которых восходят к последней четверти IX в. В последующие века с увеличением численности населения данной местности или вследствие роста славы святынища на месте прежнего памятника воздвигали церковь, часовню или учреждали монастырь. Об этом сохранилось весьма характерное свидетельство в одном из Ванских вариантов армянского народного эпоса «Саснаа црер» (к сожалению, имена сказителя и собирателя неизвестны):

«Тогда Сандух сказала своему отцу: — Мы земной наш дом построили, не построить ли еще небесный дом?

Тогда повелели собрать весь сасунский народ и, по указанию... старца, на месте... хачара построили часовню; за один день начали и кончили. На следующий же день освятили и отслужили обедню, а часовню назвали Высокой Марутской Богоматерью»<sup>15</sup>. Здесь важно то обстоятельство, что, как видно из цитаты, сказитель был немного сведущ в церковных делах и определенно осознавал «порядок» строительства храма, тем более что в предыдущем отрывке повествования он обосновал способ и причину появления хачара в этой чудотворной местности<sup>16</sup>.

А в результате канонизации или, иначе говоря, ученого редактирования мифов о кресте последние лишались своих ярко выраженных фантастических элементов и обогащались реальными фактами и персонажами либо выдуманными событиями и свидетельствами письменных источников, в результате чего «историзировались» и превращались в маленькие повествования о приобретении данной реликвии или построенной над ней церкви, т. е. по сути в образцы монастырского фольклора.

Ученко-догматическое отношение к легендарной сверхъестественной силе удостоившихся народного поклонения крестов весьма ярко выразилось в посвященных им похвальных словах, авторы которых смягчают или просто обходят молчание необычные чудесные деяния креста (например, Григор Нарекаци и др.).

Основание любого священного сооружения, как правило, тесно связано с выбором места постройки, либо заранее сакрализованного, либо сакрализуемого в процессе этого выбора. О том же говорится в преданиях о закладках святынищ. Не случайно ранние христианские храмы IV—V вв. в Арме-

нии строили на месте языческих капищ. Известно также, что в период расцвета армянской архитектуры в VI—VII вв. христианские храмы сооружали в основном на месте небольших церквей, часовен за счет увеличения размеров и обогащения последних (например, Рипсиме, Звартноц и т. д.). Массовый рост количества святых мест и бурное строительство новых храмов началось в IX—X вв. и продолжалось несколько столетий. Местоположение таких сооружений с наибольшей вероятностью совпадает с популярными в народном христианстве святыми местами, откуда порой заимствовались также имена святынь (например, Св. Крест и т. д.)<sup>17</sup>. Новые священные постройки также воспринимались как сакральные центры данной местности, возле которых размещалось кладбище. Народные кресты-святыни (хачкар, дерево, пещера и т. д.), пользуясь огромной популярностью, особенно часто становились основой крупных храмов. От VIII в. до нас дошло мало простых народных хачкаров именно потому, что на их месте в дальнейшем либо ставились художественные, либо они просто забрасывались и забывались, либо там строились священные здания. С точки зрения данной проблемы важны первичные народные хачкарные святыни, где устраивали дошедшие до наших дней классические хачкары. Так как последние были местом паломничества и долгое время сохраняли для данной местности свою сакральность, то вокруг них обычно возникали кладбища.

Нам кажется, что именно таким путем сформировалась традиция надгробных хачкаров XII в., где каждая надгробная стела изготавливалась по образцу и сходству с культовым хачкаром данного святыни совершиенно также, как мавзолеи (мавзолеи) копировали могилу Господа. Для большей убедительности приведенного сравнения добавим, что окруженные надгробиями культовые хачкары подчас отождествлялись с могилой какого-нибудь мученика или святого и тем самым имитировали прототип могильной плиты. Впоследствии, в процессе углубления тождественности этого культового хачкара с могилой мученика, над хачкаром могла быть построена часовня-мавзолеи.

Итак, политика канонизации и придания «учености» народному культу креста в истории развития хачкаров знаменует новую fazу, проявляющуюся в поздних культовых применениях хачкаров и в результате обретения ими трех новых функций (памятной, декоративной, надгробной).

Смешение культовой и памятной функций, идущих соответственно от народного и ученого-официального восприятия хачкара, равно как и примирение двух его противопоставленных толкований, оставили свой след в языке надписей хачкаров IX—X и последующих веков. Из сопоставления этих надписей выясняется, что в истории официального функционирования хачкаров имело место логическое (не хронологическое, которое нуждается в уточнении) развитие в следующей последовательности: крест-«бог» (идол) → крест-ходатай → крест-памятка. В последнем случае, примеры которого можно увидеть даже на современных кладбищах, крест полностью лишается сверхъестественного могущества и функционирует в качестве одной лишь надгробной стелы, которая призвана служить своим целям одним фактом своего существования. Интересно, что указанный путь видоизменений функции креста во всех звеньях в точности выражает общую историческую тенденцию постепенной «атеизации» армянского народа в VIII—XIII вв. неосознанными усилиями церковного института. Т. е. народная вера более духовное явление, чем официальную-церковная.

Рассмотрение вопросов, поднятых в настоящей статье, позволяет сделать краткое методологическое обобщение.

Ведущей тенденцией в истории развития народного культа креста была его канонизация и «культуризация». Эта тенденция проявилась в разных направлениях: придание официальности народным святыням, связанным с поклонением хачкарам и возникновением новых функций; разработка иконографии хачкаров.

К ним можно также причислить уточнение народного восприятия креста, «редактирование» мифов о кресте, ограничение «чудодейственных» сил и функций местных крестов и святынь и т. д.

В свою очередь и программа «ученого» редактирования народного культа креста осуществлялась в широких рамках общей политики армянской церкви по отношению к народному христианству, включающей также и его «очищение» от пантеистических и языческих представлений, контроль за различными святынями, мощами и вообще сдерживание, канонизацию народно-христианской стихии.

Указанная церковная политика, присущая всем христианским странам в средневековье, порождала длительный «диалог» между двумя субкультурами (народной и официальной), оставивший глубокий след в самых различных сферах средневековой культурной деятельности (экономической, политической, теологической, художественной и т. д.). Последствия этого диалога предстают перед нами в виде своеобразного культурного наследия, из которого изучена и оценена лишь ее письменная часть, да и то как «хранилище» средневековой народной культуры, по той естественной причине, что она (народная культура) имела очень мало «чистых» средневековых свидетельств вне устной традиции.

Поэтому культурный результат «диалога» (особенно литературное наследие) исследователи обычно склонны называть средневековой народной культурой<sup>18</sup>, хотя последняя по сути является культурой синтетической.

Что касается конкретно армянской средневековой культуры, то от нее до нас дошли не только произведения элитарно-официальной, полуученой и полународной, но и чисто народной культуры, одним из материальных примеров которой является архаичный хачкар — святыни креста.

#### Примечания

<sup>1</sup> Энгельс Ф. К истории первоначального христианства // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 490.

<sup>2</sup> Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 332—334.

<sup>3</sup> Токарев С. А. О религии как социальном явлении (мысли этнографа) // Сов. этнография (далее — СЭ). 1979. № 3. С. 87—105.

<sup>4</sup> С проблемами и библиографией исследований народного христианства можно ознакомиться в указанной выше книге А. Я. Гуревича.

<sup>5</sup> Генеральный каталог армянских рукописей. Т. 1. / Сост. Еганин О., Зейтунян А., Антабян П. Ереван, 1984. С. 106 (на арм. яз.).

<sup>6</sup> Из личных полевых материалов автора, 1982 г. (примечательно, что информатор просил неглашать его имени).

<sup>7</sup> Лиссиан С. «Святыни» у перевалов // СЭ. 1936. № 3. С. 202.

<sup>8</sup> Овсепян Г. «Всеспаситель» Абу Тар и одноименные памятники в армянском искусстве. Иерусалим, 1937. С. 44. (на арм. яз.).

<sup>9</sup> Вратанес Кертол. Об иконоборцах // Тер-Нерсесян С. Армянское искусство в средневековье. Ереван, 1975. С. 9. (на арм. яз.).

<sup>10</sup> Как точно заметила С. Тер-Нерсесян, в церковных соборах иногда опирались на эти «чудеса», чтобы оправдать и защитить иконопочитание; ср., например *Migne. P. G. XXVIII. 621* А. Д. или же *Mansi. Collectio. XIII. 193. A—C*. См. *Тер-Нерсесян С. Указ. раб. С. 27—28*.

<sup>11</sup> Имеются в виду жанры по классификации Г. Вагнера. См. *Вагнер Г. К. Проблема жанров в древнерусском искусстве*. М., 1974.

<sup>12</sup> Об этом см.: *Саакян А. С. Повесть об Ацинском кресте и ее типологии* // Историко-филологический журнал (далее — ИФЖ). 1981. № 4 (на арм. яз.); *его же. Устные варианты Ацинской повести* // ИФЖ. 1982. № 3 (на арм. яз.).

<sup>13</sup> Гананян А. Т. Армянские предания. Ереван, 1969. № 716 (на арм. яз.).

<sup>14</sup> Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973. С. 18.

<sup>15</sup> Сасна цер. Т. II. Ч. II. Ереван, 1951. С. 395 (на арм. яз.).

<sup>16</sup> Там же. С. 393.

<sup>17</sup> Однако мы не можем сказать того же о городах со множеством церквей (например, об Ани), потому что о них, к сожалению, ничего не рассказывают записанные легенды. Тем не менее в городах хотя бы главный храм должен был иметь освященное легендой место.

<sup>18</sup> См.: Гуревич А. Я. Указ. раб.; *его же. Этнология и история в современной французской медиевистике* // СЭ. 1984. № 5. С. 45.

# Этнография в музеях

© 1991 г.

И. И. Шангина

## ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МУЗЕИ МОСКВЫ И ЛЕНИНГРАДА НА РУБЕЖЕ 20-х—30-х годов XX в.

Настоящая статья посвящена событиям, происходившим в конце 20-х — начале 30-х годов XX в. в этнографических музеях Москвы и Ленинграда: Центральном музее народоведения (ЦМН), организованном в Москве в 1924 г. на базе Императорского Московского и Румянцевского музея, ведущего свою историю с конца XVIII в.<sup>1</sup>, Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР (МАЭ), преемника Кунсткамеры Петра I, и Этнографического отдела Русского музея, созданного в январе 1902 г.<sup>2</sup> В 1920-е годы эти музеи были крупнейшими в стране и располагали огромным коллекционным фондом памятников традиционной культуры народов СССР и зарубежных стран, лучшими в стране кадрами специалистов, этнографов и антропологов, получившими прекрасное образование в Петербургском и Московском университетах. Программа деятельности музеев, составленная в начале XX в., откорректированная в первые послереволюционные годы, отвечала всем требованиям мировой науки и музееведения того времени. На протяжении многих десятилетий своей истории этнографические музеи Москвы и Ленинграда оставались хранителями демократических традиций русской этнографической науки и музейного дела<sup>3</sup>.

Конец 1920-х — начало 1930-х годов был для этнографических музеев Ленинграда и Москвы, так же как и для других музеев страны, временем принципиального пересмотра всей их деятельности. Это было вызвано не столько внутренним развитием этнографической науки или музейного дела, сколько внешними обстоятельствами — новой общественно-политической ситуацией, сложившейся в стране. Конец 20-х годов, как известно, — эпоха провозглашения курса на ускоренное строительство социализма, усиления личной власти и утверждения командно-административной системы. В эти годы важным условием победы социализма в стране наряду с индустриализацией и колLECTIVIZацией считали перестройку общественного сознания, принятие всем обществом идеологии марксизма-ленинизма. Марксистские идеи должны были внедряться в сознание людей с помощью средств массовой информации, кино, театров, музеев. Последним идеологические работники придавали особенно большое значение<sup>4</sup>. Некоторые известные деятели Наркомпроса РСФСР, такие, как И. К. Луппол, Н. К. Крупская, Р. М. Фрумкина и др., считали, что музеи должны стать едва ли не главным центром пропаганды марксизма<sup>5</sup>. 20 августа 1928 г. было опубликовано постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О музейном строительстве РСФСР», в котором в директивной форме утверждалась необходимость превращения музеев в центры пропаганды<sup>6</sup>. В циркуляре Наркомпроса РСФСР, опубликованном в апреле 1929 г.<sup>7</sup>, говорилось, что музеи должны рассматриваться «как орудия социалистического воспитания народа», обязаны пропитывать классовым содержанием всякую деталь своей

текущей строительной работы, борясь с попытками сводить ее к простому культурничеству без достаточно четкого проведения... классовой линии»<sup>8</sup>.

Сотрудники этнографических музеев не торопились с проведением этой программы партии и государства в жизнь. Постановка вопроса была для них принципиально новой. Требование превращения музеев в пропагандистские центры вступало в противоречие с их деятельностью, традиционно направленной на углубление научных исследований и популяризацию научных знаний<sup>9</sup>. Кроме того, многие этнографы, прежде всего среднего поколения, составлявшие большинство в этнографических музеях, с такой их политизацией не были согласны. Первыми подняли вопрос о необходимости пересмотра деятельности этнографов и этнографических музеев в духе времени молодые ученые Ленинграда. Сотрудники МАЭ, Этнографического отдела Русского музея, Государственной Академии истории материальной культуры (ГАИМК) Н. И. Гаген-Торн, С. В. Иванов, Н. Г. Шпринцын, И. Старынкевич, И. Н. Винников, Н. Ф. Прыткова направили 9 октября 1928 г. в президиум Российской ассоциации научных исследований общественных наук (РАНИОН) резко критическое письмо<sup>10</sup>, в котором утверждали, что ситуация, сложившаяся в этнографии и этнографических музеях, не позволяет этнографам активно включиться в работу по строительству социализма. Изучение народов, писали они, «ведется вне общего плана, вне единого метода, с разными точками зрения на задачи этнографии у разных специалистов». По мнению авторов, письма, ученые лишиены возможности вырабатывать коллективное мнение и ставить общие задачи в связи с тем, что в стране нет научного этнографического центра и отсутствуют связи между отдельными этнографическими учреждениями. Этнографические же музеи, считали авторы письма, совершенно оторваны от жизни и требуют обновления.

Письмо молодых этнографов Ленинграда, довольно категоричное по тону, повторяло применительно к этнографии ту оценку состояния науки и музеев, которая была дана им на XV съезде ВКП(б) и активно утверждалась через печать<sup>11</sup>. Этнографы старшего и среднего поколения, вероятно, не разделяя полностью точку зрения своих младших коллег на состояние дел в этнографии<sup>12</sup>, согласились с необходимостью обсуждения назревших проблем на совещании.

Совещание этнографов Москвы и Ленинграда состоялось в апреле 1929 г. в Ленинграде в конференц-зале ГАИМК<sup>13</sup>. На нем присутствовало 86 этнографов и 60 представителей других гуманитарных дисциплин. Задачи совещания были сформулированы М. Н. Лядовым, ответственным работником ЦК ВКП(б). Участникам этого представительного съезда предлагалось обсудить пути развития этнографической науки и этнографических учреждений на новом этапе существования Советского государства и определить свое место в социалистическом строительстве. Собравшимся были предложены две модели развития музеев, воплощение которых в жизнь могло бы, по их мнению, превратить музеи в активных участников новой жизни. Одна модель была разработана хранителем Этнографического отдела Русского музея Б. Г. Крыжановским<sup>14</sup>, другая — директором Центрального музея народоведения Б. М. Соколовым<sup>15</sup>.

Модель музея, изложенная в докладе Б. Г. Крыжановского, была разработана на основе представлений о предметной области этнографии, назначении музеев и их общественных функциях, имевших широкое распространение среди ученых, продолжавших развивать традиции дореволюционной русской этнографии и музейного дела. Б. Г. Крыжановский четко определил основные социальные функции музеев: «...этнографический музей собирает и хранит памятники этнически выраженных культур для их изучения и использования с просветительской целью». Три основные задачи музея: исследовательская, хранительская и просветительская, с его точки зрения, «совершенно неразрывны и друг без друга невозможны»<sup>16</sup>. Однако приоритет, по его мнению, следовало отдать исследовательской работе, так как без нее невозможны ни правильное комплек-

тование коллекций и их обработка, ни просветительская работа, которая строится на базе экспозиций и выставок, являющихся результатом исследований ученых музея. Такая точка зрения была шагом вперед по сравнению с представлениями о назначении музеев, характерными для начала XX в. и первых послереволюционных лет, когда господствовала идея о двух типах музеев: научных, своеобразных лабораториях для исследований в области этнографии, и публичных, занимающихся лишь просветительской деятельностью<sup>17</sup>.

Б. Г. Крыжановский много внимания уделил содержательной стороне комплектования музейных собраний. По его мнению, «этнографический музей изучает главным образом культуру тех социальных слоев, в которых она отчетливо этнически выражена. Быт остальных групп населения изучается и собирается лишь постольку, поскольку он сохранил этнические черты»<sup>18</sup>. Исходя из такого понимания предмета исследования, Б. Г. Крыжановский полагал, что музей должен собирать лишь «памятники этнически выраженных культур». Считая вслед за П. Ф. Преображенским, что «этнография — это часть истории культуры, тот отрезок истории культуры, который соответствует культурам этнически выраженным»<sup>19</sup>, Б. Г. Крыжановский довольно широко раздвигал хронологические рамки сбора коллекций — от «времен доисторических» до современности, точнее, до того момента, когда «культура теряет свой этнический характер и приобретает характер интернациональный»<sup>20</sup>. Эти положения были близки к высказываниям таких русских ученых, как Н. М. Могилянский, С. М. Широкого-ров, П. Ф. Преображенский, Б. А. Куфтин и др.<sup>21</sup>

Концепция развития этнографического музея, предложенная Б. М. Соколовым, была несколько иной. Б. М. Соколов исходил из главного, по его мнению, принципа деятельности музеев — их полезности строящему социализм государству: «...сейчас настал момент острого осознания этнографическими музеями своего бытия, обусловленного общим бытием советского государства и его социалистических принципов»<sup>22</sup>. Б. М. Соколов полагал, что этнографические музеи могут включиться в «поступательное движение страны к социализму» лишь в том случае, если постараются стать «могучей школой воспитания и образования широких масс трудящихся». Именно поэтому, решая вопрос о соотношении трех основных функций музея: исследовательской, хранительской и просветительской, он выдвигал на первый план функцию просветительскую. Однако, как и Б. Г. Крыжановский, Б. М. Соколов считал, что просветительская работа должна базироваться на исследовательской: «...исключение или изъятие или даже ограничение научной работы в музеях, конечно, самым болезненным образом отразится на всей просветительской работе»<sup>23</sup>.

В вопросе о содержательной стороне комплектования коллекций и тематике экспозиций точки зрения Б. М. Соколова и Б. Г. Крыжановского принципиально расходятся. Б. М. Соколов исходил из представлений об этнографии как науке, изучающей все стороны культуры и быта того или иного народа, а не только их этнические особенности. Соответственно, этнографические музеи, считал он, должны комплектовать и демонстрировать на выставках не только «памятники этнически выраженных культур», но все предметы, характеризующие культурно-бытовой комплекс, сложившийся на том или ином этапе развития общества. По мнению Б. М. Соколова, отбор в музейные собрания лишь памятников этнической культуры, или, как он их называет, «реликтовых материалов», исказит представления о подлинном быте народа. Более широкий подход к отбору памятников позволит представить культуру и быт народа полнее, а главное, позволит выявить все достоинства «социалистического культурно-бытового комплекса, начало которому закладывается сейчас советским строительством»<sup>24</sup>. Точка зрения Б. М. Соколова на предмет этнографических исследований и высказанное им мнение о необходимости изучения современного состояния культуры были распространены среди этнографов достаточно широко. Однако мысль о возможности комплектования собраний этнографических

музеев предметами, характеризующими урбанизированные формы культуры, высказывалась впервые и большинством этнографов не была одобрена. Оба доклада были доброжелательно приняты участниками совещания и почти без изменения легли в основу принятой ими резолюции<sup>25</sup>. В ней указывалось, что этнографические музеи, «будучи учреждениями научно-исследовательского порядка... в то же время в равной степени должны быть учреждениями политico-просветительными»<sup>26</sup>. Признавая необходимость реорганизации музеев, участники апрельского совещания этнографов фактически не поддержали идею партийного и государственного руководства о превращении музеев в учреждения сугубо пропагандистского плана.

Следует также отметить, что в ходе дискуссии много внимания уделялось современному состоянию дел в музеях: тяжелому финансовому положению, плохой издательской базе, неудовлетворительному хранению коллекционного собрания<sup>27</sup>. При определении причин тяжелого материального положения музеев участники совещания пошли по пути, проторенному официальной пропагандой тех лет. Виновниками были объявлены «старые специалисты», якобы идеологические противники нового строя. Особенно отчетливо эта мысль прозвучала в выступлении В. Б. Аптекаря, объяснявшего «ненормальное положение», по его словам, сложившееся в музеях, «чуждым идеологическим влиянием». «Первый шаг для того, чтобы действительно в эту самую атмосферу внести новый элемент советской жизни, — сказал он, — состоит в том, чтобы эти люди с чуждыми методами были устранены. Нужно по-настоящему расчищать дорогу для молодых советских музейцев и тогда, возможно, эти старые сундуки, над которыми нагибаются два старичка, и другие красоты отечественного музея, наверно, отойдут в область предания»<sup>28</sup>. Д. А. Золотарев и Б. Г. Крыжановский, «старые специалисты» Этнографического отдела Русского музея высказали иную точку зрения на причины «печального состояния музеев». Они объясняли его не «кознями врагов пролетариата», а общей обстановкой, сложившейся в стране, «той совокупностью условий, в которых живут научно-исследовательские учреждения, в том числе и музейные учреждения»<sup>29</sup>. Б. Г. Крыжановский объяснил, что споры, возникающие в музеях между сотрудниками, это не конфликт поколений, а дискуссии между учеными, придерживающимися разных взглядов на науку и музейное дело<sup>30</sup>. Такое выступление в апреле 1929 г., когда по всей стране в связи с постановлением июньского пленума ЦК ВКП(б) 1928 г. «Шахтинское дело и практические задачи в деле борьбы с недостатками хозяйственного строительства», шли разоблачения «старых спецов», требовало немалого мужества. Однако объяснения Д. А. Золотарева и Б. Г. Крыжановского, вероятно, не были приняты большинством участников совещания. В его резолюции указывалось на необходимость пополнения музеев «идеологически выдержаными работниками».

В начале 1930-х годов требования к научным исследованиям и музеям заметно ужесточились. Государство уже не предлагало, как в 1927—1928 гг., изменить формы работы музеев, а требовало превратить в возможно более короткие сроки их в мощное идеологическое орудие, своего рода инструмент для перестройки мировоззрения людей. В 1931—1934 гг. вышел целый ряд постановлений ЦК ВКП(б), ЦИК СССР, Президиума ВЦИК, Коллегии Наркомпроса РСФСР<sup>31</sup> по вопросам музейного дела, которые должны были рассматриваться музейными работниками как руководство к действию. Официальная точка зрения на задачи музеев разъяснялась также на Первом Всероссийском музейном съезде, состоявшемся в декабре 1930 г., и на Первой музейной конференции на Ученом комитете ВЦИК, проходившей в декабре 1932 г.<sup>32</sup> В приветственном письме съезду наркома просвещения А. С. Бубнова, в выступлениях его заместителя М. С. Эпштейна и заведующего отделом науки Наркомпроса И. К. Лупполя отчетливо звучала мысль о том, что музей должен стать «действующим музеем пропаганды на фронте социализма», «участником классовой борьбы»<sup>33</sup>. Н. М. Маторин, будущий директор Инсти-

тута этнографии, приветствуя музейный съезд, подчеркнул: «музей должен стать гигантским конденсатором, гигантским орудием для перестройки мировоззрения на началах диалектического материализма»<sup>34</sup>. Эти идеи были зафиксированы в качестве основополагающих в резолюциях Первого музейного съезда и конференции при Ученом комитете ВЦИК: «Общественно-исторические музеи должны наглядно показать диалектический процесс классовой борьбы и явиться пропагандистским орудием в борьбе за социалистическую реконструкцию»<sup>35</sup>.

Перед наукой официальные органы поставили задачу перехода на марксистскую методологию и приближения исследований к практике социалистического строительства. В связи с этим произошли принципиальные изменения в понимании предметной области этнографии, ее методологии и общественных функций. Все разнообразие точек зрения на предмет и задачи этнографии, характерное для 20-х годов, было сведено к одной «марксистской», которая считалась единственно правильной. Она была изложена в докладе Н. М. Маторина, директора Института по изучению национальностей (ИПИН), «Возможна ли марксистская этнография (этнология)?» на Всероссийском археолого-этнографическом совещании в мае 1932 г. и закреплена в его резолюциях<sup>36</sup>. Из самостоятельной науки этнография превращалась во вспомогательную историческую дисциплину источниковедческого плана. Она отныне должна была «добывать, изучать и обрабатывать с помощью специфической методики и техники» материалы для решения проблем исторической науки, призванной, по мнению ученых-марксистов, исследовать «объективный процесс смены общественно-экономических формаций»<sup>37</sup>.

Новые требования к музеям и новое понимание предметной области этнографии более остро, чем в 1928—1929 гг., подразумевали реорганизацию этнографических музеев, которая проходила в 1932—1934 гг. под эгидой Наркомпроса РСФСР. В ее основе лежала новая концепция развития музеев, разработанная НИИ музееведения, созданным в январе 1932 г. в рамках ГАИМК<sup>38</sup>. Концепция развития этнографических музеев, принятая на совещании 1929 г., не могла быть использована, так как базировалась на традиционных взглядах на предмет этнографии и назначение музеев. Подобную концепцию, относящуюся к трем этнографическим музеям, создавали три бригады, куда этнографы включены не были. Так, например, программу деятельности Этнографического отдела Русского музея разрабатывала бригада из десяти человек во главе с сотрудником Музея связи. В нее входили сотрудники Института музееведения, Музея революции и просветительных отделов Эрмитажа и Русского музея. Созданный ими проект концепции, или, как принято было говорить в те годы, «целевых установок», в Этнографическом отделе не обсуждался, а был сразу вынесен на общее собрание Института музееведения<sup>39</sup>. Это вызвало возмущение этнографов, и в дальнейшем их стали привлекать к разработке программ деятельности МАЭ и ЦМН<sup>40</sup>. Однако участие этнографов не могло оказать какого-либо существенного влияния на содержание программ работы этнографических музеев, так как оно было уже предопределено решениями Первого Всероссийского музейного съезда<sup>41</sup> и директивными правительственные и партийными документами.

Согласно главному положению, легшему в основу программ деятельности этнографических музеев, последние превращались из музеев этнографии в музеи национальной политики. Отныне основной их целью должен был стать «показ результатов национальной политики диктатуры пролетариата, показ уничтожения неравенства национальностей, индустриализации отсталых районов и расцвета национальных культур»<sup>42</sup>. В соответствии с этой формулой Этнографический отдел Русского музея в марте 1932 г. был объявлен «сектором национальной политики и национальной культуры», главной задачей которого предполагался «показ процесса формирования наций, показ нацполитики и нацкультуры в период советской власти и в эпоху, непосредственно предш-

ствующую революции»<sup>43</sup>. Центральный музей народоведения намечалось превратить в «музей республик», музей «показа достижений ленинско-сталинской национальной политики, расцвета культуры»<sup>44</sup>. Музею антропологии и этнографии надлежало быть «наглядным учебником исторического материализма и истории развития общества на основе показа докапиталистических социально-экономических формаций в их конкретных вариантах, ... показать колониальную политику империалистических государств»<sup>45</sup>.

Наряду с программами деятельности музеев в 1931—1932 гг. пересматривалось и соотношение основных функций музеев: исследовательской, хранительской и просветительской. Особенно остро стоял вопрос о месте и роли научных исследований в жизни музеев. Подавляющее большинство этнографов разделяло точку зрения, выраженную Б. М. Соколовым и Б. Г. Крыжановским на совещании 1929 г., согласно которой исследовательская работа наряду с просветительской считалась главной в деятельности музеев. Каждый музейный этнограф был обязан, по их мнению, оформлять свои исследования в виде статей, монографий, каталогов, а также экспозиций, посредством которых велась основная просветительская работа с населением. В то же время существовала точка зрения, что научно-исследовательская работа в музеях должна быть сужена и сведена к созданию конкретных экспозиций и выставок. Одновременно с этим высказывалась мысль о том, что музеям следует вообще отказаться от научно-исследовательской работы<sup>46</sup>. Эта точка зрения на первых порах была в какой-то степени полуофициальной, пропагандировали ее и стремились провести в жизнь люди, пришедшие в музеи недавно и, как правило, не обладавшие достаточной подготовкой для научной деятельности. Официально признанной она стала после выхода в свет постановления Президиума ВЦИК «О состоянии и задачах музеиного строительства РСФСР» от 1 января 1934 г. и постановления Президиума Цекпроса «по докладу т. Кона о работе и кадрах музеев НКП РСФСР» от 16 января 1934 г., в которых указывалось, что исследовательская работа музеев должна быть «подчинена задачам экспозиционной деятельности и задачам всей политico-просветительной работы в целом»<sup>47</sup>. Что же касается хранительской функции музеев, то вопрос о ней после апрельского совещания 1929 г. не поднимался, так как казался не слишком важным на фоне тех глобальных задач, которые ставило перед музеями государство.

Новые программы деятельности музеев, доведенные до сведения их сотрудников как директива вышестоящих органов, созданные без учета мнения большинства музейных этнографов, принятые без обсуждения в коллективах, мало согласовывались с общей направленностью исследовательской деятельности музеев, комплектования их собраний, профессиональной ориентации специалистов. Музеи с давними традициями фактически должны были начать работу заново, без учета всего предшествующего богатого опыта. Все это не было случайным. Лозунг, провозглашенный на Первом Всероссийском музейном съезде заместителем наркома просвещения М. С. Эпштейном: «по старым традициям, по примиренчеству к ним надо открыть огонь»<sup>48</sup>, — активно проводился в жизнь через печать и выражал официальную политику. Следует также отметить, что сама идея полной перестройки этнографических музеев, превращения их в кратчайшие сроки в музеи историко-политические была утопичной. Это понимали многие этнографы и музейные деятели. Однако они не могли выступить с протестом, так как любые выступления с иных позиций, чем официальные, обычно рассматривались как сопротивление реорганизации музеев, как выпад классовых врагов. Эти обвинения достаточно отчетливо прозвучали уже на совещании этнографов 1929 г. в выступлении В. Б. Аптекаря<sup>49</sup>, а в дальнейшем также на Первом Всероссийском музейном съезде, где М. С. Эпштейн во вступительной речи призывал «срывать маску» с тех музейных работников, которые пользуются ею «для затушевывания своих классовых целей и классовой правды»<sup>50</sup>. Пример «срывания масок» был подан

уже на самом съезде: в классово враждебной деятельности был публично обвинен Б. Ф. Адлер, профессор Казанского университета, некоторое время работавший в этнографическом отделе Русского музея и в МАЭ, «посмевший» опубликовать в немецком журнале критическую статью о состоянии дел в этнографических музеях СССР<sup>51</sup>. Однако несогласие большинства ученых с политической, проводимой государством в области этнографии и музейного дела, время от времени выплескивалось на поверхность. Одним из ярких примеров тому было так называемое «дело С. И. Руденко», профессора, возглавлявшего с 1921 по 1929 г. Этнографический отдел Русского музея, крупнейшего ученого 20-х годов, антрополога и этнографа<sup>52</sup>. По мнению официальных представителей Наркомпроса РСФСР, С. И. Руденко — «ученый, позиции которого совершенно неприемлемы для нашей современной марксистской науки, ученый, который является одним из знамен реакции»<sup>53</sup>. В 1931 г. после ареста С. И. Руденко сотрудникам Этнографического отдела было предложено провести «разоблачение его научной и организационной деятельности» — «руденковщины», по терминологии тех лет. Однако «разоблачение» С. И. Руденко многими этнографами рассматривалось как отказ от собственных научных позиций, поскольку С. И. Руденко в известной степени был выразителем взглядов большинства из них по основным проблемам этнографической науки и музейного дела. На заседании отдела ученые сделали все возможное в те годы, чтобы отстоять свое достоинство и свои взгляды. Многие из них отказались выступать с критикой «буржуазной сущности» деятельности своего бывшего заведующего, некоторые пытались его защитить. Молодые этнографы, не сумев отказаться от выступлений, разочаровали присутствовавших представителей вышестоящих органов «слишком мягкими разоблачениями». Однако, конечно, нашлись люди, которые выступили достаточно резко и несправедливо.

Сопротивление этнографов, являвшееся скорее слабой попыткой самозащиты, чем настоящим сопротивлением, вскоре было сломлено. В 1930—1933 гг. во всех этнографических музеях прошли увольнения, а вслед за этим и аресты научных сотрудников. Так, например, только в Этнографическом отделе Русского музея в 1931 г. было уволено 14 специалистов из 23, составлявших его штат<sup>54</sup>. Необходимость увольнения объяснялась якобы неспособностью этнографов старой школы в силу их «идеологической враждебности» проводить необходимую пролетариату кардинальную реорганизацию музеев. В течение двух лет старые кадры этнографов были заменены новыми, «методологически грамотными, марксистски подкованными». Большинство этих сотрудников, к сожалению, были далеки от этнографии, не обладали достаточной квалификацией; опытом работы в музеях, часто даже не имели высшего образования. Характерной особенностью такого рода специалистов, по словам редактора журнала «Сообщения ГАИМК», было «пренебрежение к конкретному материалу, совершенно недостаточное владение им, недостаточное знание фактов, исторических документов... и всякого рода иных документов, являющихся необходимым источником исторического исследования... не редкость встретить такое положение, когда будучи более или менее подкован по общим вопросам марксистско-ленинской теории, работник плохо знает даже основные факты истории данного общества»<sup>55</sup>. Выпускники этнографических факультетов составляли среди них лишь небольшой процент.

Изменение профиля этнографических музеев, выдвижение на первый план пропагандистских функций, почти полная замена опытных специалистов в основном плохо подготовленной молодежью отрицательно сказались на всех сторонах деятельности музеев. Экспозиционная работа, объявленная «самой ударной работой на музейном фронте», поскольку именно через экспозиции предполагалось вести основную пропагандистскую деятельность в 1931—1934 гг., развивалась очень неудачно. Созданные в эти годы в Этнографическом отделе Русского музея экспозиции «Украинское село до и после Откября» (1931 г.), «Белорусы и БССР» (1932 г.) были закрыты как «искажающие советскую

действительность». Разрабатывавшийся на протяжении нескольких лет план экспозиции «Современная колхозная деревня» так и не был воплощен в жизнь<sup>56</sup>. Экспозиция «Ленинградская область и Карелия», строившаяся на протяжении почти шести лет, была открыта только в 1937 г., а через месяц закрыта как «антисоветская»<sup>57</sup>. Экспозиция МАЭ, создававшаяся в 1931—1932 гг., была объявлена «немарксистской»<sup>58</sup>. Экспозиции 1930—1934 гг. Центрального музея народоведения, по заключению Ленинского райкома ВКП(б) Москвы, «не отвечали задачам, поставленным партией и правительству»<sup>59</sup>. Неудачи в экспозиционной работе объяснялись прежде всего тем, что в этнографических музеях не было ни хорошей базы вещевых, документальных, изобразительных памятников для показа колониальной политики, тяжелых условий труда и быта народов России и колониальных стран, ни сотрудников, обладавших нужной квалификацией. Трудноосуществимой была также поставленная перед экспозиционерами задача отразить на выставках и экспозициях музеев «культуру, национальную по форме, социалистическую по содержанию».

Подчинение всей работы музеев экспозиционным задачам привело в значительной мере к ослаблению научных исследований в области этнографии. Особенно это коснулось Этнографического отдела Русского музея и Центрального музея народоведения, где вся научная деятельность была сведена к разработке тематико-экспозиционных планов или организации экспедиций. Один из сотрудников Этнографического отдела акад. А. А. Миллер, анализируя план работы на 1932 г., писал: «...научно-исследовательская работа сведена к экспедициям; вообще — к оформлению источника. Не предусмотрена и не отражена в желательной форме научно-исследовательская работа последующая или совсем не связанная с сориентацией предметов»<sup>60</sup>. Несколько лучше положение было в МАЭ, где исследовательская работа полностью не прекращалась. Вероятно, это объясняется тем, что МАЭ вошел в состав созданного в 1933 г. Института антропологии, археологии и этнографии Академии наук.

Особенно большие изменения произошли в комплектовании фондов. Оно перестало рассматриваться как работа по формированию базы вещевых источников для науки и превратилось в целенаправленный сбор экспонатов для экспозиций. Это привело к резкому сужению его тематики: в музей отбирали только те вещи, которые требовались для того или иного раздела экспозиции. В связи с тем что экспозиции должны были показать недостатки старых общественно-экономических формаций и достижения советской власти, отбор экспонатов стал очень тенденциозным, направленным преимущественно на отбор предметов, характеризующих современность, понимаемую как сиюминутная действительность. При этом в понятие «современность» включалось лишь то новое, что вошло в жизнь народов вместе с Советской властью и что считалось ее достижением. Традиционная культура, еще функционировавшая у многих народов страны как целостная система, не рассматривалась как органическая часть современной этнографам действительности. Она квалифицировалась в основном как пережиток прошлого, а ее наличие у того или иного народа — как признак его культурной отсталости. Такая отправная точка комплектования привела к тому, что в музейное собрание стали поступать вещи и документы, отражавшие не этническую культуру, а экономическую, политическую, социальную сферы жизни общества. Новая направленность деятельности этнографических музеев, ставившая во главу угла пропагандистскую работу, сказалась самым непосредственным образом на работе по хранению, регистрации, реставрации экспонатов. Эта работа окончательно перестала считаться важной стороной деятельности музеев, на нее отпускался минимум денежных средств и в конце концов она пришла в полный упадок.

Ситуацию, сложившуюся в середине 30-х годов в Этнографическом отделе Русского музея, ярко описал его новый директор П. И. Воробьев в докладной записке наркому просвещения А. С. Бубнову от 25 ноября 1934 г.: «...ближайшее ознакомление с общим состоянием музея произвело на меня исключительно

тягостное впечатление, в силу безнадежного положения, в котором музей очутился: 1 — полный развал экспозиционной работы... 2 — отсутствие научно-исследовательской работы... 3 — ликвидация экспедиционной и собирательской деятельности... 4 — прекращение издательского дела... 5 — свертывание деятельности подсобных учреждений, даже реставрации... 6 — падение посещаемости музея»<sup>61</sup>. Примерно такая же картина сложилась к 1936—1937 гг. и в МАЭ<sup>62</sup>. Судьба ЦМН была еще печальнее. В 1934 г. решением СНК СССР главное здание музея, где находились основные экспозиции и фондохранилище, было передано вновь организованному научно-исследовательскому институту Академии наук. Оставшееся в распоряжении музея одно здание было слишком мало, чтобы вместить все коллекции, собранные за столетнюю историю музея. В 1939 г. его директор в докладной записке в СНК писал: «...все богатейшие фонды, за исключением выставленных в экспозиционных залах, свернуты в ящики и скученно размещены в помещениях, не приспособленных для хранения, а также в ветхих и опасных в пожарном отношении надворных зданиях и даже под наружными навесами, что приводит к прямой порче и даже гибели ценнейших экспонатов»<sup>63</sup>. В мае 1943 г. единственное здание музея было передано Институту химической физики Академии наук, а все принадлежащие музею вещи и коллекции перевезены в пустовавшую школу с разбитыми окнами и полуобвалившимися стенами. Директор музея Н. Г. Черепанов, рассказывая в 1946 г. о переезде музея в школьное здание, отмечал: «...экспозиция музея варварски разрушена, орнаментированная роспись в залах музея почти вся погибла, почти вся специальная мебель (стенды, витрины, шкафы, стеклянные колпаки и прочее) расхищена и сломана, обстановочные сцены, большое количество макетов, сотни манекенов, керамические изделия, фарфор, стекло превращены в лом»<sup>64</sup>. В 1948 г. музей был закрыт, а его коллекции переданы в ГМЭ и МАЭ, а также в ряд других музеев страны<sup>65</sup>.

Таким образом, стремление государства и партийных органов во что бы то ни стало превратить этнографические музеи в пропагандистские центры, в орудие идеологического воздействия, сочетавшееся с неуважительным отношением к ним и их нуждам, привело музеи в первой половине 30-х годов не к возрождению на новой основе, а к упадку. Во второй половине 30-х годов представления о предметной области этнографии и профиле музеев были пересмотрены: этнография вновь стала самостоятельной наукой, а музеи из музеев национальной политики превратились опять в этнографические. Однако это не внесло принципиальных изменений в их жизнь, так как в новых программах их деятельности осталось неизменным выработанное на рубеже 1920-х — 1930-х годов положение о том, что музеи — это прежде всего центры пропаганды социалистического образа жизни, идей марксизма-ленинизма. На протяжении почти 40 лет вся работа этнографических музеев строилась исходя из этого постулата. Пропагандистским целям были подчинены исследовательская деятельность, сведенная фактически к составлению тематико-экспозиционных планов, работа по комплектованию фондов, строившаяся исходя из нужд экспозиций, а также экспедиционная. Все это сказывалось на деятельности музеев, принося значительный урон как этнографической науке, так и делу просвещения народа, воспитания его в духе уважения к своим традициям и традициям других народов.

### Примечания

<sup>1</sup> ЦМН в 1935 г. был переименован в Музей народов СССР.

<sup>2</sup> В 1934 г. был преобразован в Государственный музей этнографии, с 1948 г. — в Государственный музей этнографии народов СССР.

<sup>3</sup> Станюкович Т. В. Этнографическая наука и музеи. По материалам этнографических музеев Академии наук. Л., 1978; Крюкова Т. А., Студенецкая Е. Н. Государственный музей этнографии народов СССР за пятьдесят лет Советской власти // Очерки истории музеяного дела в СССР. М., 1971. С. 28—56.

- <sup>4</sup> Тр. Первого Всероссийского музеиного съезда. Протоколы пленарных заседаний 1—5 декабря 1930 г. Т. 1. М., 1931. С. 22, 135.
- <sup>5</sup> Там же. С. 25—37, 135, 142—149.
- <sup>6</sup> Еженедельник Наркомпроса РСФСР. 1929. № 35. С. 929.
- <sup>7</sup> О новых формах и методах просветительной работы. Обращение коллегии Наркомпроса РСФСР. Циркуляр Отдела народного образования // Еженедельник Наркомпроса РСФСР. 1929. № 31. С. 3—7.
- <sup>8</sup> Там же. С. 5.
- <sup>9</sup> Станюкович Т. В. Указ. раб. С. 116—194.
- <sup>10</sup> Архив Ленинградского отделения Института археологии АН СССР (далее — АЛОИА). Ф. 2. Оп. 1. Д. 85, 1928/1929. Л. 1—1 об.
- <sup>11</sup> Обращение ЦК ВКП(б) ко всем членам партии, ко всем рабочим о развертывании самокритики. 3 июня 1928 г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов. VIII изд. Т. IV. М., 1970. С. 95; XV съезд ВКП(б), декабрь 1927 г. Стенографический отчет. Т. II. М., 1962. С. 1135—1142, 1441—1453 и др.
- <sup>12</sup> Золотарев Д. А. Обзор исследовательских работ ленинградских учреждений по антропологии, палеоэтнологии, этнографии за последние десять лет // Человек. 1928. № 2—4; его же. Десятилетие Комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран Академии наук СССР (КИПС) // Человек. 1928. № 1. С. 72—77.
- <sup>13</sup> Я. К. (Кошкин) и Н. М. (Маторин). Совещание этнографов Ленинграда и Москвы (5.IV — 11.IV.1929). Хроника // Этнография. 1929. № 2. С. 110—114. Стенограмма совещания хранится в архиве Ленинградской части Института этнографии АН СССР (АЛЧИЭ). ФК-1. Оп. 3. Д. 7.
- <sup>14</sup> Крыжановский Б. Г. О задачах этнографического музея // Этнография. 1929. № 2. С. 135—137.
- <sup>15</sup> Соколов Б. М. Построение и деятельность советских этнографических музеев. Тез. докл. // Этнография. 1929. № 2. С. 131—135.
- <sup>16</sup> АЛЧИЭ. ФК-1. Оп. 3. Д. 7. С. 363.
- <sup>17</sup> Шмидт Ф. И. Исторические, этнографические, художественные музеи. Очерк истории и теории музеиного дела. Харьков, 1919. С. 39, 43.
- <sup>18</sup> Крыжановский Б. Г. Указ. раб. С. 135.
- <sup>19</sup> АЛЧИЭ. ФК-1. Оп. 3. Д. 7. С. 363.
- <sup>20</sup> Крыжановский Б. Г. Указ. раб. С. 135.
- <sup>21</sup> Могиллянский Н. М. Этнография и ее задачи // Ежегодник Русского антропологического общества. 1908. Вып. III. С. 102—105; Широкогоров С. М. Этнос: исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923; Куфтин Б. А. Задачи и методы полевой этнологии. Тез. докл. Б. А. Куфтина // Этнография. 1929. № 2. С. 125—129.
- <sup>22</sup> Соколов Б. М. Указ. раб. С. 131.
- <sup>23</sup> АЛЧИЭ. ФК-1. Оп. 3. Д. 7. Л. 435.
- <sup>24</sup> Соколов Б. М. Указ. раб. С. 133.
- <sup>25</sup> Резолюция по докладам Б. М. Соколова и Б. Г. Крыжановского // Этнография. 1929. № 2. С. 138—140.
- <sup>26</sup> Там же. С. 138.
- <sup>27</sup> АЛЧИЭ. ФК-1. Оп. 3. Д. 7. Л. 377—441.
- <sup>28</sup> Там же. Л. 411.
- <sup>29</sup> Там же. Л. 429.
- <sup>30</sup> Там же. Л. 444.
- <sup>31</sup> Сборник постановлений по музеиному строительству РСФСР, 1931—1934 гг. М., 1934. С. 10—24.
- <sup>32</sup> Ученому комитету ВЦИК подчинялись музеи системы Академии наук. Материалы конференции хранятся в Архиве Академии наук СССР (далее — ААН СССР). 1932. Ф. 142. Оп. 1. Д. 48—50.
- <sup>33</sup> Тр. Первого Всероссийского музеиного съезда. Т. 1. С. 19, 133, 137.
- <sup>34</sup> Там же. С. 22.
- <sup>35</sup> ААН СССР. 1932. Ф. 142. Оп. 1. Д. 50. Л. 6.
- <sup>36</sup> АЛОИА. 1932. Ф. 2. Оп. 1. Д. 71; Итоги Всероссийского археологического-этнографического совещания // Сов. этнография (далее — СЭ). 1932. № 3. С. 3—14; Всероссийское археологическое-этнографическое совещание // Сообщения ГАИМК. 1932. № 7—8. С. 1—5.
- <sup>37</sup> Резолюции Всероссийского археологического-этнографического совещания (по докладам С. Н. Быковского и Н. М. Маторина об археологии и этнографии) 7—11 мая 1932 г. // СЭ. 1932. № 3. С. 14.
- <sup>38</sup> Миронец Г. Институт музееведения // Сообщения ГАИМК. 1932. № 3—4. С. 75.
- <sup>39</sup> АЛОИА. 1932. Ф. 2. Оп. 1. Д. 52. Л. 7—13.
- <sup>40</sup> Там же. Л. 14—15.
- <sup>41</sup> Милонов Ю. Целевые установки музеев различного типа. Тез. докл. // Первый Всероссийский музеиный съезд. Тез. докл. М., 1930. С. 4—5.
- <sup>42</sup> Там же. С. 4.
- <sup>43</sup> Миронец Г. Институт музееведения // Сообщения ГАИМК. 1932. № 7—8. С. 72.
- <sup>44</sup> Иванов А. И. Центральный музей народоведения за 5 лет // Сов. музей. 1933. № 2. С. 68—69.

- <sup>45</sup> АЛОИА. 1932. Ф. 2. Оп. 1. Д. 52. Л. 14.
- <sup>46</sup> ААН СССР. 1932. Ф. 142. Оп. 1. Д. 48. Л. 83—84.
- <sup>47</sup> Сборник постановлений по музейному строительству РСФСР. С. 19, 23.
- <sup>48</sup> Речь М. С. Эпштейна на открытии Первого Всероссийского музейного съезда // Тр. Первого Всероссийского музейного съезда. Т. 1. С. 12.
- <sup>49</sup> Аптекарь В. Б. Марксизм и этнология. Тез. докл.// Этнография. 1929. № 2. С. 115—116;
- его же.* Выступление в прениях по докладу Б. М. Соколова и Б. Г. Крыжановского // АЛЧИЭ. ФК-1. Оп. 3. Д. 7. Л. 411.
- <sup>50</sup> Тр. Первого Всероссийского музейного съезда. Т. 1. С. 9.
- <sup>51</sup> Там же.
- <sup>52</sup> Архив Гос. музея этнографии народов СССР (далее — АГМЭ). Ф. 2. Оп. 1. Д. 361—363.
- <sup>53</sup> АЛЧИЭ. ФК-1. Оп. 3. Д. 7. Л. 411.
- <sup>54</sup> В Русском музее // Сообщения ГАИМК. 1932. № 3—4. С. 77.
- <sup>55</sup> О новых и старых кадрах // Сообщения ГАИМК. 1932. № 5—6. С. 5.
- <sup>56</sup> АГМЭ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 365. Л. 1.
- <sup>57</sup> Там же. Д. 416. Л. 1.
- <sup>58</sup> Станюкович Т. В. Указ. раб. С. 202.
- <sup>59</sup> АГМЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 42. Л. 9 об.
- <sup>60</sup> Там же. Ф. 2. Оп. 1. Д. 408. Л. 1.
- <sup>61</sup> Там же. Д. 643. Л. 9.
- <sup>62</sup> ААН СССР. 1937. Ф. 142. Оп. 1. Д. 8. Л. 11.
- <sup>63</sup> АГМЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 42. Л. 13.
- <sup>64</sup> Там же. Д. 53. Л. 27 об.
- <sup>65</sup> Там же. Д. 83. Л. 1, 2.

© 1991 г.

**И. С. Вдовин****В. Г. БОГОРАЗ-ТАН — УЧЕНЫЙ, ПИСАТЕЛЬ,  
ОБЩЕСТВЕННЫЙ ДЕЯТЕЛЬ**  
(К 125-летию со дня рождения)

О Владимире Германовиче Богоразе (1865—1936 гг.), исследователе языков, фольклора, материальной и духовной культуры народов Северо-Востока Сибири, преимущественно чукчей, написано значительное число обстоятельных статей и исследований. В них с достаточной полнотой раскрыта и оценена научно-историческая значимость его трудов для русской и советской этнографии, для мировой гуманитарной науки. Работы В. Г. Богораза-Тана имеют первостепенное значение для истории культуры северо-восточных палеоазиатов, для определения их места в современной систематике народов мира. Его исследования содержат огромный материал по языку народов Северо-Востока Сибири, их фольклору, вообще по всему комплексу явлений культуры, общественным отношениям, религиозным представлениям, шаманизму, связям и взаимоотношениям с соседями по состоянию на конец XIX — начало XX в. Все современные ученые, занимающиеся историей и культурой чукчей, коряков, азиатских эскимосов, начинают свои книги и статьи с упоминания трудов В. Г. Богораза, опираются на сведения, собранные, систематизированные и обработанные им.<sup>1</sup> Свои усилия и поиски В. Г. Богораз направлял прежде всего на накопление фактических материалов, характеризующих наиболее существенные черты трудовой и социальной жизни аборигенов. Все это делалось с глубоким проникновением в мельчайшие подробности и детали предметов их материальной культуры и духовных традиций. Таким образом достигалась убедительность обобщений, что порождало у читателей полное доверие к его данным. В его трудах по этнографии чукчей поражает глубина и всесторонность видения всего комплекса культуры, всей системы жизнедеятельности народа, связи материального и духовного, что прослеживается через понимание и толкование ими окружающих явлений в природе и обществе. Успех автора был обеспечен доскональным знанием языка, умением понимать, какое содержание вкладывали чукчи в свои представления об окружающем их мире. В этом одно из главных, наиболее существенных достоинств этнографических трудов В. Г. Богораза. Они служили и будут служить одновременно первоисточником и образцом этнографического исследования, отличающегося исчерпывающей полнотой, конкретностью изложения, исторической определенностью и достоверностью.

Начало научно-исследовательской деятельности В. Г. Богораза в 90-х годах прошлого века было достаточно случайным.

В 1889 г. после почти трехлетнего заключения в Петропавловской крепости он был сослан на 10 лет в Среднеколымск за активное участие в деятельности партии «Народная воля». Помимо повседневных бытовых забот, определявшихся условиями жизни ссыльного, В. Г. Богораз, любознательный и деятельный, вскоре начал изучать язык и культуру русского старожильческого населения, а также юкагиров, эвенов и чукчей. Здесь он занялся и предметом, который



Рис. 1. В. Г. Тан-Богораз

ближе всего прымкал к кругу его политических взглядов и убеждений революционера-народника. «Социальное задание эпохи для последних землевольцев и народовольцев, — писал он, — попавших в далекую ссылку на крайнем северо-востоке, состояло в изучении народностей, разбросанных там, первобытных, полуистребленных и почти совершенно неизвестных»<sup>2</sup>. С этого времени началась его научная деятельность.

Уже в 1890 г. Богораз приступил к записи народных песен, былин, сказок, загадок русского населения берегов Колымы. Эти занятия стали для него не только лингвистической, но и этнографической школой, немало способствовавшей затем его последующим успехам. Начатые в 1896 г. публикации полевых записей получили весьма положительную оценку ученых-филологов<sup>3</sup>. Наряду с чисто филологическими трудами В. Г. Богораз занимался и этнографией приколымского населения, что нужно было ему для работы над составлением «Словаря областного колымского русского наречия», который был по своему характеру толковым словарем и одновременно словарем этнографических терминов. Например: «Градка — грядка собачьей или оленьей нарты, оплетенная поверх задка, для того чтобы было удобнее сидеть. Нарта с градкой для того, чтобы возить седока. Нарта без градки для клади». Или: «Голицы (гойицы) — голые деревянные лыжи. На Колыме лыжами называются только те, которые обтянуты оленим или конским камусом».

Такие и подобные объяснения — свидетельство наблюдательности, этнографического внимания к явлениям и предметам культуры. По словарным статьям можно проследить линии влияния культур местного населения (юкагиров, чукчей, эвенов и якутов) на русских в материальном производстве, быту и других сторонах жизни. Так, *гинджил* — нижний край шатровой полы (с юкагирского), *гатка* — тесло (с чукотского), *алачики* (*айачики*) — женская домашняя обувь особого покроя в виде мягких замшевых ноговиц, пришитых к узеньким чиркам из черной кожи (с ламутского), *бадаран* — топъ, моховая трясина, болото широкое и открытое (с якутского) и т. д. и т. п.

В 1894 г. на средства И. М. Сибирякова Восточно-Сибирским отделом Русского географического общества была снаряжена Якутская экспедиция. «Цель ее — изучение быта северных инородцев для выяснения причин вымирания некоторых из них, а также уяснения влияния русских»<sup>4</sup>. В. Г. Богораза пригласили участвовать в этой экспедиции в качестве этнографа. На протяжении почти трех лет (1895—1897 гг.) он всесторонне исследовал язык, общест-



Рис. 2. В. Г. Тан-Богораз в экспедиции

венный строй, экономику, быт и культуру чукчей и эвёнов, кочевавших по правым притокам Колымы<sup>5</sup>. Здесь же он стал участником первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. Сама перепись, ставившая задачи установить численность населения, племенной и родовой состав, распространение родных языков, национальную и религиозную принадлежность, сословный состав и другие данные, явилась хорошим полем для всестороннего ознакомления с культурой народа, социально-экономическими основами его жизни и быта. Как уже говорилось, В. Г. Богораз не имел специальной этнографической подготовки. Поэтому можно считать вполне справедливым его замечание, что в области этнографии он был автодидактом. К этому следует добавить — весьма серьезным, осторожным и требовательным к своим заключениям. Он тщательно контролировал наблюдения и выводы с помощью чукчей благодаря знанию их языка. В ряде длительных поездок его сопровождал чукча Айнанват, оказавший ему «большие услуги для ознакомления с языком и разъяснения различных малопонятных явлений чукотской жизни»<sup>6</sup>. Несмотря на очевидные успехи В. Г. Богораза в изучении языка и этнографии чукчей, он считал свои исследования первых десяти месяцев недостаточно глубокими. «Конечно,— отмечал он,— исследования, произведенные в такой сравнительно короткий срок и на таком обширном и во всех отношениях неразработанном поприще, не могут иметь притязания на полноту ни в одной из затронутых мною отраслей жизни»<sup>7</sup>. Этот период в исследовании чукчей в Колымском крае Богораз рассматривал как предварительную подготовку к «дальнейшему более тщательному исследованию». Так писал он не из ложной скромности: он хорошо видел и понимал сложность раскрывающегося перед ним особого мира производственной деятельности, внутриобщинных отношений, идей и представлений, существовавших тогда у чукчей.

С тех пор как В. Г. Богораз и практически и теоретически освоил чукотский язык, он смог более глубоко проникнуть в особенности мировоззрения чукчей, их религиозные представления, шаманизм, восприятие ими мира окружающих явлений природы и общества. Знание языка, с одной стороны, облегчало его задачи как исследователя, с другой — усложняло их, так как перед ним раскрывался все шире многообразный мир неизведанных, необычных и своеобразных представлений, понятий, видения окружающего. Особое внимание Богораз уделил материальной культуре оленеводов, поразившей его приемами и техникой изготовления орудий труда, способами сопряжения их отдельных элементов, средств передвижения, устройством жилища. Во всем этом он видел

глубокое наследие неолитического времени. Кажущаяся примитивность, простота устройства, ограниченность набора предметов, которыми обходились чукчи, на самом деле — пример добротного приспособления к природно-географическим условиям Севера: они предельно рациональны и практичны и свидетельствуют о большой изобретательности их создателей и умении использовать природные явления. Так, олень — основной источник жизнеобеспечения чукчей — давал пищу, материал для одежды, обуви, жилища, жир для освещения и отопления, рога — материал для деталей нарт, упряжи, для изготовления ряда бытовых предметов, орудий.

Уже в этот период Владимир Германович пришел к непоколебимому убеждению, что никакое основательное изучение культуры того или иного народа невозможно без знания его языка<sup>8</sup>. Позднее это положение он развернул более подробно: «Язык является не только орудием для общения с туземцами без посредства переводчиков, часто небрежных и невежественных, он составляет лучшее средство для познания самой народности — средство безошибочное и точное»<sup>9</sup>. В этом его убеждения вполне совпадали со взглядами и опытом этнографических исследований Л. Я. Штернберга на Сахалине в конце XIX в.<sup>10</sup> К такому же заключению пришел и В. И. Иохельсон, участвовавший с В. Г. Богоразом в Сибиряковской экспедиции в Колымском крае<sup>11</sup>. Это убеждение, как известно, явилось одним из основных положений ленинградской школы этнографии, которую в 20-х годах нашего столетия возглавляли Л. Я. Штернберг и В. Г. Богораз. На ленинградской конференции этнографов 1929 г. по докладу Богораза «Стационарный метод этнографии» была принята резолюция: «Непременным условием успешной этнографической полевой работы является основательное знание языка изучаемой народности. Лишь знание языка дает возможность полевому этнографу изучить культурные явления в их жизненной конкретности и целостности... Собственное знание языка без ущерба не может быть заменено переводчиком»<sup>12</sup>. К сожалению, теперь уже почти забыто это весьма полезное и крайне нужное направление в подготовке этнографов.

По ходатайству Академии наук В. Г. Богоразу было разрешено возвратиться из ссылки досрочно. По пути в Петербург в октябре 1898 г. на заседании Распорядительного комитета Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества Богораз прочитал доклад «Краткий отчет об исследовании чукоч Колымского края»<sup>13</sup>. Отчет убедил слушателей в том, что автор его открыл для науки такие сферы культуры и быта чукчей, которые до этого никем не освещались. Помимо описания маршрутов в отчете содержатся сведения о расселении оленных чукчей, характеристика основных особенностей фонетики и грамматики чукотского языка; сведения о составе собранных им материалов по фольклору чукчей, первые характеристики его жанров. В отчете довольно подробно описаны обряды и верования, семейно-родовые отношения, дана характеристика общественной организации чукчей, правовых норм и др. В Петербурге В. Г. Богораз стал научным сотрудником Музея антропологии и этнографии (МАЭ), подготовил к печати и опубликовал «Очерк материального быта оленных чукчей», составленный на основании коллекций Н. Л. Гондатти». Уже в 1902 г. в журнале «Этнографическое обозрение» появился отзыв проф. А. Н. Максимова, писавшего, что книга В. Г. Богораза «представляет весьма крупный вклад в русскую этнографическую литературу... она впервые дает нам систематическое и строго научное представление о чукчах, о которых в литературе раньше имелись довольно случайные разрозненные сведения... Личное знакомство автора с описываемым народом играло несравненно большую роль, чем изучение собранных другими коллекций, и без него было бы положительно невозможно такое обстоятельное и отчетливое описание, какое мы имеем в настоящей книге... Правильнее было бы сказать, что книга составлена преимущественно на основании личных наблюдений, а коллекции этнографического музея послужили для нее лишь материалом для иллюстраций»<sup>14</sup>.

Подготовка к печати этой работы проводилась в весьма напряженной обстановке, так как Министерство внутренних дел не разрешило В. Г. Богоразу проживать в Петербурге.

По инициативе акад. В. В. Радлова Историко-филологическое отделение Академии наук возбудило ходатайство о разрешении В. Г. Богоразу временно проживать в Петербурге, пока он не закончит занятия по разбору этнографических коллекций и изданию собранных им материалов. Министр внутренних дел Д. С. Сипягин разрешил проживание в Петербурге только в течение четырех месяцев (с 1 января по 1 мая 1899 г.). За это время В. Г. Богоразом был подготовлен ряд работ по языку, фольклору и этнографии<sup>15</sup>, прошедших предварительную апробацию комиссией в составе академиков В. В. Радлова, В. И. Васильева, К. Г. Залемана, А. А. Куника и В. Р. Розена<sup>16</sup>.

Таким образом, уже к началу 1899 г. В. Г. Богораз зарекомендовал себя как хороший знаток языка и этнографии чукчей. Поэтому, когда организатор Северо-Тихоокеанской экспедиции Джезупа антрополог и лингвист Ф. Боас обратился в Петербургскую Академию наук к акад. В. В. Радлову с просьбой рекомендовать ему русских ученых, которые могли бы заняться изучением народностей Северо-Востока Сибири, то В. В. Радлов одним из первых назвал имя В. Г. Богораза как вполне подготовленного исследователя. Эта совместная американо-русская экспедиция ставила цель выяснить отношения и связи между коренным населением Тихоокеанского побережья Северо-Западной Америки и Северо-Востока Сибири. В. Г. Богораз был назначен руководителем Анадырского отряда Северо-Тихоокеанской экспедиции. Его непосредственной задачей было этнографическое, лингвистическое и антропологическое изучение чукчей, сибирских эскимосов, отчасти коряков и ительменов. И в этой экспедиции В. Г. Богораз значительную часть времени уделил изучению языков и их диалектов, что давало ему возможность выявить этнокультурные признаки изучаемых народностей. За год он проделал большую и весьма плодотворную работу, протекавшую в необычной для научной деятельности обстановке. В течение года Владимир Германович находился почти все время в пути, стоячески перенося всевозможные лишения и неудобства трудного путешествия, при почти полном отсутствии условий для ведения записей. К тому же местные власти чинили ему всяческие помехи. Дело в том, что министр внутренних дел, шеф жандармов Д. С. Сипягин одновременно подписал два документа: один — «открытый лист», в котором на местные власти возлагалась обязанность оказать В. Г. Богоразу содействие, другой — секретный циркуляр, адресованный тем же властям, в котором они уведомлялись, что «ввиду прежней противоправительственной деятельности Богораза и Иохельсона оказание им какого-либо содействия по возложенным на них ученым трудам представляется совершенно несоответственным», и, кроме того, предложил учредить «за деятельность и сношениями означенных лиц негласное наблюдение».

Прибыв на пароходе в Анадырь (тогда пост Новомаринск) в июне 1900 г., он сразу же приступил к изучению чукчей. В течение лета объехал на карбасе стойбища оленных чукчей, выходивших на летовку на берега Анадырского лимана. В конце октября через с. Марково Богораз выехал на собаках в с. Каменское, а затем и на Камчатку. На этом пути он ознакомился почти со всеми группами оседлых коряков и ительменов. Обратно он проехал через поселки кереков.

Не задержавшись долго в Новомаринске, В. Г. Богораз уже в апреле выехал на собаках на север, по пути изучая чукотское и эскимосское население этой части Тихоокеанского побережья Чукотки. В мае 1901 г. он приехал в с. Чаплино, где пробыл, с перерывами для поездки на о. Святого Лаврентия, до 7 июня, после чего на байдере возвратился в пост Новомаринский, откуда проследовал пароходом во Владивосток, а затем выехал в Америку для обработки и подготовки к публикации собранных материалов. Полученные во время этой поездки данные, весьма обширные по своему объему и характеру, легли

в основу его последующих трудов по чукотско-корякской группе языков, фольклору и этнографии, по выявлению сравнительных данных для выделения общих и особенных черт культуры чукчей, территориальных подразделений коряков и ительменов, а также сибирских эскимосов и эскимосов Тихоокеанского побережья Америки. Научным итогом этой и предыдущей экспедиций явилась фундаментальная монография «The Chukchee» в четырех частях, вышедшая в Америке на английском языке в 1904—1910 гг.<sup>17</sup>

Сам В. Г. Богораз в 1934 г. в предисловии к авторизованному переводу первой части труда «Чукчи» писал: «Моя монография о чукчах мне кажется во многих местах устарелой, и я мог бы теперь изменить самый метод анализа. Я, однако, предпочел напечатать мой основной текст без всяких изменений в качестве исторического материала, написанного и изданного тридцать лет назад»<sup>18</sup>.

Монография В. Г. Богораза получила заслуженно высокую оценку и признание как русских, так и зарубежных этнографов. В предисловии к русскому переводу Я. П. Алькор, редактор книги совершенно справедливо отмечал: «Несмотря на то, что „Чукчи“ написаны в начале XX века и покоятся на материалах конца XIX века, они сохранили свое значение и в настоящее время, ибо сейчас нет другой работы, которая с такой обстоятельностью дала бы картину материального быта, религиозных верований и отчасти социального строя чукоч»<sup>19</sup>.

Названные работы важны для нас как обстоятельное всеохватывающее описание жизни чукчей конца XIX — начала XX в. Они являются также весьма ценным, порой единственным источником при исследовании истории и этнографии чукчей. Ни один исследователь прошлого и настоящего чукчей и вообще народов Северо-Востока Сибири не может обойтись без этих капитальных трудов В. Г. Богораза.

Значителен вклад В. Г. Богораза и в изучение языков народов Севера. И в этой области науки проявились талант и дарование ученого. В языкоznании, как и в области этнографии, он не имел предварительной подготовки. Поражает его точное проникновение в строй чукотского языка, сложные фонетические закономерности, грамматическую систему. И в этой области ученый шел по непроторенной дороге. Предшественников у него не было. Кроме чукотского он исследовал диалекты корякского, ительменский, в значительной мере язык азиатских эскимосов в сопоставлении с эскимосскими языками Америки, Канады и Гренландии, отчасти эвенкий. Владимир Германович справедливо считается основоположником научного исследования чукотской группы языков. Он создал научно-теоретическую базу для дальнейших исследований палеоазиатских языков. В наше время его труды использованы в практике создания письменности и литературы на этих языках. Его глубокие и разносторонние знания культуры и языков народностей Северо-Востока нашли широкое применение, чему он был искренне рад. В 1934 г. В. Г. Богораз писал: «Изучение чукоч было, можно сказать, делом моей жизни. Кроме научной работы, оно давало мне темы также для повестей и романов и даже для стихов. Но во всю предыдущую эпоху оно имело значение исключительно теоретическое.

Только революция и новое советское строительство дали другое, практическое задание и открыли возможность на склоне моей жизни работать для возрождения тех отдаленных народностей, среди которых я провел лучшую часть моей молодости»<sup>20</sup>.

Публикации лингвистических работ В. Г. Богораза несколько задержались. В 1909 г. появилась статья «Материалы для изучения языка азиатских эскимосов»<sup>21</sup>. В 1913 г. в Нью-Йорке были изданы тексты сказок эскимосов Сибири<sup>22</sup>. К этому же времени относится завершение работы по составлению сборника текстов на диалектах корякского языка<sup>23</sup> и основной работы по сравнительной фонетике, морфологии, словообразованию и словоизменению чукотского, корякского и ительменского языков<sup>24</sup>. Эти труды начали печатать

в 1914 г., вышли в свет они с большим запозданием: первый — в 1917 г., второй — только в 1922 г.

В советское время В. Г. Богоразом были опубликованы статьи «Луораветланский (чукотский) язык» и «Юитский (азиатско-эскимосский) язык» (1934 г.)<sup>25</sup>, «Луораветланско-русский словарь» (1937 г.)<sup>26</sup>. В 1949 г. изданы «Материалы по языку азиатских эскимосов»<sup>27</sup>, хранящиеся в фонде В. Г. Богораза в Архиве Академии наук СССР.

Показателем научной культуры В. Г. Богораза служат записи фольклорных текстов на чукотском, корякском и эскимосском языках, подстрочные переводы к ним, примечания. Все это выполнено тщательно, безукоризненно точно. И эти труды его признаются образцовыми, служат примером для подражания, школой для этнографов и фольклористов.

Вместе с Л. Я. Штернбергом и В. И. Иохельсоном В. Г. Богораз был одним из основателей Русского отделения Союза американистов. Начиная с 1902 г. Богораз принимает участие в конгрессах американистов. В том же году в «American Anthropologist» была опубликована его статья «Фольклор Северо-Восточной Азии в сравнении с фольклором Северо-Западной Америки»<sup>28</sup>. В 1919 г. появилась статья «О так называемом языке духов (шаманском) у разных ветвей эскимосского племени»<sup>29</sup>. С восстановлением работы конгрессов американистов, которая была прервана первой мировой войной, он снова принимает в них участие. Как и прежде, Богораз исследует проблему древних переселений эскимосов между Азией и Америкой, что отражено в соответствующих публикациях: «Новые задачи российской этнографии в полярных областях»<sup>30</sup>, «Древние переселения народов в Северной Евразии и в Северной Америке»<sup>31</sup>, «Новые данные к вопросу оprotoазиатах»<sup>32</sup>, «Древнейшие элементы в языке азиатских эскимосов»<sup>33</sup>, «Н. Я. Марр о происхождении американского человека»<sup>34</sup>, «Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки»<sup>35</sup>. Последней работой в области американистики явилась его статья «Социальный строй американских эскимосов»<sup>36</sup>. Вопросам взаимосвязи эскимосских языков была посвящена подготовленная им рукопись «Опыт грамматики наречия айванов; азиатских эскимосов, сравнительно с другими эскимосскими наречиями»<sup>37</sup>.

Значителен вклад В. Г. Богораза в исследование происхождения и развития ранних форм религии и шаманизма, составляющее особый раздел его научной деятельности. Обстоятельный обзор трудов В. Г. Богораза в области религиоведения сделан М. И. Шахновичем в его содержательной работе «Советский историк религии В. Г. Богораз-Тан»<sup>38</sup>, к которой и отсылаем читателя.

Менее удачными оказались труды В. Г. Богораза по общим вопросам этнографии. Он был увлекающимся человеком, внимательно прислушивался ко всему современному, быстро схватывал свежие веяния в науке и искал приложения новых теорий к исследованиям явлений этнографии, что, однако, не всегда сопровождалось успехом. Таковы «Эйнштейн и религия. Применение принципов относительности к исследованию религиозных явлений» (М.: Пгр., 1923); «К вопросу о графическом методе анализа элементов этнографии и этногеографии» (Этнография. 1928. № 1); «Распространение культуры на земле. Основы этнографии» (М.; Л., 1928); «Христианство в свете этнографии» (М.; Л., 1928) и др.

Увлечение новыми идеями сказалось и на художественной прозе Владимира Германовича. Под влиянием научных идей К. Э. Циолковского Богораз написал роман «Перед взрывом»<sup>39</sup>. Впрочем, увлечение этим жанром могло быть навеяно и романами Г. Д. Уэллса, переводом произведений которого на русский язык он занимался, тщательно изучая творческую деятельность знаменитого фантаста для вводной статьи к собранию его сочинений.

В ряду многообразной научной и общественно-политической деятельности Владимира Германовича особое место занимает литературное творчество. Оно зародилось на Севере, на Колыме, где были написаны первые рассказы

о чукчах. Всю последующую жизнь Богораз не прерывал литературных занятий. При этом его произведения идеино и тематически строились на глубоком и разностороннем знании жизни и исторических судеб аборигенов Северо-Востока Сибири. В них он черпал творческое вдохновение, социальные идеи<sup>40</sup>. Собрание сочинений В. Г. Тана в 10 томах вышло в свет в 1910—1911 гг. Его литературные произведения также пользовались большим вниманием современников. Они вошли в первую серию «Всемирной библиотеки сочинений знаменитых русских и иностранных писателей». «Чукотские рассказы», вышедшие в свет в 1900 г., сразу вызвали интерес писателей-демократов. На их появление откликнулся М. Горький. «Автор выступил,— писал он,— открывателем новой темы в русской литературе, знатоком материальной и духовной культуры чукчей, ... он создал психологически убедительные и художественно пластичные произведения»<sup>41</sup>. Новизну тематики, этнографичность содержания «Чукотских рассказов» отметил в своей рецензии В. Г. Короленко<sup>42</sup>. Этими рассказами очень интересовался А. П. Чехов<sup>43</sup>.

Широкий отклик, читателей вызвал роман «Восемь племен» (1902 г.), написанный на этнографическом материале. Его тема — сложности первобытной жизни народов Северо-Востока Сибири. Лестный отзыв о романе высказал автору акад. А. А. Шахматов<sup>44</sup>. Столь же этнографичен по материалу и содержанию роман «Жертвы дракона» (1909 г.). О нем писал в 1929 г. акад. С. Обручев: «Получилась чрезвычайно интересная реконструкция возможного (или воображаемого?) быта, обычая, легенд первобытного человека». Современная писателю критика ставила «Жертвы дракона» на один уровень с такими популярнейшими произведениями на сходную тему, как «До Адама» Джека Лондона и «Борьба за огонь» Рони-старшего<sup>45</sup>.

Свою привязанность к художественной прозе Владимир Германович сохранял всю жизнь. В конце 20-х годов был опубликован роман «Союз молодых» о ссылке, революции и гражданской войне на Севере. В 1935 г. вышел в свет роман «Воскресшее племя», посвященный уже социалистическим преобразованиям в жизни юкагиров. Богато поэтическое творчество В. Г. Богораза. Его революционные стихи, написанные в 1905—1907 гг., вошли в песенный репертуар нашего времени<sup>46</sup>.

Человек большой смелости, неутомимого трудолюбия, энергии, самоотверженно отдававшийся политической деятельности, В. Г. Богораз в то же время не отличался последовательной принципиальностью, довольно легко менял свою принадлежность к тем или иным политическим течениям. При этом, однако, он всегда был решительно настроен против самодержавия, помещиков, в защиту крестьян, демократических свобод, порой очень шумно выражая свои взгляды. Начал он революционный путь с участия в работе южной группы «Народной воли». Был одним из активных организаторов Екатеринославского съезда этой партии. С отъездом в 1901 г. в Америку его революционные связи прервались. В 1904 г. по возвращении в Россию он снова включился в политическую жизнь и принял участие в организации «Всероссийского крестьянского союза» и Трудовой группы Государственной думы. В дни революции 1905 г. Владимир Германович активно участвовал в работе подпольных газет военной организации РСДРП «Казарма», «Голос солдата» и других изданий. «7 июня 1905 г.,— как сообщается в „Истории большевистской организации Костромы“,— в помещении общественного собрания выступал известный ученый и писатель В. Г. Тан-Богораз, охарактеризовавший революционную обстановку в России»<sup>47</sup>. В 1906 г. он стал одним из первых членов «Трудовой» (народно-социалистической) партии, в которую входили правые эсеры, выступавшие в блоке с кадетами. Говоря о газете «Родная земля», В. И. Ленин отметил, что «Направление этой газеты, несомненно, левее қадетского. По всем данным можно назвать это направление трудовическим. Как на документальное подтверждение такой политической характеристики можно указать на сотрудничество в этой газете г. Тана. Г. Тан значится в опубликованном списке членов организационного

комитета „Трудовой (народно-социалистической) партии“<sup>48</sup>. В статье «Новая демократия», напечатанной в «Правде» (19 января 1913 г.), В. И. Ленин снова пишет о Тане, цитируя большую выдержку: «„В пестрых встречах“ новогоднего номера „Речи“ г. Тан затронул важный вопрос, на который рабочим следует обратить серьезное внимание. Это — вопрос о росте новой демократии»<sup>49</sup>.

Эти замечания В. И. Ленина — свидетельства политической известности В. Г. Богораза (Тана), адекватного понимания им общественных процессов того времени в России.

Во время первой мировой войны В. Г. Богораз стал оборонцем. Ушел добровольно в армию, где был начальником одного из санитарных отрядов Союза городов. Публиковал в столичных газетах патриотические очерки. С некоторой задержкой он понял и принял Октябрьскую революцию, признав свои прежние ошибки и показав, как прежний революционер, потом беллетрист, ненасытный художник, гражданин мира стал «патриотом, малодушным обывателем». Революция, считал он, «очистила старое судно», чтобы оно смогло подняться и «надуть паруса».

Владимир Германович всегда находится в среде демократически настроенных литераторов Петрограда. Общительный, остроумный собеседник, он охотно поддерживал коллективные начинания общественного значения. В 1918 г. Богораз участвует в работе «Первой Всероссийской школы журнализа», открытой для обучения новых кадров газетных работников. К чтению лекций в этой школе были привлечены ученые, писатели, поэты, журналисты, в том числе А. И. Куприн, П. П. Гнедич, Ф. Г. Сологуб, А. А. Блок, В. Г. Богораз-Тан и многие другие. Он часто бывал у Куприна, где его называли «сибирским бродягой» и с удовольствием слушали его «блестящие рассказы»<sup>50</sup>.

Активное присоединение к общественным движениям не всегда сопровождалось у В. Г. Богораза взвешенной оценкой их политического направления. В 1920 г. он стал «сменовеховцем», примкнув к той группе, которая взяла курс на сотрудничество с советской властью.

В 1918 г., после длительного перерыва, Владимир Германович снова приступил к работе в МАЭ. Он постепенно переключался все больше на научную, преподавательскую и общественную работу, связанную с этнографией народов Советского Севера. Никогда не порывая связей с современностью, он такое отношение к жизни прививал и молодежи. Организация студенческих этнографических экскурсий и изданий, посвященных изучению быта послереволюционной деревни, — яркое тому подтверждение. Один перечень студенческих этнографических публикаций, вышедших под его руководством, говорит о тесной связи ученого с жизнью. Таковы «Революция в деревне» (два выпуска — 1924 и 1925 гг.), «Старый и новый быт» (1924 г.), «Обновленная деревня» (1925 г.), «Комсомол в деревне» (1926 г.) и др.

Богораза глубоко беспокоили судьбы малочисленных народностей Севера. В 1923 г. он выступил на коллегии Наркомнаца с докладом «Об изучении и охране окраинных народов». Следствием этого явилось создание Комитета содействия малым народностям Севера при Президиуме ВЦИК. В связи с преобразованием в 1925 г. Ленинградского географического института в Этнографо-географический факультет при Ленинградском университете В. Г. Богораз выступил на пленуме Комитета Севера с предложением организовать при факультете северный цикл и рабфак, что и было сделано. При его активном участии в 1930 г. был создан Институт народов Севера, а при нем — Научно-исследовательская ассоциация. Ученый вел большую научно-педагогическую работу по подготовке кадров языковедов и этнографов-североведов, по налаживанию преподавания северных языков, этнографии, фольклора народов Сибири в высших учебных заведениях (Северное отделение пединститута им. А. И. Герцена, Северное отделение Ленинградского историко-филологического института, Института народов Севера).

В 1932 г. в системе Академии наук СССР в Ленинграде под его руко-

воздством был основан Музей истории религии и атеизма, директором которого он был до своей кончины.

Глубокое понимание современных требований проявил Владимир Германович, когда встал вопрос о создании письменности на языках народностей Севера. Он встретил это решение с энтузиазмом и, несмотря на большую занятость, принял непосредственное участие в этом деле.

Весь советский период жизни В. Г. Богораза отличает замечательная черта — постоянное стремление связать свою научную и общественную деятельность с решением насущных задач социалистического строительства на Севере. О нем можно сказать, что свои знания этнографии и языков он поставил на службу культурному развитию народностей Севера.

Неизгладим глубокий след, оставленный Владимиром Германовичем Богоразом в русской и советской этнографии, в русском и советском языкоznании; вызывает добрые чувства его искреннее и самоотверженное участие в развитии революционного движения в России.

### Примечания

<sup>1</sup> *Shternberg L. Ya. The Chukchee, by W. Bogoraz* // Amer. Anthropol. 1905. V. 7. N 2. P. 320—324; *Штернберг Л. Я. Тихий океан. Русские научные исследования*. Л., 1926. С. 147—172; *Кагаров Е. Г. В. Г. Богораз в зарубежной критике* // Сов. этнография. 1935. № 4—5. С. 233—235; *Алькор Я. П. В. Г. Богораз-Тан* // Там же. С. 5—37, *его же*. Предисловие редактора // *Богораз В. Г. Чукчи*. Л., 1934. Ч. I. С. III—XII; *Зеленин Д. К. В. Г. Богораз* — этнограф и фольклорист // *Памяти В. Г. Богораза (1865—1936)*: Сб. статей. М.; Л., 1937. С. V—XVIII; *Францев Ю. П. Памяти В. Г. Богораза* // Сов. фольклор. М., 1936. № 4—5. С. 50—57; *его же*. Предисловие редактора // *В. Г. Богораз. Чукчи. Религия*. Л., 1939. II. С. III—VIII; *Иванов С. В. Памяти В. Г. Богораза* // Сов. этнография. 1946. № 3. С. 3—8; *Вдовин И. С. В. Г. Богораз* как исследователь языков народов Северо-Востока // На Севере дальнем. Магадан, 1957. Кн. 6. С. 174—188; *его же*. В. Г. Богораз — исследователь языков и культуры народов Северо-Востока Сибири (К столетию со дня рождения) // Сов. этнография. 1965. № 3. С. 70—78; *Воскобойников М. Г. Владимир Германович Тан-Богораз* // На Севере Дальнем. Магадан, 1965. № 1 (26). С. 105—126; *Шахнович М. И. Советский историк религии В. Г. Богораз-Тан* (К столетию со дня рождения) // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. М.; Л., 1966. С. 269—297; *Беликов Л. В. В. Г. Богораз как собиратель и исследователь чукотского фольклора* // Уч. зап. ЛГПИ им. А. И. Герцена. 1967. Т. 353. С. 80—89; *Кулемшова Н. Ф. В. Г. Тан-Богораз. Жизнь и творчество*. Минск, 1975. 112 с.

<sup>2</sup> *Богораз В. Г. Чукчи. Ч. I. С. XIII.*

<sup>3</sup> См. Новые записи былин в Якутской области // Этнографическое обозрение. 1896. № 2. С. 73—106.

<sup>4</sup> Годовые отчеты РГО. Отчет за 1894. СПб., 1895. С. 32—33.

<sup>5</sup> *Вдовин И. С. В. Г. Богораз как исследователь языков народов Северо-Востока*. С. 174—188.

<sup>6</sup> *Богораз В. Г. Краткий отчет об исследовании чукоч Колымского края*. Иркутск, 1899. С. 8. // Изв. Вост. Сиб. отд. Русского геогр. об-ва (далее — ВСОГРО). Т. XXX. Вып. I. Иркутск, 1899. С. 8.

<sup>7</sup> Там же. С. 3.

<sup>8</sup> *Богораз В. Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе*. СПб., 1901. Ч. I. С. 1.

<sup>9</sup> *Богораз В. Г. Л. Я. Штернберг как фольклорист* // Сборник памяти Л. Я. Штернберга. Л., 1930. С. 85.

<sup>10</sup> *Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора*. СПб., 1909. С. VIII.

<sup>11</sup> *Иохельсон В. И. Предварительный отчет об исследовании инородцев Колымского и Верхоянского округов* // Изв. Вост.-Сиб. отд-ние Рус. географ. об-ва // Изв. ВСОГРО. 1898. Т. XXIX. Вып. I. С. 25—26.

<sup>12</sup> *Этнография*. 1929. № 2. С. 124—125.

<sup>13</sup> *Богораз В. Г. Краткий отчет об исследовании чукоч Колымского края* // Изв. ВСОГРО. 1899. Т. XXX. Вып. I. С. 1—51.

<sup>14</sup> *Максимов А. [рецензия]* // Этнографическое обозрение. 1902. № 2. С. 165.

<sup>15</sup> *Богораз В. Г. Образцы материалов по изучению чукотского языка и фольклора* // Изв. АН. Т. X. № 3. СПб., 1899. С. 269—318; *его же*. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Ч. I. СПб., 1900. XXXVI+417 с.; *его же*. Очерк материального быта оленных чукчей, составленный на основании коллекций Н. Л. Гондатти. СПб., 1901. 67+XXV с.; *его же*. Ламуты // Землеведение. 1990. № I. С. 59—72.

<sup>16</sup> Протокол № 1 заседания историко-филологического отделения от 13 января 1899 г. СПб., 1899.

- <sup>17</sup> *Bogoras W.* The Chukchee. Material Culture. The Jesup North Pacific Expedition. Leiden; New York, 1904. V. VII. Pt. I. 276 p.: *Idem.* The Chukchee. Religion // *Idem.* 1907. V. XII. Pt II.// P. 277—536. *Idem.* The Chukchee. Social Organization // *Idem.* 1909. V. XVIII. Pt III. P. 537—733; *Idem.* The Chukchee. Mythology // *Idem.* 1910. V. VIII. Pt I. 197 p.
- <sup>18</sup> Богораз-Тан В. Г. Чукчи. Ч. I. С. XIV.
- <sup>19</sup> Там же. С. V.
- <sup>20</sup> Там же. С. XXX.
- <sup>21</sup> Живая старина. СПб., 1909. Вып. 2—3. В 1910 г. эта статья под тем же названием вышла отдельной брошюрой в 1910 г.
- <sup>22</sup> *Bogoras W.* The Eskimo of Siberia // The Jesup North Pacific Expedition. N. Y., 1913. V. VIII. P. III.
- <sup>23</sup> *Bogoras W.* Koryak Texts // Publications of American Ethnological Society. V. 5. N. Y., 1917.
- <sup>24</sup> *Bogoras W.* Chukchee // Handbook of American Indian Languages. Washington, 1922.
- <sup>25</sup> Богораз В. Г. Луораветланский (чукотский) язык. Юйтский (азиатско-эскимосский) язык // Языки и письменность народов Севера. М., Л., 1934. Ч. III.
- <sup>26</sup> Богораз В. Г. Луораветланско-русский словарь. М., Л., 1937.
- <sup>27</sup> Богораз В. Г. Материалы по языку азиатских эскимосов. Л., 1949.
- <sup>28</sup> Amer. Anthropol. 1902. N. S. V. 4.
- <sup>29</sup> Изв. АН. 1919. VI сер. Т. XIII. № 8—11.
- <sup>30</sup> Proceedings of the XXI International Congress of Americanists. First Part, Held at the Hague. 1924.
- <sup>31</sup> Сб. МАЭ. Л., 1927. VI.
- <sup>32</sup> Изв. ЛГУ. Л., 1928. Т. I.
- <sup>33</sup> Сб. АН СССР. Академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935.
- <sup>34</sup> Сов. этнография. 1935. № 1.
- <sup>35</sup> «Советский фольклор». 1936. № 4—5.
- <sup>36</sup> Тр. Ин-та антропологии, археологии и этнографии. М.; Л., 1936. Т. IV.
- <sup>37</sup> Материалы по языку азиатских эскимосов. Л., 1949.
- <sup>38</sup> Шахнович М. И. Советский историк религии В. Г. Богораз-Тан // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. М.; Л., 1966. С. 269—297.
- <sup>39</sup> Кулешова Н. Ф. Указ. раб. Минск, 1975. С. 102.
- <sup>40</sup> Богораз-Тан В. Г. Чукчи. Ч. I. С. XXX.
- <sup>41</sup> Русские писатели 1800—1917. Биографический словарь. I. А—Г. М., 1989. С. 300.
- <sup>42</sup> Короленко В. Г. Тан. Чукотские рассказы (рец.) // Полн. собр. соч. Т. IX. СПб., 1914.
- <sup>43</sup> Чехов А. П. Собр. соч. Т. XII. М., 1957. С. 373.
- <sup>44</sup> ЛО ААН СССР. Ф. 250. Оп. 4. № 369.
- <sup>45</sup> Муравьев Вл. Владимир Германович Тан-Богораз (1865—1936) // Тан (В. Г. Богораз). Восемь племен. Чукотские рассказы. М., 1962. С. 23.
- <sup>46</sup> Об этом подробнее см. во вступительной статье А. Дымшица // Революционная поэзия. Л., 1954. (Б-ка поэта. Б. С.)
- <sup>47</sup> Бочков В. Н., Тороп К. Г. Путеводитель. Кострома. Ярославль, 1970. С. 108—109.
- <sup>48</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. II. С. 416.
- <sup>49</sup> Там же. Т. 18. С. 488.
- <sup>50</sup> Фонякова Н. Н. Куприн • Петербурге — Ленинграде. Л., 1985. С. 50, 195—196.

© 1991 г.

И. Н. Милоголова

## РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ХОЗЯЙСТВЕННЫХ ФУНКЦИЙ В ПОРЕФОРМЕННОЙ РУССКОЙ КРЕСТЬЯНСКОЙ СЕМЬЕ

(На материалах центральных губерний)

Будучи основной экономической ячейкой общества, крестьянская семья по-реформенного периода в хозяйственном отношении представляла слаженный организм с четко фиксированными обязанностями каждого из ее членов.

Для изучения комплекса трудовых обязанностей крестьян в семье особое значение имеют материалы Этнографического бюро В. Н. Тенишева, хранящиеся в рукописном отделе Государственного музея этнографии народов СССР (Ф. 7, оп. 1). В ответах его местных корреспондентов на вопросы «Программы», составленной Тенищевым с целью всестороннего изучения быта великорусских крестьян-земледельцев Центральной России<sup>1</sup>, мы находим сведения о порядке распределения ежедневных работ в крестьянских семьях различного типа, рабочих обязанностях мужчин и женщин, труде подростков. Обширную группу источников составляют опубликованные материалы. В 1873—1874 гг. были изданы «Труды Комиссии по преобразованию волостных судов», по которым можно изучать правовое положение домохозяина и членов его семьи. Внутрисемейное разделение труда крестьян в пореформенный период нашло освещение и в работах исследователей второй половины XIX в.—специалистов по сельской общине, семейному, крестьянскому праву<sup>2</sup>, а также в местной периодической печати, современной изучаемому периоду.

В крестьянской семье — трудовом коллективе родственников, где хозяйственныe вопросы выдвигались на первый план самой жизнью, ответственность каждого члена семьи за определенный участок крестьянского дворового комплекса связывалась с ролью, которую он играл в хозяйстве, и влияла на его внутрисемейные права, определяя их объем и характер.

Наибольшими правами пользовался **большак** — хозяин семьи, которым по традиции становился старший в роду — отец или старший из братьев<sup>3</sup>. По мере развития в деревне капиталистических отношений обычай, по которому домохозяином обязательно должен быть старший мужчина в семье, уходил в прошлое. В условиях усилившегося влияния денег на хозяйственную жизнь крестьянской семьи главными для ее хозяина становились такие качества, как предприимчивость, ум, смекалка, умение верно ориентироваться в изменяющейся обстановке хозяйственной жизни. Большаком, как показывают источники, во второй половине XIX в. был «молодой мужчина, выдающийся своим уживчивым нравом и способностями», «самый расторопный и способный», тот, «кто при жизни хозяина был первым по нем полномочным работником и пользуется доверием семейства, несмотря на то, брат ли он или сын хозяину», или тот, кому «хозяин при жизни доверял, более других приспособил к управлению хозяйством»<sup>4</sup>. Корреспондент этнографического бюро В. Н. Тенишева Ф. Костин сообщал, что если в семье все члены мужского пола равны по возрасту и положению, то большаком становится тот, «кто более распорядительней и не пьяница,

хорошего характера и большей частью знающий грамоту» (с. Радом Болховского уезда, Орловской губ.), но при этом исключались неженатые мужчины («холостому быть хозяином общество запрещает»<sup>5</sup>). Описывая семейные порядки в Пустынской общине Рязанской губ., Н. Н. Златовратский отмечал, что большак — обычно старший в семье либо тот, чье личное преимущество «безмолвно признает вся семья», но иногда большаками могли быть и женщины — тетки или матери<sup>6</sup>. Примечательно, что большак ~~сохранял~~ свой статус до тех пор, пока мог работать, т. е. до 60, в крайних случаях до 65 лет<sup>7</sup>.

Полномочия хозяина двора предусматривали его ответственность за семейное благосостояние, способность умело и толково распоряжаться на всех участках хозяйства. Корреспондент этнографического бюро А. Бобров из Суздальского уезда Владимирской губ. сообщал, что «большака могут лишить звания за пьянство и расточительность» либо по совместному ходатайству членов семьи, заявивших на суде «о хозяйственной нерадивости домохозяина». Мир, заинтересованный в том, чтобы глава умело вел хозяйство, мог зачастую по собственной инициативе передать распорядительную власть какому-нибудь родственнику<sup>8</sup>.

В руках хозяина семьи сосредотачивалась функция управления хозяйством. Тенишевский корреспондент И. Рождественский писал, что во Владимирском уезде Владимирской губ. «первая и самая главная работа мужа — главы, хозяина дома — это управлять дом, распорядиться рабочими силами семьи и показать пример в работах»<sup>9</sup>. И в крестьянском представлении, и в практике повседневной жизни права домохозяина тесно переплетались с его обязанностями. «Большак,— отмечал другой владимирский корреспондент П. Каманин,— имеет права и обязанности: он имеет право посыпать члена семьи на различные работы, поручает одному или нескольким членам семьи, по своему усмотрению, вести какую-либо торговлю»<sup>10</sup>. Например, в Шуйском уезде Владимирской губ. он «заготовляет все необходимо для продовольствия семьи и уплачивает за нее все лежащие на ней и земле повинности, а потому каждому члену семьи назначает он сообразные занятия, принимает от них заработанные ими деньги и расходует их всегда почти бесконтрольно»<sup>11</sup>. Безусловный приоритет в хозяйственных делах семьи, сохраняемый за его главой, был, как видим, связан с широким комплексом обязанностей. Тяглоспособность и благосостояние двора — вот основной объект внимания, а равно и ответственности хозяина дома. В основе патриархальной традиции уважения к главе семейства лежал сам уклад хозяйственной жизни крестьянской семьи, где исполняющему ведущие функции в экономике двора хозяину принадлежала главная роль в решении внутрисемейных вопросов. Неспособность большака выполнять возложенные на него обязанности в случае потери трудоспособности, по причине старости либо вследствие пьянства, бесхозяйственности, естественно, лишала его прав главы дома.

В большой неразделённой семье одна из женщин была главной хозяйствкой — большухой; как правило, это жена домохозяина, реже его мать. В случае смерти последней ее место, согласно обычаю, занимала старшая сноха, но примечательно, что властью свекрови по отношению к другим невесткам она уже не пользовалась, «ее обязанность состояла лишь в надзоре за домохозяйством»<sup>12</sup>. Однако большухой могла быть не только замужняя крестьянка или вдова, но и девушка. Известен случай в с. Хотьково Карабаевского уезда Орловской губ., когда «при большухе-матери исполняла роль большухи по отношению к другим средняя дочь, доверие она получила от матери за ее хозяйственную честность и аккуратность»<sup>13</sup>. Иногда дочь становилась большухой при жизни матери, если та «слаба здоровьем, нерасторопна». Например, семья Вдовиных из д. Смильково Трушковской волости Пошехонского уезда Ярославской губ. «состояла из девушек: Аллы — 35 лет, Авдотьи — 26 лет и Марии — 18 лет. Большину держит Алла, участвующая в волостном и сельских сходах». В этом же селе «Татьяна Васильевна Рошина с дочерью и отцом и матерью — стариками держит

большину». В одной из местностей Данковского уезда Ярославской губ., по сообщению того же корреспондента, «после смерти крестьянина Петра Сидорова остались три дочери — Мария 18 лет, Василиса 16 лет, Катерина 14 лет и сын Иван 12 лет. Мать умерла еще раньше отца. Большину в доме приняла Мария, заменив собою для брата и сестер отца и мать одновременно»<sup>14</sup>. Отсутствие строгих ограничений в возрасте при назначении на должность главной хозяйки объясняется, с одной стороны, реально складывавшимися в конкретной семье обстоятельствами, с другой — надо думать, новыми явлениями в хозяйственной жизни крестьян, не укладывающимися в рамки старых традиций. Изменение социально-экономического облика деревни, втягивание ее в систему капиталистических отношений сказывалось на изменении взгляда самих крестьян на традиционные формы хозяйственного опыта. Так же как и большаком, «большухой», — подметил А. Балов, — бывает не всегда старшая, а очень часто самая рассудительная»<sup>15</sup>. Не случайно подобные факты отмечены в Пощепонском уезде Ярославской губ., где был развит промысловый отход и старые бытовые устои отживали довольно быстро. Смекалка, ум и рассудительность становились качествами, практически необходимыми не только для главы семьи, но и для хозяйки дома — женщины.

Функция большухи — «распоряжаться всеми женщинами семьи». «Большуха, — писал А. Фомин (с. Пречистое Ростовского уезда Ярославской губ.), — топит печку, стряпает кушанья, моет посуду, подает обед и ужин». За большухой традиционно сохранялась роль главной стряпухи в семействе, отвечающей за то, чтобы члены семьи были вовремя и хорошо накормлены, она же заготавливала «соленья в запас, огурцов, ягодов, грибов, капусты»<sup>16</sup>. Сфера домашнего (домового) хозяйства находилась, таким образом, в неразделенной семье в ведении старшей (не всегда по возрасту) женщины. Умелое руководство хозяйством, а также всеми женщинами семьи было чрезвычайно важно для организации слаженной работы механизма домашней крестьянской экономики: «...при хорошей большухе ангелы в семье живут, а при плохой усими нечистый обует», — так выразительно писал корреспондент из с. Хотьково Карабаевского уезда Орловской губ<sup>17</sup>. Другие женщины в семье — дочери и невестки большухи (возможно, и сестры) — имели каждая свой круг обязанностей по дому. Они, сообщал А. Фомин, «ухаживают за скотиной, моют комнаты, приносят большухе дрова, воду, при этом замечается, что более тяжелые работы возлагаются всегда на сноху: она стирает белье, выносит лохань скотине, носит воду с реки»<sup>18</sup>. В зимнюю пору иногда между женщинами устанавливается очередность в исполнении домашних работ: «...очередная женщина должна наносить воды, напоить скот и исполнить все другие хозяйственные дела. Другие же женщины сидят и работают в это время на себя»<sup>19</sup>.

Примечательно, что в Егорьевском уезде Рязанской губ., «если большуха не мать большака, то обязана наравне с другими женщинами дежурить, топить, готовить пищу, мести пол и пр.». Незамужние дочери работали по дому наравне с другими. «Разницы между замужними и незамужними нет», — отмечали тенишевские корреспонденты, за исключением топки бани и стряпни». От этого, а также от ухода за скотом девушки обычно освобождали<sup>20</sup>. «Девушки в работу идут в ряд со снохами, иначе тё сердятся», — писал владимирский корреспондент А. Лебедев. Типичные домашние обязанности девушек — следить за чистотой в доме, помогать матери и невесткам по хозяйству («девицы в семье подметают пол в комнате, убираются, ставят самовар», а зимой занимаются еще подготовкой приданого, «вышивают гладью узоры на полотенцах и другом белье»)<sup>21</sup>. Обычно «девушка стирает на себя и шьет на холостых братьев»<sup>22</sup>. При этом, естественно, крестьянские девушки «имели большую свободу, нежели замужние женщины... Девушка больше занимается своими работами, нежели семейными», — отмечал орловский корреспондент Ф. Костин<sup>23</sup>. Разделение хозяйственных функций в крестьянской семье учитывало положение девушки-невесты, ее не обременяли чрезмерно общесемейными работами. Большую часть

времени она уделяла приготовлению себе приданого. Об объеме работы, проделанной каждым из членов неразделенной семьи в обычный для зимнего периода день, можно судить на основании «Журнала ежедневных работ» крестьянской семьи Суховых из с. Домнино Ляховской волости Меленковского уезда Владимирской губ., сделанного домохозяином по просьбе корреспондента П. Каманина (см. Приложение).

Семья Суховых состояла из семи работников: родители, женатый сын с невесткой, двое холостых сыновей — подростки и дочь. Как видно из таблицы, помещенной в Приложении, самый продолжительный рабочий день был у старшего сына Суховых Максима Григорьевича и его жены Марии Васильевной. Отец и сыновья выполняли всю работу, связанную с доставкой дров, сена, починкой сельскохозяйственных орудий. Жена главы семьи Анна Петровна помимо прядения занималась приготовлением пищи на всю семью. Самая тяжелая домашняя работа доставалась невестке. Она носила воду, стирала белье, кормила домашний скот. Дочь Суховых, девушка на выданье, только помогала матери и невестке.

В условиях пореформенной деревни, когда господствующей формой семьи становится малая (муж, жена, дети), хозяйственныe функции большака и большухи, как правило, совпадали с традиционным разделением мужских и женских обязанностей в крестьянском хозяйстве. Как и большак, глава малой семьи основное время уделял полевому хозяйству, главная сфера его деятельности — земледельческий (иногда наряду с промысловым) труд. Вот перечень обычных мужских работ: «пахать землю, волочить и обсеменять, носить траву, сметывать в стога сено, молотить, вспахивать картофель и перевозить его на картофельные заводы, высаживать лен, пилить дрова, мять лен, возить сено, молотить на мельнице рожь, ухаживать и кормить лошадь и проч.» На мужчину падали «тяжелые работы» и наиболее трудоемкие<sup>24</sup>. «Посеять и собрать с поля урожай, достаточное количество хлеба и корму, которыми бы он мог прокормиться сам с семьей и прокормить находящийся у него скот, а из проданного излишка хлеба покрыть повинности и удовлетворить необходимейшим потребностям — вот насущная и главная задача нашего хозяина-крестьянина», — писал корреспондент Н. Бенедиктов<sup>25</sup>.

Распределение обязанностей на мужские и женские являлось в достаточной степени условным, поскольку хозяйственная деятельность крестьянки в семье во второй половине прошлого века была чрезвычайно многообразной. На многочисленность ее хозяйственных функций в Западной Сибири в дореформенный период указывает Н. А. Миненко<sup>26</sup>. В малой семье женщина работает ничуть не меньше, а иногда и больше, чем мужчина, и это признавали сами крестьяне<sup>27</sup>. Традиционной «женской» сферой деятельности считалось домашнее хозяйство. Обязанности жены по дому, «в которые муж уже не вступается», состояли «в обшивке и обмывке детей, топке печи, приготовлении еды, уборке избы, в обработке льна», изготовлении одежды для всей семьи. В обязанности крестьянки входило и «возделывание огорода, сбиранье с него урожая», «рватье гряд, сажанье овощей, полонье и поливанье»<sup>28</sup>. Ведение домашнего хозяйства крестьянке приходилось сочетать с полевыми работами, которые она вела наравне с мужем. «Полевая работа — садка и выборка льна, полонье проса, жнитво, сушенье сена, часть бороньбы земли, молотьба хлеба вместе с мужиками» выполнялась женщинами<sup>29</sup>. В пореформенной деревне «все крестьяне, мужчины и женщины, идут в поле, работают все одно и тоже... иногда даже женщины пашут»<sup>30</sup>. Если в семье несколько женщин, то «в горячую пору все работы по дому исполняет одна», а остальные трудятся в поле<sup>31</sup>. Таким образом, сфера женского труда в крестьянской семье далеко не ограничивалась домом и домашними делами. «Женщина, — писал владимирский корреспондент С. Недешев, — помогает мужу в поле и на гумне, ходит за скотиной и управляет в доме». К тому же зачастую она исполняла и многие мужские работы: например, в Даниловском уезде Ярославской губ. женщины, по сообщению А. Балова,

«орут, сеют, колют дрова», даже «известна одна женщина, занимающаяся кузнецким промыслом вполне самостоятельно... вдова и физически сильная»<sup>32</sup>.

В малой семье, где обычно было только два работника — муж и жена, последняя обязательно помимо домашних обязанностей должна была помогать мужу в полевых работах. В неразделенной семье каждая женщина — работница при большухе, в малой семье — полная самостоятельная хозяйка, «все на ее ответственности». Здесь она распорядительница своего труда, «тут есть к чему,— писала А. Ефименко,— приложить не одну силу мускулов, но и свою сообразительность, свой ум и знания, свои душевые силы»<sup>33</sup>.

Особенно много приходилось работать крестьянке в районах развитого промыслового отхода, где она должна была полностью заменить ушедшего на заработки мужа и выполнять весь объем домашних и полевых работ.

С развитием промышленности, проникновением в деревню товарно-денежных отношений большая часть мужчин-работников уходила на промыслы. Как показывают, например, данные по Козельскому уезду Калужской губ., промысловые занятия забирали у крестьян почти половину всего рабочего времени, по крайней мере в три раза больше, чем полевые работы<sup>34</sup>. Это, несомненно, нарушило привычное соотношение мужских и женских работ в крестьянском хозяйстве. В то время как значительная часть производственного времени мужчин-работников отдавалась недеревенским занятиям, земледелие — традиционное занятие крестьян центральных районов страны — становилось делом женщин. В Чухломском и Солигачском уездах Костромской губ., по сведениям, собранным в 90-е годы XIX в. Д. И. Жбанковым, большая часть мужчин находилась в отходе, женщины «преобладали во всех местах и видах проявления крестьянской жизни и деятельности»<sup>35</sup>. «Главный двигатель хозяйства,— сообщал в 1864 г. неизвестный корреспондент в газету «Ярославские губернские ведомости»,— женщина.., бабье дело — быть всюду... Видеть женщину с топором в руках или с сохой в поле у нас не редкость»<sup>36</sup>.

В заокском крае Рязанской губ., по сведениям В. Григорьева, безлошадные крестьяне уходят обычно на заработки, а «на нанятой лошади пашут почти исключительно женщины»<sup>37</sup>.

Обременение женщины помимо домашних полевых работами, несомненно, сказывалось на ее здоровье. В. Триротов отмечал, что промыслы ставили женщину «в положение главной и почти единственной рабочей силы»<sup>38</sup>. С другой стороны, в отхожей семье крестьянка более независима и самостоятельна, чем в семье чисто земледельческой. «Она здесь не только помощница мужу,— отмечал Д. И. Жбанков,— самостоятельная работница, и в то же время полная хозяйка... И все она успеет сделать, распоряжается не хуже другого соседа мужчины или своего мужа». Здесь у вдовы землю обычно не отбирали, и при взрослых сыновьях она оставалась полной хозяйкой. В силу необходимости, к многочисленным функциям хозяйственной деятельности крестьянки в семье отходника добавлялась иногда и общественная, «мирская», например исполнение должности сельского десятского. Нередко крестьянка принимала участие в сельском сходе с правом голоса. Во Владимирском уезде, Владимирской губ. по сведениям сельских статистиков, женщины «не только пашут, сеют, косят и убирают сено и хлеб, но и часто исполняют общественные обязанности мужчин: женщина и десятский, и староста, и даже сборщик податей»<sup>39</sup>.

Несмотря на то что главным «добытчиком» в крестьянской семье считался мужчина — хозяин семьи, являющийся и ответственным тяглцем, реально крестьянка принимала такое же участие в воспроизводстве необходимого для земледельческого хозяйства продукта, как и хозяин. Без взрослой работницы невозможно полнокровное существование крестьянского двора. Если в земледельческой семье работу в поле женщина обычно разделяла с мужем, то в промысловой ей нередко приходилось одной выполнять все полевые работы и вести хозяйство, выполнять «все тяжелая и легкия работы»<sup>40</sup>. Сфера домашнего хозяйства была чрезвычайно важной составной частью экономики крестьян-

ской семьи. Благосостояние двора во многом зависело от умения хозяйки организовать домашний обиход, от добросовестного отношения ее к своим обязанностям. Как справедливо отмечал А. Балов, важнейшей причиной «скудного питания крестьянской семьи является неумелое домоводство хозяйки... Иная хозяйка, сколько бы ей не покупали провизии, все испортит и сгноит, а семья живет впроголодь: „на помойную яму не напасешься хламу“». В качестве примера А. Балов приводит семью Палиекта Михайлова, чистый годовой доход которой составлял 400 руб. на четырех человек, а семья питалась плохо<sup>41</sup>. Как подчеркивала А. Ефименко, женщина-хозяйка осознавала, «что от ее ума и трудолюбия зависит ее благосостояние и благосостояние ее детей»<sup>42</sup>.

Роль женщины в благосостоянии семьи отразилась и в народных пословицах: «Добрая жена дом сбережет, а худая рукавом растрягается», «Муж задурит — половина двора сгорит, а жена задурит — и весь сгорит»<sup>43</sup>. Невыполнение женой обязанности «заботиться об общем супружеском хозяйстве и помогать мужу в работах» было недопустимо в крестьянском быту и подлежало наказанию. Так, Холмовский волостной суд Костромской губ. арестовал крестьянку с. Митино на шесть дней «за расточение имения в отсутствие мужа»; такая же участь постигла жену крестьянина Михайлы Кириллова из д. Фатьяново Письменковской волости Костромской губ.<sup>44</sup>. «Мир» внимательно следил за выполнением трудовых функций как хозяином, так и хозяйкой, принимая определенные санкции в случае нерадения их к общему делу. Однако нужно сказать, что рост промыслового отходничества приводил к тому, что женщина в отхожей крестьянской семье все меньше времени могла уделять своему традиционному занятию — домоводству (по данным П. Г. Рындзюнского, немногим более половины всех рабочих дней<sup>45</sup>). Под влиянием отхода в пореформенной деревне все более деформированным оказывалось закрепленное традицией привычное деление хозяйственной деятельности на мужские и женские занятия.

В рамках производственной деятельности семьи осуществлялось трудовое воспитание детей. Распределение хозяйственных функций между членами семьи предполагало включение в общесемейные работы подростков. Дети лет с шести уже были помощниками в семье. Девочки с восьмилетнего возраста становились няньками для младших братьев и сестер, а то и нанимались в няньки к чужим людям, начиная самостоятельно зарабатывать на хлеб; с 10 лет их приучали прядь<sup>46</sup>. Мальчиков с 8—10 лет отец брал «на свое попечение», постепенно вводя в круг мужских сельскохозяйственных занятий. В 8—9 лет они начинали учиться верховой езде, «гоняли лошадей в табун, исполняли легкие работы по дому», пасли гусей, уток, учились плести лапти<sup>47</sup>. С 10 лет, как свидетельствуют корреспонденты Тенишева, подростки уже принимают участие «в работах взрослых: трясут сено, шевелят его, сгребают его во время навозницы; отвозят телеги с навозом в поле и привозят пустые телеги обратно. На их обязанности: доставлять еду в поле, собирать ягоды, грибы, помогать при стряпне»; а также помогать в жатве, молотьбе. На 10-летнюю дочь мать спокойно могла оставить «весь дом, стряпню и малого ребенка на весь день». При этом все возложенные на детей обязанности по хозяйству «они выполняют серьезно, степенно, с движениями и поговорками взрослых»<sup>48</sup>.

Приучать детей к работе крестьяне начинали в летнее время, в страду: матери учили их жать, дети помогали носить снопы, работали на уборке картофеля. «Самое тяжелое дело, лежащее на младших, — по свидетельству корреспондента С. Недешева, — это молитво ржи и овса, хотя не устраниют себя от этого дела и некоторые мужчины»<sup>49</sup>. Детей приучали и к внеземельским занятиям, особенно в местностях с развитым промысловым отходом, отдавая их в «наемные работники ... каменщики или штукатуры» (во Владимирском уезде посылали чаще всего в Москву). А с 17—18 лет сын, обучившийся ремеслу, мог работать уже самостоятельно, что освобождало его от материальной зависимости от отца<sup>50</sup>. Возросшая экономическая самостоятельность детей приводила к подрыву хозяйственного авторитета большака-отца.

К 15-летнему возрасту подростки в крестьянской семье приобретали все хозяйствственные навыки, они уже «должны быть всему обучены, на них смотрят как на вполне годных для работы наравне со взрослыми»<sup>51</sup>. Подросткам, оставшимся единственными работниками в семье, приходилось «и бороновать, иходить за лошадью, и возить навоз, и подавать наскиркованные снопы», иногда они учились и пахать<sup>52</sup>. «Если семья бедная,— писала орловская корреспондентка Е. Зернова,— работников мало, приучают к труду уже с 5-ти лет, в иных же семьях мальчик и до 10 лет ездит с кнутом на палке и разоряет гнезда»<sup>53</sup>. Примечательно, что земские статистики оценивали труд подростков как труд полуработников и отличали семьи с полуработниками от семей, совершенно не обеспеченных рабочей силой<sup>54</sup>.

Таким образом, в пореформенный период полноценная трудовая крестьянская семья должна была включать двух взрослых работников мужского и женского пола, труд которых был необходимым минимумом для нормального функционирования тяглоспособного крестьянского двора. В крестьянских семьях любого типа (больших и малых) с пользой применялись трудовые навыки всех работоспособных членов семейства. Малая семья состояла обычно из двух работников — супругов, к которым впоследствии обычно присоединялся труд их подросших детей. В нераздельной крестьянской семье хозяйственные работы велись под руководством большака усилиями нескольких взрослых мужчин и женщин при участии подростков. В несложных по составу малых семьях «мужские» и «женские» работы не были четко разграничены в силу большой хозяйственной нагрузки женщины, многогранности ее деятельности. Особенно это относится к районам развитого промыслового отхода.

#### Примечания

<sup>1</sup> Тенишев В. Н. Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России. Смоленск, 1898. С. 3.

<sup>2</sup> Златовратский Н. Н. Пустынская община // Сборник материалов для изучения сельской поземельной общины. Т. 1. СПб., 1880; Ефименко А. Исследования народной жизни. Вып. 1. Обычное право. М., 1884; Пономарев С. Семейная община на Урале // Северный вестник, 1887. № 1. Харламов И. Женщина в русской семье // Русское богатство. 1880. № 3—4; Никонов С. П. Семейное право в решениях волостного суда // Журнал Министерства юстиции. 1902. № 10; Жбанков Д. И. Бабья сторона. Статистико-этнографический очерк // Материалы для статистики Костромской губернии. Вып. VIII. Кострома, 1881; Лудмер А. Бабы дела на мировом суде // Юридический вестник. 1885. № 11; Покровский Ф. О семейном положении крестьянской женщины в одной из местностей Костромской губернии по данным волостного суда // Живая старина. 1896. Вып. 3—4; Филиппов А. Женщина в крестьянской семье // Русское богатство. 1880. № 3—4; Семенова-Тянь-Шанская О. П. Жизнь «Ивана». СПб., 1914.

<sup>3</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1020. Л. 36; Хомяков М. М. О влиянии экономического фактора на крестьянскую семью. Казань, 1901. С. 5.

<sup>4</sup> Пономарев С. Указ. раб. С. 24; Барыков Ф. Обычаи наследования государственных крестьян. СПб., 1862. С. 8, 79.

<sup>5</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 912. Л. 27, 28.

<sup>6</sup> Златовратский Н. Н. Указ. раб. С. 172.

<sup>7</sup> Хомяков М. М. Указ. раб. С. 5; Никонов С. П. Указ. раб. С. 85; Труды Комиссии по преобразованию волостных судов. СПб., 1873; Т. II. С. 148. № 19; ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 912. Л. 28; Д. 1450. Л. 23.

<sup>8</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 51. Л. 2; Д. 32. Л. 2; Д. 1020. Л. 38; Хомяков М. М. Указ. раб. С. 6.

<sup>9</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 6. Л. 3; Д. 43. Л. 3.

<sup>10</sup> Там же. Д. 32. Л. 1, 2.

<sup>11</sup> Архив РГО. Разряд VI. Д. 52; ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1024. Л. 9.

<sup>12</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1462. Л. 12; Д. 1020. Л. 38; Д. 1808. Л. 8; Д. 912. Л. 30.

<sup>13</sup> Там же. Д. 1020. Л. 38.

<sup>14</sup> Там же. Д. 32. Л. 2; Д. 1746. Л. 9; Д. 1789. Л. 27; Д. 1746. Л. 7.

<sup>15</sup> Там же. Д. 1789. Л. 30.

<sup>16</sup> Там же. Д. 33. Л. 2; Д. 912. Л. 28; Д. 1808. Л. 11; Д. 8. Л. 4; Д. 27. Л. 20.

<sup>17</sup> Там же. Д. 1020. Л. 39.

<sup>18</sup> Там же. Д. 1808. Л. 11.

<sup>19</sup> Там же. Д. 973. Л. 25—26.

<sup>20</sup> Там же. Д. 1462. Л. 12; Д. 6. Л. 15; Д. 43. Л. 7; Д. 5. Л. 18—19; Д. 32. Л. 23; Д. 976. Л. 26.

- <sup>21</sup> Там же. Д. 35. Л. 3; Д. 1808. Л. 11; Д. 6. Л. 5.
- <sup>22</sup> Там же. Д. 973. Л. 26.
- <sup>23</sup> Там же. Д. 919. Л. 16.
- <sup>24</sup> Там же. Д. 32. Л. 23; см. также: Д. 6. Л. 3; Д. 8. Л. 4; Д. 973. Л. 25; Д. 5. Л. 18; Д. 43. Л. 6.
- <sup>25</sup> Там же. Д. 905. Л. 19.
- <sup>26</sup> Миненко Н. А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1979. С. 107.
- <sup>27</sup> Ефименко А. Указ. раб. С. 95.
- <sup>28</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1024. Л. 9; Д. 1459. Л. 2; Д. 1823. Л. 24; Дерунов С. Я. Село Космодемьянское Шетинской волости Пощеконского уезда // Ярославские губернские ведомости. 1889. № 84; Филиппов А. Указ раб. С. 62—67; см. также: ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 6. Л. 3; Д. 32. Л. 23; Д. 42. Л. 4; Д. 43. Л. 6—7; Д. 912. Л. 30; Д. 1433. Л. 10; Д. 8. Л. 4; Д. 5. Л. 19; Д. 32. Л. 43.
- <sup>29</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 35. Л. 3; Д. 32. Л. 23; Д. 973. Л. 25; Дерунов С. Я. Указ. раб.
- <sup>30</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1808. Л. 1.
- <sup>31</sup> Там же. Д. 1789. Д. 29.
- <sup>32</sup> Там же. Д. 5. Л. 18; Д. 1823; Л. 24; Д. 6. Л. 31; Д. 35; Л. 3; Филиппов А. Указ. раб. С. 128.
- <sup>33</sup> Ефименко А. Указ. раб. С. 95; Титов А. Статистико-экономическое описание Ростовского у. Ярославской губ. СПб., 1885. С. 71.
- <sup>34</sup> Рындзюнский П. Г. Крестьяне и город в капиталистической России второй половины XIX в. М., 1983. С. 79; См.: Статистическое описание Калужской губернии. Калуга, 1898. Т. 1. Вып. 1—2. Приложение 4. С. 29—59.
- <sup>35</sup> Жбанков Д. И. Указ. раб. С. 1—4, 19.
- <sup>36</sup> Ярославские губернские ведомости. 1864. № 4. Добринин Н. Вязниковский у. Владимирской губ. // Тр. Владимирского губернского статистического комитета. Вып. VII. Владимир, 1868. С. 59—60; см. также: ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 43. Л. 7; Дерунов С. Я. Указ. раб.
- <sup>37</sup> Григорьев В. Статистика земледельческого хозяйства Рязанского уезда // Юридический вестник. 1885. № 9. С. 136.
- <sup>38</sup> Тригоров В. Очерки промышленности Костромской губернии // Материалы для статистики Костромского края. Кострома, 1873. Вып. III. С. 116. См. также: Жбанков Д. И. Указ. раб. С. 70—74.
- <sup>39</sup> Жбанков Д. И. Указ. раб. С. 3, 69, 87; ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1450. Л. 24; Филиппов А. Указ. раб. С. 67; Материалы для оценки земель Владимирской губернии. М., 1912. Т. II. Вып. 3. С. 4.
- <sup>40</sup> Жбанков Д. И. Указ. раб. С. 3—4; Богданов П. Опыт количественного и качественного анализа крестьян Кирсановского уезда // Медицинское обозрение. 1867. № 28. С. 439; Ефименко А. Указ. раб. С. 91—92; Тюторюмов И. Имущественные отношения супругов по обычному праву русского народа // Русская речь. 1879. № 2. С. 286.
- <sup>41</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1755. Л. 16; Д. 1788. Л. 17.
- <sup>42</sup> Ефименко А. Указ. раб. С. 95.
- <sup>43</sup> Пословицы русского народа. Сборник Вл. Даля. СПб., 1904. Т. II. С. 88; Т. III. С. 72.
- <sup>44</sup> Покровский Ф. Указ. раб. С. 460.
- <sup>45</sup> Рындзюнский П. Г. Указ. раб. С. 77; Статистическое описание Калужской губернии. Т. 1. Вып. 2. С. 29—59.
- <sup>46</sup> ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1808. Л. 7; Д. 1144. Л. 4; Д. 6. Л. 15; Д. 970, Л. 7 об.
- <sup>47</sup> Там же. Д. 1808. Л. 8; см. также: Д. 938. Л. 7; Д. 972. Л. 9; Д. 6. Л. 15; Д. 1144. Л. 4.
- <sup>48</sup> Там же. Д. 1789. Л. 32; Д. 6. Л. 15; Д. 32. Л. 24; Д. 1808. Л. 7; Д. 1024. Л. 8; Д. 973. Л. 26; Д. 970. Л. 7; Д. 1808. Л. 7.
- <sup>49</sup> Там же. Д. 5. Л. 15.
- <sup>50</sup> Там же. Д. 6. Л. 4. Д. 1450. Л. 25.
- <sup>51</sup> Там же. Д. 32. Л. 59.
- <sup>52</sup> Там же. Д. 8. Л. 1.
- <sup>53</sup> Там же. Д. 970. Л. 7.
- <sup>54</sup> См., например: Статистическое описание Ярославской губернии. Ярославль, 1909. Т. III. Вып. 2. С. 124; Ярославль, 1907. Т. V. Вып. 1. С. 13.

Приложение

Журнал ежедневных работ крестьянина Григория Петрова Сухова и Анны Петровой Суховой, жены его (за неделю), составленный с 10 по 16 января 1900 г. (с. Домнино, Ляховской волости, Меленковского уезда, Владимирской губ.) \*

(Взят 1 рабочий день)

	Имена, отчества и фамилии	Наименование работ	Продолжительность		Отдых
			сколько часов известная работа продолжалась	общее число рабочих часов	
1	Григорий Петров Сухов	С 4-х часов утра до 11 ез- дил за сеном	7 часов		
		С 11 до 12 часов дня сме- тывал сено	1 час		
		С 2-х часов пополудни до 4-х вечера ездили в лес за дро- вами	2 часа	13 $\frac{1}{2}$ часа	С 12 до 2-х обедал и отдыхал
		С 6 часов вечера до 9 $\frac{1}{2}$ но- чи чинил конскую сбрую	3 $\frac{1}{2}$ часа		С 4-х и до 6 пил чай и отдыхал
2	Анна Петрова, жена его	С 4-х часов утра до 5 $\frac{1}{2}$ пряла пряжу	1 $\frac{1}{2}$ часа		
		С 5 $\frac{1}{2}$ часов до 7 топила печку	1 $\frac{1}{2}$ часа		
		С 9 до 11 часов дня пряла пряжу	2 часа		С 7 часов утра до 9 завтракала и отдыхала
		С 11 до 12 часов дня уби- рала сено	1 час		
3	Максим Григорьев, сын его	С 1 часу пополудни до 5 ча- сов вечера пряла пряжу	4 часа	12 $\frac{1}{2}$ часа	С 12 до 1-го часу обедала
		С 6 $\frac{1}{2}$ часов вечера до 9 ча- сов ночи трепала лен	2 $\frac{1}{2}$ час		С 5 вечера до 6 $\frac{1}{2}$ пила чай
		С 4-х утра до 11 дня ездили с отцом за сеном	7 часов		
		С 11 до 12 часов дня сме- тывал сено	1 час		
4	Марья Васильева, жена его	С 1 пополудни до 4-х вече- ра колол дрова	3 часа		С 12 до 1 часу обедал и отдыхал
		С 4 до 5 вечера кормил лошадей	1 час		
		С 6 часов вечера до 9 $\frac{1}{2}$ подшивал себе валяные сапоги	3 $\frac{1}{2}$ часа	15 $\frac{1}{2}$ часов	С 5 вечера до 6 пил чай
		С 4-х утра до 5 $\frac{1}{2}$ пряла пряжу	1 $\frac{1}{2}$ часа		
		С 5 $\frac{1}{2}$ до 7 $\frac{1}{2}$ носила воду, доила коров, кормила домаш- нюю скотину и пряла пряжу	2 часа		
					С 7 $\frac{1}{2}$ до 8 ча- сов утра завтра- кала

С 8 часов утра до $10\frac{3}{4}$ стирала белье и ездила на речку полоскать	$2\frac{3}{4}$ часа	15 часов
С $10\frac{3}{4}$ до 11 развешивала белье	$\frac{1}{4}$ часа	
С 11 до 12 убирала сено	1 час	
С 1 часу пополудни до 4-х вечера пряла пряжу	3 часа	С 12 до 1 часу обедала
С 4-х до 5 вечера кормила скотину	1 час	
С 6 часов до $9\frac{1}{2}$ ночи прядла пряжу	$3\frac{1}{2}$ часа	С 5 до 6 вечера пила чай

5	Павел Григорьев сын Сухова	С 3-х часов утра до $7\frac{1}{2}$ утра мял лен	$4\frac{1}{2}$ часа	С $7\frac{1}{2}$ утра до 9 часов завтракал и отдыхал
		С 9 до 12 часов — то же	3 часа	14 часов С 12 до 2 часов обедал и отдыхал
		С 2-х до 5 вечера — то же	3 часа	С 5 до 6 вечера пил чай
		С 6-ти до $9\frac{1}{2}$ — то же	$3\frac{1}{2}$ часа	

6	Иван Григорьев, сын Сухова	Работал с братом Павлом	»	»
7	Екатерина Григорьева, дочь Сухова	С 4-х часов утра до 6 прядла пряжу С 6 до 7 часов кормила кур и помогала матери	2 часа 1 час	С 7 до 8 часов завтракала
		С 8 до 9 прядла пряжу С 9 до $10\frac{3}{4}$ ездила со снохой на речку полоскать белье С 11 часов до 12 убирала сено	1 час $1\frac{3}{4}$ часа 1 час	$12\frac{1}{4}$ часа С 12 до 1 часу обедала
		С 1 часу до 4-х прядла пряжу С 4-х до 5 час. помогала снохе	3 часа 1 час	С 5 до $5\frac{1}{2}$ пила чай С $5\frac{1}{2}$ до 8 час. гуляла на улице
		С 8 до $9\frac{1}{2}$ прядла пряжу	$1\frac{1}{2}$ часа	

\* ГМЭ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 32. Л. 44—45.

Н. В. Шлыгина

**СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ  
ПРИБАЛТИЙСКО-ФИНСКИХ НАРОДОВ  
В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.  
(стадиальная и этническая специфика)**

Свадебные обряды народов прибалтийско-финской языковой группы представляют в сравнительно-историческом плане особый интерес. Эти народы не только связаны общностью происхождения, уходящей в далекое прошлое, но многие из них веками сохраняли достаточно тесные этнокультурные контакты. Это относится, в частности, к некоторым группам эстонцев и финнов, финнов и карел, карел и вепсов, води и ижоры. В известной мере особняком стоят саамы, у которых вследствие исторических судеб, особенностей хозяйственного и бытового уклада, этнической культуры в целом свадебная обрядность имеет иной характер. Поэтому в дальнейшем изложении саамы вообще не затронуты.

В настоящее время сопоставление свадебной обрядности прибалтийских финнов возможно провести достаточно глубоко благодаря тому, что за последние десятилетия в Советском Союзе и за рубежом, прежде всего в Финляндии, по этой тематике вышло немало серьезных работ, вводящих к тому же в научный оборот большое количество новых материалов. Из числа финских этнографов следует прежде всего назвать М.-Л. Хейкинмяки и М. Сармела, опубликовавших ряд монографий и статей, в которых рассматриваются свадебная обрядность и многие проблемы, связанные со вступлением в брак. Работы основаны преимущественно на финском и отчасти на карельском материалах<sup>1</sup>. Эти труды в известной мере уже освещались в нашей печати<sup>2</sup>, и здесь достаточно отметить, что в них содержится, в частности, анализ локальных особенностей финской свадьбы, выделены ареалы ее вариантов, а также рассматриваются изменения социального характера в этом ритуале у разных этнографических групп финнов. В 1981 г. под редакцией М. Сармела вышел также коллективный сборник «Северная свадьба», который имел целью сопоставить свадебный обряд у народов северных стран. Весьма существенно, что в эту регионального характера работу вошел раздел о северно-великорусском обряде, написанный К. В. Чистовым, но, к сожалению, в ней отсутствует раздел о карелах<sup>3</sup>. В 1987 г. вышло исследование И. Талвэ «От невесты до молодки: структура свадьбы у прибалтийских финнов», дающее глубокий и детальный анализ развития свадебной обрядности и ее элементов у этих народов<sup>4</sup>.

Из современных работ в Эстонии должны быть названы «Эстонская свадьба» Ю. Тедре и «Эстонская свадьба. Традиция и современность» В. Калитс<sup>5</sup>. К лучшим исследованиям свадебной обрядности за последние десятилетия принадлежит, несомненно, монография Ю. Сурхаско (Петрозаводск) о карельской свадьбе. В изучение карельской свадьбы немало внесли и фольклористы, в первую очередь У. Конкка и А. С. Степанова, специально изучавшие свадебные причитания<sup>6</sup>. Свадебный ритуал, сопровождавшийся причитаниями, песнями и танцами, предоставляет широкие возможности для фольклористических исследований, результаты которых существенны и для этнографов. Необходимо упомянуть также работы финских фольклористов: А. Ненола-Каллио, основанные на ижорском материале; статьи Л. Хонко о причитаниях у прибалтийско-финских народов, монографию И. Вахроса о бане, содержащую, в частности, анализ традиций предсвадебной и свадебной бани как у великоруссов, так и у финноязычных народов<sup>7</sup>. С точки зрения истории формирования этнической специфики свадебного фольклора у прибалтийских финнов важны посвященные этим вопросам статьи К. В. Чистова и, разумеется, его разработки

типологической классификации свадебного обряда, основанной на широком материале<sup>8</sup>. В свое время нам приходилось заниматься изучением свадьбы у води и ингерманландских финнов<sup>9</sup>. Сравнение их с традициями соседних прибалтийско-финских народов привело нас к более широким сопоставлениям. Некоторые результаты этого нами уже излагались<sup>10</sup>. В настоящей статье мы хотели бы их подытожить, ограничиваясь характеристикой лишь самого свадебного обряда и не касаясь предсвадебного и послесвадебного циклов. При этом целесообразно остановиться как на уровне стадиального развития обряда у прибалтийско-финских народов, отметив также степень воздействия на народные обычай церкви, так и на тех особенностях обряда, которые могут рассматриваться как этноспецифические.

Наиболее богатыми материалами по свадьбе прибалтийско-финских народов этнография располагает для конца XIX — начала XX в. Для крестьян Прибалтийского региона Российской империи это был период быстрого развития товарно-денежных отношений, хотя степень интенсивности этого процесса у разных прибалтийско-финских народов не была одинаковой. Это зависело от многих обстоятельств, связанных с историческими судьбами этих народов, и в частности с разнотипными аграрными отношениями. Стоит также напомнить, что Финляндия вообще не знала крепостного права, а в Карелии помещичьего землевладения почти не было. В Остзейских провинциях крепостное право, связанное здесь с весьма тяжелыми формами барщины, было отменено в начале XIX в., поначалу без права на землю. Однако со второй половины прошлого века крестьяне получили возможность приобретать ее в собственность. На территории Ингрии, входившей в Петербургскую губернию, крепостные были освобождены по реформе 1861 г. Это, как и многие другие обстоятельства, сказывалось на темпах развития товарного сельского хозяйства, нередко различных даже на этнической территории одного народа. При переходе к новым формам хозяйствования происходила трансформация всего жизненного уклада сельского населения, исчезали его многие традиционные черты, в том числе и в семейной обрядности.

В доиндустриальном обществе свадебная обрядность имеет обычно выраженный этнический характер и, как правило, отличается наличием локальных вариантов даже у небольших народов. Наряду с этим свадебный ритуал обнаруживает принципиальную однотипность в пределах обширных регионов и у разных народов уже в силу того, что стадиальная символика этой обрядности часто бывает аналогична.

Свадебный обряд у всех прибалтийско-финских народов в рассматриваемый период относился к так называемому вирилокальному типу, т. е. многие обряды, включая так называемый «постельный обряд», проводятся в доме жениха; характерно также, что жених и невеста участвуют во всем свадебном церемониале, включая свадебный пир. Исследователи полагают, что этот тип обряда более поздний, чем уксорилокальный (т. е. с проведением основных моментов церемонии в доме невесты), и что он, судя по всему, сложился на базе земледельческого хозяйственно-культурного типа<sup>11</sup>. В доиндустриальный период свадебный обряд у прибалтийско-финских народов был, насколько позволяют судить материалы, однороден как по форме, так и по социальной символике. Эту форму обрядности А. ван Геннеп определил в свое время как «ритуалы перехода» (*rites des passage*), состоящие из трех частей: выхода невесты из рода отца («обряды сепарации»), ее приобщения к роду мужа («обряды агрегации») и связывающей их церемонии переезда невесты в дом мужа («обряды лиминации», *taage*). Переезд проводился с соблюдением большого числа магических действий оберегового характера, так как в это время невесту уже не защищали духи отчего дома и она еще не вступила под покровительство духов рода ее мужа и потому оказывалась особенно уязвимой для злых сил.

В крестьянском обиходе такую свадьбу называли нередко «свадьбой с двумя концами», «двуухчастной» (эст. *kahe otsaga pulmad*, фин. *kahepuolset haat*)

(такой же термин встречаем и в соответствующей литературе), поскольку она проводилась частью в доме невесты, частью в доме жениха.

Финский этнограф М. Сармела предложил архаическую двухчастную свадьбу называть «родовой» (*sukihäät*), а более развитой тип обрядности, характерный для Западной Финляндии, — «деревенской» (*kylähäät*) <sup>12</sup>. Терминология М. Сармела не представляется в целом удачной, что уже отмечено в финляндской литературе <sup>13</sup>. Правда, можно понять, что говоря о «родовой свадьбе», он основывался на бытовом значении слова *suku* — «род», ведь и в русском языке одно из его значений — «родня», «родственники» <sup>14</sup>. В выборе этого термина Сармела исходил, очевидно, из того, что в старинной свадьбе к заключению брака имели отношение не только семьи жениха и невесты, но и широкий круг родственников и свойственников с обеих сторон. Они в качестве свидетелей, а иногда и других более значимых участников свадьбы принимали участие в решении о заключении брака. В старинной свадьбе большую роль играли также чины, выбирающиеся из числа старших родственников с обеих сторон. Значительная часть обрядности «двуухонечной» свадьбы символизировала заключение союза двух «родов» и включение молодой в родственный коллектив ее мужа.

Характерно, что на свадьбу приглашались два различных коллектива гостей — один к невесте, другой к жениху, и только какая-то часть их в ходе свадьбы посещала другой дом. При подготовке и проведении свадьбы действовали традиционные формы коллективной взаимопомощи односельчан. Степень сохранности такого типа свадьбы в конце XIX — начале XX в. была различной у разных народов прибалтийско-финской языковой группы, а также нередко и у отдельных субэтнических групп этих народов.

Сопоставление архивных <sup>15</sup> и литературных данных дает возможность сделать вывод, что в конце прошлого века ритуал классической двухчастной свадьбы лучше всего сохранился у ингерманландских финнов (савакот и эвримейсет). Финляндские этнографы свадебную обрядность савакот и эвримейсет рассматривают, как правило, совместно со свадебными обрядами населения Восточной Финляндии или используют лишь в качестве сравнительного материала, и поэтому его архаичность в известной мере затушевывается. Рассмотрение свадебной обрядности ингерманландских финнов особо, хотя бы даже суммарно, для обеих этнографических групп показывает, что и в начале XX в. свадьба проводилась здесь с последовательным соблюдением ритуалов старинного типа.

В первый день свадьбы гости собирались раздельно в доме жениха и в доме невесты. Основные обряды первого дня проводились в доме невесты. Они были связаны с предстоящим ее уходом из отчего дома. Эта часть свадьбы так и называлась — «уходами» (*läksiäiset*). Гости, собравшиеся в это время в доме жениха, получали угощение, и часть их — дружина готовилась ехать за невестой. Кроме ряда обереговых действий, которые должны были содействовать удачной поездке и охранять жениха, особых обрядов здесь не предусматривалось. В дружину жениха (*johtoväki*) кроме молодых парней входил старший сват (*ruheties*), руководивший всем ходом событий. Невесту в дом жениха сопровождали как подружки, так и некоторое количество ее почетных гостей (*noudeväki*). Кроме того, невесту оберегала и руководила ее действиями специальная женщина — каасо (*kaaso*), имевшая не меньшие полномочия, чем сват. Но родители невесты всегда оставались у себя дома, как и значительная часть приглашенных с ее стороны гостей. При отъезде молодую пару для обеспечения ее благополучиясыпали зерном и хмелем, невеста ехала нередко с закрытым лицом для защиты от злых сил. На пути поезда устраивали преграды, раскладывали по сторонам дороги костры, встречавшие его люди стреляли в воздух из ружей.

Вторая часть ритуала, проводившаяся в доме жениха, называлась хяят (*häät*) — «свадьба». Молодых встречали с соблюдением различных магических обрядов, направленных на благополучие новой семьи, благоприятствующих рождению детей, а также символизирующих приобщение молодой к новому

дому и очагу. После свадебного стола наступала первая брачная ночь, укладывание молодых сопровождалось множеством обрядов и обереговых действий. На следующий день, после бужения молодых, молодой надевали головной убор замужней женщины. Это делали старшие женщины где-нибудь в задней комнате и приглашали молодого взглянуть на жену: «Ладно ли, годится ли?» После этого молодая выходила к гостям. Затем следовал ритуал одаривания ею родни мужа. В прошлом это было частью тех ритуалов, которые обеспечивали ее прием в род мужа.

Для свадьбы ингерманландских финнов характерно было сохранение свадебного песенного репертуара, в том числе песенное состязание сторон жениха и невесты, в которых каждая сторона восхваляла своего вступающего в брак, а также весь его род, дом, деревню и т. д.<sup>16</sup>

В проведении свадебного ритуала в конце XIX — начале XX в. можно, разумеется, встретить и определенные отклонения от старых норм. Так, в рассматриваемый период «постельный» обряд в отличие от описанного иногда был лишь символическим актом: молодые просто уходили в другое помещение на несколько часов, а затем проводились те обряды, которые в прошлом исполнялись на второй день в доме жениха. Постепенно был забыт символический смысл раздачи молодой подарков родне мужа, и этот обряд слился с другим моментом — одариванием молодой пары гостями. Но в целом характер двухчастной свадьбы-союза двух родов здесь еще сохранялся, и она была однотипной у всех слоев крестьянского населения. Достаток крестьян сказывался в основном на продолжительности свадьбы, числе гостей, размерах приданого, обилии угощений и т. п.

Сохранность традиционного двухчастного свадебного обряда была довольно высокой также в Восточной Финляндии (в провинциях Карьяла, Саво, Кайнуу). Здесь ритуал тоже сохранял деление на две части — «уходы» и «свадьбу-хяят», гости составляли два разных коллектива, основные обряды (постельный обряд, надевание молодой головного убора замужней женщины, раздача ею подарков родне мужа) проводились в доме жениха. Однако в Восточной Финляндии в этот период было уже заметно и отклонение от старых форм, происходившее в известной мере под влиянием обрядности западных частей страны. Наиболее существенным новшеством было так называемое «поднимание молодых»<sup>17</sup>: в конце свадьбы новобрачные усаживались на возвышении или их поднимали на скамье, провозглашая «молодыми хозяином и хозяйкой». Этот обряд выходил из круга символики брака-союза двух родов. «Поднимание молодых» символизировало образование новой, самостоятельной семьи и было обосновано в тех случаях, когда новобрачные начинали жить самостоятельно. Это не соответствовало старому семейному укладу в Восточной Финляндии, где молодая пара обычно оставалась в отцовском доме. Выделение молодых требовало также экономической самостоятельности и потому было практически невозможным для основной массы крестьян этой части страны. Иным было положение в Западной Финляндии, где свадебная обрядность в целом имела другой характер и по форме, и по символике.

В значительной части западных районов, а именно на юго-западе (провинции Варсинайс-Суоми, Сatakunta, Хямэ) и на северо-западе, в Северной Пohъянмаа, свадьба также проводилась в двух домах. Но весь характер свадьбы, порядок ее проведения был иным, чем на востоке. Вся свадьба-хяят проводилась в доме невесты, начиная с церковного обряда, свадебного пира, включая брачную ночь, надевание молодой головного убора замужней женщины, обряд одаривания и «поднимание молодых». В доме жениха по приезде молодой пары устраивался лишь скромный «праздник прибытия» — тулиайсет (tuliaiset). В провинциях Южная и Центральная Пohъянмаа праздник вообще проводился лишь в одном доме, причем для одних местностей было характерно проведение празднества в доме жениха, для других — в доме невесты<sup>18</sup>.

Свадебная обрядность в Западной Финляндии имела немало черт, свидетель-

ствующих о том, что символика и характерные черты старинной свадьбы-союза двух родов в основном исчезли. Приглашенные составляли здесь один коллектив, не разделяясь на гостей жениха и невесты; старые свадебные чины (сват, сопровождающая невесту женщина) утратили прежнюю значимость, возросла роль молодежи — дружек и подружек. Некоторые новые обряды символизировали переход молодых в другую возрастную группу и возникновение новой семьи. Особенно характерен в этом плане был уже упомянутый обряд «поднимания молодых». Не останавливаясь на истории возникновения западных форм свадебной обрядности, детально изученной финскими этнографами, напомним только, что значительную роль в ее формировании сыграли этнокультурные контакты западных районов Финляндии со Швецией. Отчасти этому способствовали географическая близость и развитое крестьянское мореходство. Кроме того, на западном и юго-западном побережье Финляндии еще в средневековые сложились стабильные поселения крестьян-шведов. Существенно и то, что после подчинения Швецией Финляндии воздействие шведской культуры сказалось прежде всего на ее западных районах, где находилась первая столица Финляндии — Турку (Або), концентрировались города, поместные владения и пастораты с их шведской по форме культурой. Запад страны опережал в своем социально-экономическом развитии восточные районы. Здесь быстрее шло расслоение крестьянства, раньше, чем в саво-карельских частях, выделился слой зажиточных крестьян, и вырос слой безземельных батраков.

М. Сармела справедливо указывает, что восприятие новой обрядности, ее форм, заимствованных из шведской культуры, в западных частях страны шло успешно в немалой мере благодаря тому, что ее символика соответствовала потребностям местного крестьянского общества, в первую очередь, его зажиточной верхушки. Здесь нормы быта феодальной деревни уже отжили свой век. Зажиточные слои наследственных крестьян-дворохозяев психологически были готовы к восприятию таких форм обрядности, которые позволяли им подчеркнуть свой достаток, положение в обществе, заявить о высоком статусе новой семьи. Богатые крестьяне Юго-Запада иногда даже проводили свадьбу в обоих домах с полным повторением ритуала, так что невеста дважды надевала и снимала свадебный головной убор. Такие свадьбы были особенно длительными, требовали больших денежных затрат, соответствующих помещений, найма музыкантов и т. д.<sup>19</sup> Хотя в этих случаях свадьба и праздновалась в двух домах, ее нельзя считать «двухчастной»: весь ритуал полностью проводился в каждом доме, к тому же его характер и символика носили совершенно иной характер, чем в старинной свадьбе.

Беднота в этих районах, различные группы бобылей, батраков и безземельных в конце XIX в. вообще начинают отказываться от свадебных торжеств, часто отмечали лишь помолвку или оглашение в церкви скромным праздником с танцами и угощением (кофе с булочками, спиртное)<sup>20</sup>.

Таким образом, у финнов в разных частях их расселения свадебная обрядность была неоднородной. Особенno существенны были различия в западной и восточной частях страны, что объясняется сочетанием действия этнокультурных влияний и особенностей социально-экономического развития.

У других финноязычных народов рассматриваемого региона в конце XIX — начале XX в. черты двухчастной свадьбы сохранялись в целом довольно устойчиво. Это относится как к водско-ижорскому населению Ингрии, так и к карелам. Достаточно четко держались обряды выхода невесты из отчего рода и ее приема в семью мужа, ритуал переезда в его дом. По-прежнему была важна церемония надевания невесте женского головного убора, соблюдались различные магические обряды, направленные на благополучие брака, счастья в детях и т. д. В той или иной мере сохранялся свадебный фольклор: притчания, песни, связанные с различными обрядовыми моментами, песни-поучения невесте — как она должна жить по выходе замуж и т. д. Наряду с этим можно уловить, что шел и определенный отход от традиций. Так, например, традицион-

ная свадьба у воды по взаимному соглашению сторон могла проводиться без одаривания невестой родни мужа. Это объясняется стремлением избежать лишних расходов, свидетельствует и о том, что прежняя значимость обряда, обеспечивающего принятие молодой в круг новой родни, была уже утрачена. На внешних формах свадьбы оказывается усиление городского влияния: появление покупных товаров — предметов одежды и украшений, продовольственных припасов, это отражается и на составе приданого и подарков, исчезновении ритуальных блюд со свадебного стола и т. п.<sup>21</sup>

Весьма неоднородна была степень сохранности традиционной свадьбы в Эстонии. В некоторых местностях «двуухконечная» свадьба сохраняется устойчиво. Так, на о-ве Кихну, который благодаря его изолированности и специфике бытowego уклада представлял собой вплоть до середины XX в. некий «этнографический заповедник», традиционный свадебный обряд бытовал еще в 1920—1940-е годы. Наряду с этим в тех местностях Эстонии, где в свое время распространялось гернгутерство с его аскетическими принципами, народная обрядность начала исчезать уже в ходе XVIII в.<sup>22</sup> Стоит отметить, что в эстонских материалах можно найти сведения довольно раннего времени об «одноконечной» свадьбе, проводимой лишь в одном доме. Такая форма предпочиталась бедными людьми. Так, есть упоминания об «одноконечной» свадьбе при вступлении в брак дочери безземельного крестьянина или ремесленника, женившегося на крестьянской дочери, и т. п. Наряду с этим отмечается и тот факт, что свадьбы «с одним концом», проводимые в доме жениха, были более характерны для населения эстонских островов.<sup>23</sup>

В конце XIX в. в тех частях Эстонии, где социально-экономическое развитие шло быстрее, старинная свадебная обрядность почти исчезла.<sup>24</sup> Но ее нельзя считать в это время уже забытой. Напротив, приходится сталкиваться с тем интересным фактом, что «двуухконечная» свадьба сохраняла в это время у эстонцев престижное значение и именно богатые крестьяне с целью подчеркнуть свой достаток устраивали «двуухконечную» свадьбу при вступлении в брак их детей. Но многие черты старинной свадьбы у эстонцев в это время отмирают: сокращается роль коллективной взаимопомощи, утрачивается значение подарков невесты, меняется их характер и сокращается число одариваемых.<sup>25</sup> Появляются новые элементы обрядности, по своему содержанию выходящие из круга символики старинного обряда, как, например, обычай разыгрывания венка невесты. Характерно, что увеличивается роль молодежи — дружек и подружек. Наиболее устойчивым из старых обрядов было надевание молодой женского головного убора в его традиционной форме: чепца, полотенчатого убора — линика и др., в то время как в повседневном быту их уже не носили. Сохранился обычай загораживания пути свадебного поезда, хотя смысл этого обычая был уже забыт.

Годы первой мировой войны содействовали отмиранию старинной обрядности. В период буржуазной республики (1920—1940) наиболее типичной для эстонского сельского населения была «двуухневная» свадьба. Она начиналась с венчания в церкви, затем первый день и брачная ночь проводились в доме невесты. Перед полуночью происходило «разыгрывание венка невесты» и новобрачные удалялись на покой. Обряд разыгрывания венка вытеснил ритуал надевания невесте женского головного убора, хотя их значение и место в ходе ритуала и не совпадали. На второй день, после «бужения молодых», происходил переезд в дом молодого и празднование продолжалось там.

\* \* \*

Таким образом, мы можем констатировать, что свадебная обрядность прибалтийско-финских народов в конце XIX — начале XX в. с точки зрения стадиального развития была неоднородна: в одних случаях еще устойчиво сохранялась архаичная форма свадьбы с ее символикой заключения союза двух родов и перехода невесты из дома отца в дом и род мужа. В большинстве случаев

этот ритуал в конце XIX — начале XX в. включал какие-нибудь новые обряды, не вписывающиеся в круг старинных норм; кроме того, утратилось представление о смысле многих церемоний. Особенно важно, что существовала уже и иная по типу и значимости форма свадьбы, в которой символика в основном подчеркивала образование новой семьи.

При рассмотрении свадебного обряда следует особо упомянуть о церковном венчании и его роли в заключении брака и о воздействии церкви на свадебный обряд в целом. Хотя у всех прибалтийско-финских народов церковное заключение брака в конце XIX в. было обязательным с юридической точки зрения, в народе значение этого акта оценивалось неодинаково, и венчание занимало разное место в свадебном ритуале.

В Финляндии до 1734 г. брак считался юридически законным и без венчания. Однако церковь стремилась влиять на семейную обрядность и до этого. Ее воздействие на народные традиции по-разному отразилось на западе и востоке Финляндии. На западе, где разрешалось венчание на дому и где городские обычай сильнее проникали в крестьянский быт, во многих местностях именно с венчания в доме невесты начинался весь свадебный обряд. На востоке Финляндии венчание в церкви обычно предшествовало свадьбе, но не было связано с народным обрядом: из церкви молодые разъезжались по своим домам и затем начинался народный ритуал.

В Эстонии католическая, а затем и лютеранская церковь постоянно боролись за внедрение церковных обрядов в семейные праздники, но крестьянство безразлично относилось к церкви и религии, которая считалась «господской», «немецкой» верой, несмотря на столетия, прошедшие со времени обращения прибалтийского населения в христианство. Жалобы пасторов из разных местностей Эстонии на вступление крестьян в брачные отношения до венчания известны вплоть до середины XIX в.<sup>26</sup> Крестьяне проводили венчание иногда за одну-две недели до свадьбы, а иногда и после нее. В последнем случае невеста переезжала в дом мужа, надевала женский головной убор и начинала семейную жизнь<sup>27</sup>. Венчание стало основным моментом при заключении брака лишь к концу XIX в.<sup>28</sup>

Православная церковь в стремлении подчинить своему влиянию народные традиции, связанные с основными событиями жизни, была также весьма активна. Известно, что уже в XIII—XIV вв. она требовала обязательного проведения церковного свадебного обряда. «Стоглав» (1551 г.) также провозгласил церковный брак как единственно законный.

В конце прошлого века для православного прибалтийско-финского населения — води, ижоры, карел, вепсов (как и для местного русского населения) — наиболее типичным было проведение церковного обряда в ходе народного ритуала. Из дома невесты молодая пара ехала в церковь, и после венчания они направлялись в дом жениха. С точки зрения народной обрядности это соответствовало логике ритуала: перед поездкой в церковь невеста уже рас прощалась с отчим домом, и юридически важный акт венчания происходил до ее приезда в дом мужа. Самый ритуал переезда позволял легко включить в него и поездку в церковь. Стоит упомянуть, что обычай проводить венчание до свадьбы был известен в середине прошлого века у води и карел. Наряду с этим из Северной Карелии есть сведения, что в конце прошлого века венчание иногда проводилось и после свадьбы<sup>29</sup>.

Следует сказать, что постепенно в народный свадебный обряд включались также различные элементы церковного происхождения. У православных было принято при рукобитии, отъезде молодой пары и т. п. благословлять жениха и невесту иконой, зажигать перед киотом лампаду или свечу, читать соответствующие молитвы. Лютеране в торжественные моменты ритуала пели псалмы. Из церковного обихода были восприняты такие неотъемлемые элементы народного ритуала, как характерный для западнофинской свадьбы головной убор невесты — «корона», восходящая к короне богоматери, служившей символом чистоты

ты девы Марии<sup>30</sup>. Подобные заимствования, впрочем, крестьяне воспринимали как черты народной обрядности, рассматривали их как часть своей традиционной культуры.

Этническая специфика, как известно, устойчива лишь относительно, она формируется и изменяется в ходе времени. Нередко в нее органически входят иноэтнические заимствования, постепенно сливающиеся с местной традицией. Этническая специфика свадебного обряда не может быть полностью разграничена и с теми особенностями, которые определялись стадиальным развитием ритуала, но вместе с тем она и не равнозначна ему.

При сравнении свадебной обрядности прибалтийско-финских народов на исследуемом этапе можно выделить те или иные особенности, которые могут рассматриваться как этноопределяющие. При этом они, правда, могут существовать не у всех этнографических групп того или иного этноса или иметь в прошлом более широкое, не этническое, а региональное распространение. Говоря об этнической специфике обряда, не всегда можно связывать ее с большой древностью или исконной исключительностью.

Те особенности свадебного обряда, которые можно считать этноспецифическими для отдельных прибалтийско-финских народов, особенно наглядно выступают при их сопоставлении. Так, только у карел известна обрядность, связанная с понятием лемби (lembi) — доброй славы и любовной привлекательности девушки. В ходе свадьбы невеста передавала вместе с «девичьей волей» свое лемби младшей сестре или подруге, что сулило той успех при выходе замуж. Карельская свадьба отличалась также своеобразным составом свадебных чинов, причем особо интересна фигура колдуна-патьвашки, атрибутом которого был ритуальный жезл. Патьвашка руководил всей свадьбой и особенно выполнением ритуально-магических действий. В основе этих магических актов лежали языческие представления, свойственные карелам. Характерной чертой свадебного обряда карел было также надевание невесте головного убора замужней женщины при «выводном столе», т. е. до переезда в дом жениха и брачной ночи. Это было, видимо, пережитком более ранних форм обряда<sup>31</sup>. Стоит упомянуть, что в более далеком прошлом надевание невесте головного убора замужней женщины до брачной ночи встречалось шире: об этом есть сведения из Эстонии, известно оно было и у русских. Еще одним отличительным признаком карельской свадьбы была свадебная баня, т. е. ритуальное омовение после брачной ночи. Когда-то этот обычай был, видимо, известен части финнов и эстонцев, но в рассматриваемый период в отличие от предсвадебной бани, достаточно распространенной во всем рассматриваемом регионе, баня после брачной ночи была характерна лишь для карел и русского населения<sup>32</sup>. В данном случае мы не останавливаемся подробнее на всех воздействиях свадебных традиций восточнославянских народов на обрядность их прибалтийско-финских соседей — води, ижоры, карел. Это требует специального рассмотрения. Стоит, однако, упомянуть, что в Карелии русское влияние было значительно сильнее в ее южных районах, что привело к формированию двух различных вариантов свадьбы, хотя не столь различных, как на востоке и западе Финляндии<sup>33</sup>.

В свадебном обряде води и ижоры были также некоторые этнические особенности, частью общие для этих двух народов, частью различные. Так, например, у води и ижоры существовал особый, проводившийся в доме невесты обряд выпечки свадебного каравая. Каравай носил название курси (kurssi → корж) у води и «купели» (kuppeli) у ижоры. В основе своей этот ритуал был, видимо, древним заимствованием у местного славянского населения, позже утратившего эту традицию. У води и ижоры выпечка свадебных хлебов стала устойчивой частью обряда, что подтверждается исполнением особых, сопровождавших его ритуальных песен и различных магических действий<sup>34</sup>. Отличительной чертой водского свадебного обряда было отрезание волос (а иногда бритье головы) невесте перед тем, как надеть ей женский головной убор<sup>35</sup>. Этот обычай, несомненно, очень старый и, по всей видимости, ранее распространенный более

широко. Во всяком случае, известно, что в некоторых местностях Эстонии в XVI—XVII вв. замужним женщинам отрезали волосы: об этом свидетельствуют данные Бранда и хроника Хъэрна. Кроме того, по данным Хупеля, от конца XVIII в. при выходе замуж женщинам коротко подрезали волосы<sup>36</sup>. Однако со временем отрезание волос невесте стало специфической чертой именно водского свадебного обряда, отличавшей его от соседей.

В свадебном обряде эстонцев как этноспецифические черты могут быть отмечены обряды, связанные с женским передником. В отличие от других соседних народов, включая близкородственную воль, только у эстонцев передник входил в праздничный костюм замужней женщины, в то время как девушки его не носили. Повязывание передника молодой происходило одновременно с надеванием ей головного убора замужней женщины. С этим был связан у эстонцев и один из обрядов одаривания молодой — «латание передника» (*põlle lappimine*)<sup>37</sup>.

Названные особенности обрядности у разных народов из числа прибалтийско-финской языковой группы приведены лишь в качестве примера, их имелось гораздо больше, особенно в деталях различных обрядов и формах их проведения. При этом не подлежит сомнению, что во многих случаях в ходе времени менялись и сами различия в обрядности и осознание их как отличительной черты собственной культуры у каждого из народов.

Изменение свадебной обрядности в рассматриваемый период, как уже отмечено, связано в первую очередь с теми переменами в быту крестьянства, которые принесло развитие товарно-денежного хозяйства. В более развитой Западной Финляндии утрачивались старые нормы внутрисемейных отношений, более последовательно происходило выделение молодых семей как самостоятельных хозяйственных единиц. В восточных районах страны дольше сохранялись и большие семьи, и традиция поселения молодых вместе с родителями. Распространение новой обрядности на западе Финляндии вполне сопоставимо с более быстрым, чем на востоке, развитием социально-экономических отношений в сельском обществе, однако устойчивость старой обрядности у ингерманландских финнов этим объяснить нельзя. Хорошо известно, что Петербургская губерния в конце XIX — начале XX в. была одной из ведущих в России по уровню капиталистического развития, что относилось и к сельскому хозяйству<sup>38</sup>. Сам Петербург был емким рынком сельскохозяйственной продукции, открывал возможности для отхожих промыслов, требовал притока рабочих рук<sup>39</sup>. Влияние городской культуры в это время было весьма ощутимым во многих сторонах быта. Тем не менее свадебная обрядность архаичного типа устойчиво сохранялась у местного финского населения. Можно полагать, что в известной мере это объясняется пестротой этнического состава населения этих мест. Этнические группы были разделены различного рода этнокультурными барьерами. Здесь существовали и языковые границы, разделявшие русское и прибалтийско-финское население, воздействовали и конфессиональные различия: к православной церкви наряду с русским населением принадлежали воль и ижора (а также карель и вепсы), а местные финны были лютеранами. Религиозная принадлежность человека имела в прошлом немалое значение в быту, воль и ижора нередко определяли свою близость к русским исходя именно из этого («мы — русские, только язык у нас другой»). Это, разумеется, способствовало и ассимилятивным процессам. Финское население было, напротив, склонно к замкнутости, оно держалось обособленно не только от других народов, но и от более поздних переселенцев из Финляндии, а в брак предпочитали вступать в рамках своей этнической группы. Поэтому относительно малочисленные финны-эвримейсет искали себе брачных партнёров нередко далеко, в других приходах, но избегали браков с савакот, хотя языковые и этнокультурные различия между ними были невелики<sup>40</sup>. Можно полагать, что именно этническая замкнутость способствовала консервации некоторых форм быта, в том числе сохранности старинной свадебной обрядности. Но при этом они не чуждались городского влияния, что

заметно проявлялось в распространении покупных товаров, в том числе для свадебного стола, подарков и приданого<sup>41</sup>.

Здесь мы не затрагивали проблем свадебного фольклора у прибалтийско-финских народов. Но следует упомянуть, что особое внимание фольклористов привлекают свадебные причитания. По мнению К. В. Чистова, они представляют собой относительно позднее явление, так называемую «позднюю архаику»<sup>42</sup>. Весьма своеобразно их распространение: они были характерны для местного русского населения, а среди прибалтийско-финских народов — для карел, вепсов, води, ижоры, и эстонцев-сету. Известны они были и некоторым группам ингерманландских финнов, которые явно заимствовали их у соседей. Из других финноязычных народов далее на восток свадебные причитания были распространены у коми-зырян и мордвы. Несмотря на исследования советских и зарубежных ученых, вопрос о происхождении этого своеобразного ареала остается нерешенным. Попытки связать их с русским влиянием или с православной церковью, как, впрочем, и с древним финно-угорским субстратом, пока не дали положительных результатов. При этом выяснилось, что свадебные причитания у каждого из народов имеют существенные особенности в строе, форме и др., что свидетельствует о том, что какие-то исходные моменты может быть следует искать в древних слоях фольклора этих этносов<sup>43</sup>. Во всяком случае, несомненно, что фольклорный материал может внести существенные дополнения в характеристику этнической специфики свадьбы и ее развитие у каждого из прибалтийско-финских народов.

Разумеется, все изложенное носит весьма схематический и предварительный характер. Наша цель — только привлечь внимание к тому, что историко-сравнительный анализ обрядности, предпринимаемый на базе определенной группы народов, позволяет выявить многие черты, незаметные при изучении одного народа. При таком сопоставлении нагляднее выступают факторы, определяющие развитие или консервацию традиционной культуры, а также явления, отражающие этническую историю и культурные взаимосвязи народов.

### Примечания

<sup>1</sup> *Heikintäki M.-L.* Die Gaben der Braut bei den Finnen und Esten. B. I—II // *Kansatieteellinen Arkisto* (далее — KA), 21—22. Helsinki, 1970—1971; *idem.* *Suomalaiset häätavat*. Helsinki, 1981; *idem.* Die finnischen Hochzeitszeremonien und die Gebiete der Hochzeitssitten // *Ethnologia Scandinavica*. 1983; *Sarmela M.* Reciprocity Systems of the Rural Society in the Finnish-Karelian Culture Area // *Folklore Fellow Communications* (далее — FFC). № 207. Helsinki, 1969; *idem.* Häät yhteiskunnallisena näytelmänä // *Ethnologia Fennica*. 1978. Helsinki, 1979; S. 10—23. *idem.* *Suomalaiset häät* // *Pohjolan häät*. Tietolipas 85. Helsinki, 1981. S. 11—57.

<sup>2</sup> Обзор финских работ по свадьбе см.: *Сурхаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность. Л., 1977. С. 5—32; *Санникова А. П., Токарев С. А.* Рец. *Sarmela M. Reciprocity Systems...* // Советская этнография (далее СЭ). 1971. № 5; *Шлыгина Н. В.* Современные исследования свадебной обрядности в Финляндии (новые работы М.-Л. Хейкинмяки) // СЭ. 1984. № 2.

<sup>3</sup> *Pohjolan häät* // *Tietolipas 85* Helsinki, 1981. В сборнике содержатся статьи о финской, эстонской, норвежской, лопарской, северорусской свадьбах, о свадебных причитаниях у ижор и т. д.

<sup>4</sup> *Talve I.* Morsiamesta nuorikoksi. Häiden rakenne itämeresuomalaisilla // *Scripta Ethnologica* 37. Turku, 1987.

<sup>5</sup> *Tedre Ü.* Eesti pulmad. Tallinn, 1973; *Kalits V.* Eesti pulmad. Traditsioon ja püüdisaeg. Tallinn, 1988.

<sup>6</sup> *Сурхаско Ю. Ю.* Указ. раб. 1977; *Konkka U.* Antilaan itkettäjä // *Läänenmeresooome filoloogia sümposioon 1973*. Teesid. Tallinn, 1973; *idem.* Kärgalaisen, itkuvirsi runouden tutkimuksen ongelmia // *Virittäjä*. 1968. № 2. S. 175—181; *Степанова А. С.* О современном состоянии карельских причитаний // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972; *Степанова А. С.* О метафорических заменах терминов рода в северокарельских причитаниях // Вопросы финно-угороведения. Вып. 5. Йошкар-Ола, 1970.

<sup>7</sup> *Nenola-Kallio A.* Inkeriläiset itkuhäät // *Pohjolan häät*; *Honko L.* Itämeresuomalaisen itkuvirsi runouden tutkimus // *Kalevalaseuran Vuosikirja* (далее — KV) 54. Helsinki, 1974, 112—131; *Vahros I.* Zur Geschichte und Folklore der grossrussischen Sauna // *FFC*. № 197. Helsinki, 1966.

<sup>8</sup> *Чистов К. В.* Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979; *его же.* Причтания у восточнославянских и финно-угорских народов // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.

- <sup>9</sup> Шлыгина Н. В. Водская свадьба (традиции и русское влияние) // Русский свадебный обряд. Л., 1978; *ее же*. Свадебные обряды у ингерманландских финнов // *Etnograafiamuseumi Aastaraamat XXXVII*. Tallinn, 1989. L. 39—76.
- <sup>10</sup> Schlygina N. Stadiale und ethnische Spezifik der Hochzeit bei den ostseefinnischen Völkern. Ende das 19./Anfang des 20. Jh. // II Kolloquium Balticum Ethnographicum. Berlin, 1989. S. 58—64; Schlygina N. V. Viability of Ethnic Distinctions of Wedding Rituals of West-Finnish Peoples // 12th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Moscow, 1988.
- <sup>11</sup> См.: Чистов К. В. Типологические проблемы... С. 225.
- <sup>12</sup> Sarmela M. Häät yhteiskunnallisena näytelmänä... S. 10—11.
- <sup>13</sup> Talve I. Op. cit. S. 127.
- <sup>14</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. С. 10.
- <sup>15</sup> Автор имеет в виду соответствующие материалы фольклорного отдела Финского литературного общества, которые имел возможность проработать.
- <sup>16</sup> Народные песни Ингерманландии / Сост. Э. Кууру, Т. Кошки, Э. Кюльмясу. Л., 1974; Nenola-Kallio A. Op. cit. 1981. S. 61.
- <sup>17</sup> Heikinmäki M.-L., Suomalaiset... S. 612—617. Vilkuna A. Ysännäksi ja emännaksi nostamisen // Kotiseutu 1959, S. 142—149. Helsinki, 1959.
- <sup>18</sup> Heikinmäki M.-L. Suomalaiset... 1982. S. 109—117.
- <sup>19</sup> Sarmela M. Häät... S. 17—19.
- <sup>20</sup> Heikinmäki M.-L. Suomalaiset... S. 315—317.
- <sup>21</sup> Шлыгина Н. В. Водская свадьба; Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность.
- <sup>22</sup> Kalits V. Eesti pulmat. Lk. 12.
- <sup>23</sup> Cp. Kalits V. Op. cit. Lk. 44.
- <sup>24</sup> Ibid. Lk. 44.
- <sup>25</sup> Ibid. Lk. 45, 46.
- <sup>26</sup> Kalits V. Eesti pulmat. 1988. Lk. 76 (Данные по: Die altlivländischen Bauernrechte. Hrsg. L. Arbusow // Mitteilungen aus der livländischen Geschichte. Riga, 1924—1926. Bd. 23. S. 1—141).
- <sup>27</sup> Tedre Ü. Eesti pulmat 1973, lk. 37. Феоктистова Л. Х. Семейные обряды крестьян Раплского района // Семья и семейный быт колхозников Прибалтики // Труды Ин-та этнографии АН СССР. XXVII. М., 1962. С. 141; Moora A. Календарные праздники и обычай // История Эстонской ССР. Таллинн, 1961. Т. I. С. 831.
- <sup>28</sup> Schlygina N., Kalits V. Das moderne Hochzeitszeremoniell in Estland // Dorf- und Stadtkultur. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 198. Helsinki, 1987. S. 115—130, 116—117.
- <sup>29</sup> Боданов Г. Х. Свадьба Ухтинской Карелии // Западнофинский сборник. Л., 1930. С. 50 и сл.
- <sup>30</sup> Heikinmäki M.-L. Suomalaiset, 1981, S. 256—266.
- <sup>31</sup> Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. С. 132—158.
- <sup>32</sup> Там же. С. 134.
- <sup>33</sup> Шлыгина Н. В. Водская свадебная обрядность. С. 268; Ariste P. Vadjalane kākist kalmuni Tallinn, 1974. lk. 63—64; Nirvi R. E. Inkerosmurteiden sanakirja. Helsinki, 1971. S. 220; Vadjalaste laule. Emakeele seltsi toimetised. V. 3. Tallinn, 1960. Lk. 11—23.
- <sup>34</sup> Öpik E. Op. cit. Lk. 105.
- <sup>35</sup> Manninen I. Eesti rahvariiете ajalugu // Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat III. Tartu, 1927. Lk. 13—15.
- <sup>36</sup> Abriss der estnischen Volkskunde. Tallinn, 1964. S. 225—226; Tedre Ü. Op. cit. P. 74—76.
- <sup>37</sup> Ленин В. И. Развитие капитализма в России. Собр. соч., Т. III.
- <sup>38</sup> О влиянии Петербурга на жизнь финского крестьянства Карельского перешейка см.: Karste-Liikanen G. Pietari-suuntaus kannakselaisessa elämäenkentässä 1800-luvun loppupuolelta vuoteen 1918 // KA Bd. 20. Helsinki, 1968.
- <sup>39</sup> Voionmaa V. Suomen karjalaisen heimon historia. Helsinki, 1915. S. 61—65; Lukkarinen J. Suomalaisen naimataapoja. Aineksia suomalaisten kansojen avoliiton historian. I. Tampere, 1933. S. 23—30.
- <sup>40</sup> Schlygina N. Stadiale und ethnische Spezifik. С. 40.
- <sup>41</sup> Подробнее см.: Чистов К. В. Причтания... С. 109.
- <sup>42</sup> Konkka U. Antilaan itkettäjä.
- <sup>43</sup> Чистов К. В. Причтания...

## ЮЖНОСЛАВЯНСКО-ГРУЗИНСКИЕ МУЗЫКАЛЬНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Существующие с древнейших времен историко-культурные контакты между Балканами и Кавказом хорошо известны и уже давно исследуются в разных исторических дисциплинах. В музыкоизании же проблема балкано-кавказских взаимосвязей освещена мало. Это небольшие статьи Коллера<sup>1</sup>, Штокмана<sup>2</sup>, Якубова<sup>3</sup> и др. В указанных статьях П. Коллера дается сравнительный анализ образцов болгарской, испанской, венгерской и грузинской колыбельных песен и устанавливаются убедительные совпадения между мелодическими линиями.

Весьма интересный опыт сопоставления болгарского и кавказского (дагестанского) музыкально-фольклорных пластов предпринят в статье М. Якубова «Болгария — Дагестан». По сравнению с вышеупомянутыми статьями П. Коллера здесь рамки сопоставления различных фольклорных традиций расширены, так как автор приводит для сравнения как одноголосные, так и многоголосные песенные и инструментальные произведения болгар и дагестанцев. Автор отмечает явную близость сравниваемых им музыкальных культур и в заключение подчеркивает необходимость дальнейшего их сравнительного исследования с привлечением не только музыкально-фольклорного, но и историко-этнографического материала.

Особый интерес для нас представляет работа Э. Штокмана, где автор пишет о наличии общих черт между грузинскими и албанскими трехголосными песнями: способе их исполнения, типе мелодики, темпе исполнения, эмоциональной окраске, общем звучании. Штокман подчеркивает перспективу сравнительного изучения отмеченных музыкальных культур с целью установления генетической связи между ними. К сожалению, статьи Коллера и Штокмана небольшие по объему и сравнительный анализ в них основывается на единичных образцах сопоставляемых культур.

В представленной работе рассматриваются некоторые вопросы южнославянско-грузинских музыкальных параллелей. Сравнительный анализ проведен в основном по данным вокального многоголосия. Кроме того, в процессе исследования были обнаружены некоторые параллели между конкретными музыкально-этнографическими моментами и мелодическими типами, которые также были включены в область исследования.

Прежде всего укажем, что балканские очаги многоголосного пения изучены неравномерно. Если, например, болгарская многоголосная культура изучается давно и плодотворно, то греческой многоголосной традиции посвящены лишь небольшие статьи С. Перистериса<sup>4</sup>. Неравномерно охвачены по изучаемой нами теме разные народы Югославии. Наибольшим материалом мы располагаем по сербской, боснийско-герцеговинской, македонской, отчасти хорватской традиционной музыке. Исследования по словенской и особенно черногорской музыке немногочисленны, и, к сожалению, образцы этого многоголосия были почти недоступны для нас. Богатейшая албанская многоголосная традиция в доступных нам публикациях представлена тоже явно недостаточно. Именно поэтому на данном этапе исследования мы ограничились южными славянами — болгарами и некоторыми народами Югославии, имея около 9 тыс. примеров болгарской и около тысячи примеров югославянской многоголосной традиций, представленных в сборниках, монографиях и статьях болгарских и югославских этномузыкологов.

Прежде чем перейти к рассмотрению некоторых важнейших моментов южнославянско-картвельских (грузинских) многоголосных параллелей, оговорим, что выявленные нами аналогии основываются на единстве основных

системообразующих элементов музыкального мышления, а не на непосредственном слуховом сходстве. Это последнее, как известно, часто не указывает на внутреннюю близость, ибо за внешним сходством может стоять внутреннее отличие<sup>5</sup> и наоборот.

Крайне важно, что многоголосные связи более отчетливо прослеживаются между архаическими пластами картвельской и южнославянской многоголосных традиций. Архаические слои многоголосия сохранены на значительной части территории бытования многоголосных традиций южных славян. Что касается грузинского многоголосия, здесь в процессе исторического развития многоголосная традиция достигла высочайшего уровня развития. Интересующие же нас более архаичные формы многоголосной практики, характеризующиеся в основном двухголосием, малоподвижностью сопровождающего голоса, отсутствием модуляций, представлены в горных регионах Восточной Грузии, а также на равнинах Восточной и Западной Грузии, в основном в женском репертуаре<sup>6</sup>.

В связи с этим крайне интересно, что наибольшее сходство в многоголосных традициях Восточной и Западной Грузии проявляется именно в женском песенном репертуаре. Мужские песни восточного и западного регионов более разобщены, достигают высокого уровня полифонического мастерства. Выше приведенные факты указывают, видимо, на сохранение именно в женских песнях некоторых архаичных признаков древнего общегрузинского музыкального языка. Для нас особенно важно, что более простые и, видимо, древние формы многоголосного мышления в Грузии характерны для женских песен<sup>7</sup>, ибо как в Болгарии, так и в некоторых областях Югославии многоголосие в основном сохранено именно в женском репертуаре<sup>8</sup>. К тому же как в Грузии, так и у южных славян старые песенные слои строго делятся на мужские и женские.

Рассмотрим теперь некоторые важнейшие моменты грузинско-южнославянских параллелей в области вокальной многоголосной практики.

Многоголосие в Болгарии распространено в юго-западной части страны<sup>9</sup>, в других ее регионах в основном бытует одноголосная (унисонная или сольная) певческая традиция. Одной из наиболее распространенных древних форм многоголосной практики в Юго-Западной Болгарии является бурдонное двухголосие<sup>10</sup>. Однако встречаемся также с практикой бурдонного трех-и четырехголосия<sup>11</sup>.

Многоголосие в Югославии распространено почти по всей ее территории. Полифоническая практика (двухголосие) характеризует древнебоснийскую и герцеговинскую музыкальные традиции<sup>12</sup>. Одной из наиболее древних форм полифонии и в Боснии и Герцеговине некоторые авторы считают бурдонное двухголосие. Этот вид пения широко распространен в традиционной старой музыкальной культуре Сербии<sup>13</sup>. В Македонии бурдон представляет собой наиболее распространенный вид многоголосного пения<sup>14</sup>. Бурдонное двухголосие редко, но встречается в Хорватии. Здесь, к сожалению, труднее говорить о старых слоях музыкальной культуры, ибо ощущимо развитие современных форм многоголосного пения. Остинатно-бурдонное двухголосие бытует также в Словении в альпийских долинах<sup>15</sup>. В Истрии мы тоже встречаемся с бурдонными формами многоголосия<sup>16</sup>.

В Грузии бурдонный тип многоголосия является наиболее характерным. Он в большей или меньшей степени встречается во всех без исключения музыкальных диалектах Грузии<sup>17</sup>. Несмотря на то, что в Грузии наибольшее распространение получило бурдонное трехголосие, а не двухголосие, все же органическая связь между ними бесспорна. К тому же, как мы уже отмечали, бурдонное двухголосие в архаичных слоях грузинской музыки занимает значительное место<sup>18</sup>.

Заслуживает внимания также способ исполнения бурдонного многоголосия в Грузии и у южных славян, а основе которого лежит идентичный принцип: мелодические голоса ведутся солистами, а сопровождающий голос — коллек-

тивно. Отмеченный способ указывает на специфику исполнительских взаимоотношений в многоголосных песнях картвелов и южных славян.

Важным системообразующим элементом сравниваемых многоголосных культур является вертикальная координация голосов многоголосной фактуры. В архаичных пластиках южнославянской традиции многоголосного пения основополагающим фактором вертикального соотношения голосов являются диссонированные созвучия — секунды, кварты, септимы. Секундовые созвучия болгарскими и югославскими этнозыковедами признаны наследием древнейших песенных пластов Балканского полуострова<sup>19</sup>. Что касается кварты и септимы, то в Боснии и Герцеговине, а также в Сербии они встречаются реже, чем в македонской и болгарской многоголосной традициях. Принципиально, что многие грузинские музыковеды считают диссонирующие созвучия в грузинской музыке древнейшим явлением<sup>20</sup>. Необходимо отметить, что в Болгарии и у народов Югославии роль диссонанса в количественном отношении гораздо больше, чем в музыкальной культуре Грузии. Кроме того, в грузинской многоголосной традиции диссонированная природа вертикали проявляется в основном в трехголосии, а не в двухголосии, и если в южнославянском двухголосии секунда обычно создается между солистом и басом (бурдоном), то в грузинских трехголосных песнях секунда чаще звучит между двумя верхними голосами. Интересно также, что секунда является одной из ведущих созвучий в двухголосных инструментальных наигрышах на грузинской флейте Пана — ларчами, соинари<sup>21</sup>. Как известно, этот инструмент является одним из древнейших в истории человечества, и в его наигрышах до сегодняшнего дня могут быть сохранены древнейшие элементы музыкального мышления. В основном же для двухголосных грузинских песен, в отличие от трехголосных, секундовые созвучия, за малочисленными исключениями, нехарактерны (чаще звучат кварты и септимы). Диссонированная координация голосов проявляется также в болгарских трех- и четырехголосных песнях. Здесь, в отличие от грузинского трехголосия, секунды создаются между двумя нижними голосами. Редко, но все же встречаем трехголосные созвучия с секундой между двумя верхними голосами.

Типологическое сходство наблюдается между функциональными системами грузинского и южнославянского многоголосных традиций. В большинстве случаев движения сопровождающего голоса (бурдона) в песнях устанавливается секундовое функциональное соотношение между ступенями. Особенно отчетливо это выявляется в многоголосных песнях Юго-Западной Болгарии, Македонии, реже Сербии. В песнях Боснии и Герцеговины бурдон почти неподвижен. В Грузии для архаических форм многоголосия движение бурдонирующего голоса по принципу секундового соотношения ступеней являются наиболее характерной чертой. В секундовом движении бурдона заложена тенденция к постепенному освоению бурдонным голосом новых соседних ступеней. В развитых образцах грузинского народного многоголосия движение сопровождающего голоса охватывает широкий диапазон (квinta, секта, септима), переходит в развитую мелодическую линию, теряет фактически функцию бурдона и способствует полифонизации многоголосной ткани (особенно в Западной Грузии). Хотя и в этих песнях бурдон играет большую роль — он время от времени появляется в разных голосовых партиях. Генетическая преемственность такого развитого многоголосия с архаичными, в том числе и бурдонными, формами многоголосия в грузинской музыкальной культуре не должна вызывать сомнения. В музыкальной культуре южных славян свободное мелодическое движение сопровождающего голоса в рамках функционального многоголосия не встречается. Исключение составляет распространенный в Тетовско (Македония) двухголосный стиль, характеризующийся более или менее независимым мелодическим развитием голосов<sup>22</sup>. Здесь диапазон сопровождающего голоса достигает иногда и квинты. Изучение и дальнейшее выявление этого интересного многоголосного стиля на Балканах может привести нас к новым открытиям из области балкано-кавказских музыкально-этнологических параллелей.

В многоголосных песнях южнославянских народов редко, но все же встречаются формы модуляции на большую секунду вниз или вверх. В таких песнях передвижение бурдона на новую ступень вызывает изменения в звукоряде предыдущего лада, так что новая ступень в бурдонирующем голосе воспринимается как тоника нового лада, расположенного на секунду вверх или вниз от предыдущей тоники. Отмеченная нами модуляция встречается в Юго-Западной Болгарии, в частности в Пиринском крае (т. е. Болгарской Македонии) и в Югославии — в Македонии. Аналогичная форма модуляции часто встречается в грузинских двух- и трехголосных песнях. В материале, которым мы располагаем из Сербии, Боснии и Герцеговины модуляции не встречаются. Несмотря на весьма узкое распространение этого явления у южных славян (Делчевско в Македонии и Пиринский край в Болгарии), модуляция здесь представляет собою вполне осознанное, закономерное явление, имеющее свою объективную основу: оно возникло на основе секундового функционального движения сопровождающего (бурдонного) голоса, ведь в секундовом функциональном движении баса уже заложено стремление к изменению устоя. Эта форма (перемена центра без изменения звукоряда) обозначена Н. Кауфманом как противопоставление двух устоев<sup>23</sup>. Аналогичное противопоставление двух ладовых устоев (без изменения звукоряда) очень часто встречается и в грузинских бурдонных песнях (как в двух-, так и трехголосных). Нужно отметить, что в наиболее развитых образцах грузинской многоголосной традиции многообразные формы модуляции являются одним из главных элементов развития музыкальной формы.

Таким образом, южнославянская многоголосная традиция по нескольким важным системообразующим элементам сближается с многоголосной традицией Грузии.

Вкратце можно сформулировать и отличия между грузинским и южнославянским многоголосными традициями. Эти отличия заключаются, в частности, в количестве голосов в многоголосной фактуре (в основном трехголосие в Грузии и двухголосие у южных славян), в роли и месте диссонирующих созвучий в многоголосной ткани, а также в мере развитости и распространяемости модуляций. Видимо, причина перечисленных отличий состоит в различной степени развития и распространения изначально общих для южнославянского и грузинского традиций системообразующих закономерностей. Необходимо подчеркнуть также различия в амбитусе южнославянской и грузинской многоголосных музыкальных культур. На Балканах в основном распространена мелодика с узким объемом — терция, квarta, тогда как в Грузинской многоголосной традиции, в том числе и в архаичных двухголосных песнях, диапазон мелодики не ограничен и достигает иногда октавы. Касаясь южнославянской музыкальной культуры, необходимо упомянуть и о богатейшей метро-ритмической стороне музыкальной культуры как в одноголосных, так и многоголосных песнях разных регионов, которая во многом резко отличается от грузинской. Для грузинских музыкальных традиций нехарактерно такое богатство и разнообразие метро-ритмического начала. Следует отметить, что и параллели и отличия как в многоголосном, так и в одноголосном пластиках грузинского и балканского музыкальных культур, очевидно, не ограничиваются перечисленными нами в данной статье моментами. Будущие исследования и, главное, историческое осмысление этих сопоставлений может привести нас к новым интересным выводам из области этнической истории сравниваемых этносов. Здесь необходимо отметить, что многоголосные очаги на Балканском полуострове не исчерпываются южнославянскими фольклорными традициями и охватывают также Албанию и северо-запад Греции — Эпир. Идею общности происхождения балканских очагов вокального многоголосия высказывал Н. Кауфман<sup>24</sup>.

Балкано-кавказские многоголосные связи не ограничиваются балкано-грузинскими параллелями. Балканские формы многоголосия сближаются также

с музыкальными традициями некоторых народов Северного Кавказа. Этого важного вопроса на данном этапе мы пока не касаемся.

Отдельную, исключительно важную сферу сравнительного исследования представляет треугольник Кавказ — Балканы — Прибалтика. Надо учесть и то, что этот треугольник затрагивает и некоторые западнорусские традиции в Брянской, Курской, Смоленской, Орловской областях, а также Белорусско-Украинское Полесье. Отдельные сопоставления<sup>25</sup> в этой области имеются в целом ряде этномузыкальных исследований.

Показательно, что параллели в области мелодики между восточными, западными и южными славянами неоднократно отмечались в работах Ф. А. Рубцова, К. В. Квитки, Н. Кауфмана, И. И. Земцовского<sup>26</sup>. Необходимо подчеркнуть, что конкретные мелодии довольно легко передаются от одного этноса к другому (что специально отмечалось в музыковедческой литературе<sup>27</sup>), так что аналогии в области мелодики могут привести к совершенно иным выводам, чем параллели в области многоголосия. Многоголосие, по мнению И. Жордана, — явление исключительно устойчивое, и наличие родственных форм многоголосия в различных этносах может указывать на древнее генетическое родство между его носителями. Эта гипотеза подтверждается широким музыкальным и внемузыкальным материалом<sup>28</sup>. В предлагаемой работе музыкальные сопоставления, как было об этом сказано в самом начале статьи, основаны в первую очередь на данных многоголосия. Именно здесь и выявляются весьма существенные параллели между музыкальными традициями Балкан и Кавказа.

Как и можно было ожидать, южнославянско-картвельские параллели выходят за рамки многоголосных традиций и выявляются также в некоторых конкретных музыкально-этнографических моментах и мелодических типах. Материал в этом отношении у нас пока немногочислен, поэтому выявленные нами параллели нужно считать лишь первым этапом работы в этом направлении.

В первую очередь остановимся на распространенном в Грузии и на Балканах, в том числе и среди южных славян, обряде «Лазаре» (в Грузии) и «Лазаруване», «Лазарева суббота», «Кралице» (в Болгарии и Югославии — у сербов, македонцев, черногорцев, хорватов). Как в Грузии, так и среди болгар и народов Югославии этот обряд связан с женским репертуаром.

В Грузии обряд «Лазаре» связан с обычаем изменения погоды (вызывание или прекращение дождя). Во время ритуала празднично одетые женщины обходят село и поют соответствующую песню, предназначенную для божества погоды Лазаре. Участницы обряда несут специальную куклу, по пути обливают ее водой, а затем закапывают на берегу реки. Иногда куклу заменяет женщина в традиционной одежде (или мальчик). Когда желают прекращения дождя, хозяева дома посыпают участниц обряда золой<sup>29</sup>. Итак, в Грузии обряд «Лазаре» непосредственно связан с аграрным культом плодородия. Обряд, связанный с божеством Лазарь, среди южных славян отличается по своему жанрово-функциональному содержанию от грузинского Лазаре. Участницы обходят дома и в каждом поют песни, посвященные благополучию семьи. Несмотря на то что грузинские и южнославянские лазарские песни отличаются друг от друга по содержанию, в них наблюдается сходная функция — обеспечить плодородие. С идеей плодородия в южнославянском обряде связано то обстоятельство, что в Южной Болгарии и некоторых областях Сербии и Македонии обряд содержит моменты, связанные с водой: участниц обряда хозяйка дома обрызгивает водой<sup>30</sup>, купание в речке после окончания обряда, исполнение специального хоровода, притом обязательно у реки<sup>31</sup>.

Музыкальные параллели между интересующими нас обрядовыми песнями выявляются в общности интонационного типа, что создается комплексом нескольких моментов: 1) движение мелодической линии в первой части мелострофы в восходящем, а во второй части — в нисходящем направлении; 2) симметричность мелострофы; 3) ограниченность диапазона квинтой или квартой; 4)

синкопированный равномерный ритм; 5) исполнение обряда антифонно — двумя группами певиц.

Лазарские песни распространены почти во всех областях Болгарии. В юго-западных областях они исполняются многоголосно, в остальных же частях — одноголосно. К сожалению, мы не располагаем достаточным материалом по Югославии, в доступных же нам образцах интересующего нас интонационного типа не оказалось.

Весьма принципиально, что сходство мелодики грузинских и болгарских лазарских песен выходит за рамки данных обрядов и выявляется между целой группой обрядовых песен картвелов и болгар. В частности, мелодический тип грузинского Лазаре составляет основу других женских обрядовых песен, связанных с культом плодородия <sup>32</sup>. Аналогично обстоит дело с болгарскими лазарскими песнями. Схожий с грузинским мелодический тип «лазарования» встречается и в других обрядовых песенных жанрах, и в том числе, что особенно интересно, в песнях вызывания дождя «пеперуда», «герман». Встречается он также в колядах, в песнях ладуване, кумичене, русалиях, в некоторых хороводных песнях, исполняемых преимущественно женщинами.

Итак, проводя параллели между грузинскими и болгарскими лазарскими песнями, мы фактически выходим за рамки сходства только указанных конкретных жанров и находим общие черты в мелодике женских обрядовых песен картвелов и болгар.

Как видим, в сравниваемых обрядовых песнях Болгарии и Грузии сходятся функции песен в широком смысле этого слова — все они связаны с идеей плодородия. Сходится также структура песен — исполнение в основном женщинами антифонно — и тип интонаций. «Следовательно, если совпадают в сравниваемых явлениях и функции и выбор интонации, то возможность случайности совпадения почти исключается, оставляя место либо генеалогической, либо полигенетической трактовке путем историко-сравнительного метода на базе действительно исторически обоснованного семантического сходства» <sup>33</sup>.

С обычаем вызывания дождя в Болгарии и Югославии непосредственно связан широко распространенный на Балканах термин *додола*, *дудуле* и т. д. В обряде вызывания дождя видна непосредственная функциональная параллель с грузинским обычаем управления погодой «лазароба» (в Грузии известны и другие названия обряда — Гонджа, Гогашоба, Бочкудия, Кашатоба, Дзидзикваква и т. д.). Термин «дудуле», «додола» служит также припевом во многих песнях вызывания дождя «пеперуда» в Болгарии.

В. Иванов и В. Топоров связывают болгарский, сербохорватский, македонский, румынский, аромунский термины «додола», «дудола», «дудуле» и их разнообразные варианты, а также литовский *dundulis* с реконструируемым индоевропейским корнем *d̥h₂i*, что означает трясение головы или бороды бога громовержца <sup>34</sup>. Болгарский языковед В. Георгиев считает термин принадлежностью реликтовых языков Балканского полуострова <sup>35</sup>. В югославской историографии также высказывалось мнение о более древнем происхождении «додоле» в сравнении с культом Перуна на Балканах <sup>36</sup>. Интересно, что в Болгарии термин «дудуле» в основном бытует в тех регионах, где распространена традиция многоголосного чёния — в южных и западных частях. Для северных и восточных областей он нехарактерен <sup>37</sup>.

В связи с данным термином заслуживает особого внимания текст одного из вариантов песни вызывания дождя, записанный в Грузии, — «Лазар модга каркао, адуулебс твалсао», т. е. «Лазар подошел к дверям и дудулит глазами» <sup>38</sup>. Слово «адуулебс», т. е. глагол «дудули», не известен грузинской диалектологии. Несмотря на то что в Грузии на сегодняшнем этапе известен лишь один случай употребления термина «дудули», все же очень важным представляется тот факт, что он встречается именно в обрядовой песне вызывания дождя. Можно предположить, что раньше обряд вызывания дождя в Грузии был связан с древнейшим, теперь уже утерянным термином «дудули», «дудула».

Тем более что, как известно, Лазаре — название христианского божества и, следовательно, название обряда («Лазароба») заведомо более позднего происхождения, чем сам обряд.

Таким образом, продолжение поисков областей совпадения термина «дола/дудуле» с очагами многоголосия может привести нас к интересным балкано-кавказским и даже балтским сопоставлениям.

Коснемся еще одного этнографического момента в календарных обрядах южных славян. Как известно, на Балканах в день Св. Ивана (24 июня у католиков, 7 июля у православных), одним из важнейших моментов праздника является сохранение солнечной энергии после летнего солнцестояния. В этом усматривается связь с солярным культом<sup>39</sup>.

Празднование дня Ивана сопровождается зажиганием обрядовых костров, пламенных стрел и колес, хороводами у костра и ритуальными песнями<sup>40</sup>. Наше внимание привлекают некоторые названия этого ритуального костра в Югославии — «Лиле», «Олалие». Интересно также, что в Сербии, Черногории, Македонии и частично Боснии и Герцеговине значительное место в масленичной обрядности занимал огонь, в названиях которого встречаемся с терминами Лила, Олала<sup>41</sup>. В Болгарии известен хоровод с аналогичным названием «Лиле» и «Лила» (Западная Болгария)<sup>42</sup>. Можно отметить также, что слово «Лало» в одном из диалектов болгарского обозначает солнце<sup>43</sup>. В связи с вышесказанным можно привести известную грузинскую, в частности сванскую, обрядовую песню «Лиле», связанную с солярным культом (гимн восходящему солнцу). К сожалению, материалы, которыми мы располагаем на данном этапе, не позволяют пока делать далеко идущие выводы, но необходимость продолжения поисков в этой области очевидна.

Итак, по музыкальным данным, в основном по типу многоголосия, Юго-Западная Болгария и Югославия заметно отличаются от основных многоголосных (гетерофонных) форм восточных и западных славян и сближаются с многоголосными традициями, с одной стороны, горных районов Балкан, а с другой — Кавказа. Разумеется, нельзя забывать, что и языки, и традиционная культура (в том числе и музыка) южных славян состоит из различных слоев разной хронологической глубины и происхождения<sup>44</sup>. В данной работе мы коснулись тех слоев музыкальной культуры южных славян, которые обнаруживают определенные аналогии с музыкальными традициями картвелов. При этом особенно важно, что параллели с Кавказом мы находим в наиболее архаичных слоях балканской музыкальной культуры.

Наш вывод о параллелях в области многоголосия между южными славянами и картвелами совпадает с данными смежных исторических дисциплин, согласно которым на Балканском полуострове до сегодняшнего дня сохранены явные следы древнейшего автохтонного населения, притом не только дославянского, но и доиндоевропейского<sup>45</sup>. Особо веское доказательство этому дает антропологическая наука.

В последние десятилетия антропологи пришли к важному заключению: большая часть современного населения Балкан (в том числе южных славян) отличается по своему происхождению от восточных и западных славян и генетически связана с древнейшим автохтонным населением Балканского полуострова (динарский и pontийский антропологический типы)<sup>46</sup>. В древнейшем же автохтонном населении Балканского полуострова прослеживается генетическое родство с древнейшим населением Кавказа (кавкасионский и pontийский типы), восходящим к верхнему палеолиту. Особенно важно, что антропологи отмечают сохранившиеся пласти древнего субстратного населения именно в тех регионах, где есть традиция многоголосного пения: Юго-Западная Болгария<sup>47</sup>, почти вся Югославия, в особенности горные регионы<sup>48</sup>, а также горная Албания и Северная Греция<sup>49</sup>.

В болгарском и югославском этномузыкознании уже высказывались гипотезы о дославянском — фрако-иллирийском происхождении многоголосных форм

пения на Балканском полуострове<sup>50</sup>. По мнению И. Жордания, многоголосие на Балканах имеет доиндоевропейское происхождение<sup>51</sup>. Это предположение особенно интересно в контексте балкано-кавказских связей (неиндоевропейское происхождение картвелов хорошо известно). Сравнительные исследования в области многоголосия, как видим, могут способствовать дальнейшему изучению и уточнению историко-генетических связей Балкан и Кавказа. Еще раз напомним, что балкано-кавказские музыкальные параллели затрагивают также прибалтийские, западнорусские и полесские многоголосные стили. Изучение и включение этих многоголосных очагов в сферу балкано-кавказских этномузыкальных параллелей — дело будущего.

Музыкально-этнографические параллели, отмеченные в статье, в том числе и конкретные мелодические типы, возможно, не достигают такой же хронологической глубины, как многоголосие, т. е. они могут основываться на более поздних этнокультурных, исторических взаимовлияниях, на общих типологических закономерностях развития. Но на фоне древней генетико-антропологической близости автохтонного населения Балкан и Кавказа изучение и дальнейшее выявление конкретных музыкально-этнографических параллелей может привести нас к выводам принципиальной важности.

В заключение еще раз отметим, что исследование грузинско-южнославянских (шире — кавказо-балканских) музыкальных параллелей находится на начальном этапе<sup>52</sup>. Оно требует привлечения новых, неиспользованных пока фольклорных пластов, увеличения количества музыкальных и музыкально-этнографических материалов и, что немаловажно, активных взаимоотношений музыковедов-фольклористов Кавказа и Балканского полуострова.

#### Примечания

<sup>1</sup> Collaer P. Notes concernant certains chants Espagnols, Hongrois, Bulgars et Georgiens // *Appuariac Musical* ... Barcelone, 1954, V. IX; *idem*. Similitudes entre des chants espagnols, hongrois, bulgares et georgiens (Addendum) // *Appuariac Musical*, 1955. V. X.

<sup>2</sup> Stockman E. Kaukasische und albanische Mehrstimmigkeit // Kongressbericht. Gesellschaft für Musikforschung. Hamburg, 1956.

<sup>3</sup> Якубов М. А. Болгария—Дагестан // Болгария—СССР. Диалог о музыке. М., 1972.

<sup>4</sup> Peristeris S. Demotika tragoydia dropoleon Boreioy Epeiroy Epeteris toy laographikoy archaiou. 1958. N. 9, 10; *idem*. Chansons polyphoniques de l'Epire du Nord // JIFNK. 1964. XVI.

<sup>5</sup> См.: Земцовский И. И. Этногенез в свете музыкального фольклора // Народно стваралаштво. Т. 8. Св. 29/32. Београд, 1969. С. 203.

<sup>6</sup> Чхиквадзе Г. З. Древнейшая музыкальная культура грузинского народа. Тбилиси, 1948 (на груз. яз.); Асланишвили Ш. С. Очерки о грузинских народных песнях. Т. 1. Тбилиси, 1954 (на груз. яз.).

<sup>7</sup> Зумбадзе Н. Н. О некоторых особенностях женского многоголосия в Грузии // Тезисы конференции «Вопросы народного многоголосия». Боржоми, 1986.

<sup>8</sup> Кауфман Н. Българска многогласна народна песен. София, 1968. С. 3; Петрович Р. Двухголосие в музыкальной традиции Сербии // Материалы научной республиканской конференции. Боржоми, 1986.

<sup>9</sup> Stoin V. Hypothèse sur l'origine bulgare de la diaphonie. Sofia, 1925. Доклад прочитан в Музикальной академии в Софии 22 мая 1925 г. Опубликован на болг. яз. в кн.: Васил Стоин. Народное искусство. 1962; Кауфман Н. Указ. раб.; Карапыков Л. О. О некоторых музыкальных особенностях шопской двухголосной песни // Славянский музыкальный фольклор. М., 1972; Стоин Е. Музикально-фольклорни диалекти на България. София, 1981.

<sup>10</sup> Кауфман Н. Указ. раб., с. 134; Тодоров Т. Современное состояние музыкального народного творчества Болгарии и проблемы болгарской фольклористики // Славянский музыкальный фольклор. М., 1972. С. 85.

<sup>11</sup> Katzarova-Koukoudova R. Phénomènes polyphoniques dans la musique populaire bulgare // Kodaly: Octogenario sacrum. Budapest, 1962; Кауфман Н. Указ. раб.; Rice T. Understanding three-part singing in Bulgaria: The interplay of theory and experience // Selected reports in ethnomusicology. V. VII (issues in the conceptualization of music). Department of ethnomusicology Univ of California. Los Angeles, 1988.

<sup>12</sup> Rihelman C. Narodna muzička tradicija istočne Herzegovine. Sarajevo, 1963. С. 78. Rihelman-Sotrić D. Tradicionalna narodna muzika Dreznice. Posebni et jsak iz: Glasnik zemaljskog muzeja Bosni i Herzegovine, Etniologija. Nova serija, sveska 37/1982. Sarajevo, 1982. С. 144.

<sup>13</sup> Петрович Р. Указ. раб.; Debut D. Народна музика Драгачева. Облици и развој. Београд, 1986.

- <sup>14</sup> *Бицевски Т.* Двогласјето в СР Македонија. Скопје, 1986.
- <sup>15</sup> *Elshekova A.* Vergleichende typologische Analysen der vokalen Mehrstimmigkeit in den Karpaten und auf dem Balkan // Stratigraphische Probleme der Volksmusik in den Karpaten und auf dem Balkan. Bratislava, 1981. С. 234.
- <sup>16</sup> *Марковац П.* О наших народных песнях // Из прошлого югославской музыки. М., 1970. С. 85.
- <sup>17</sup> *Аракишвили Д. И.* Сравнительный обзор народной песни и музыкальных инструментов Западной Грузии // Тр. МЭК (Московской этнографической комиссии). Т. II. М., 1911; *его же.* Грузинское народное музыкальное творчество // Тр. МЭК. Т. V. М., 1916; *Жордания И. М.* Грузинское традиционное многоголосие в международном контексте многоголосных культур. Тбилиси, 1989. С. 12—26, 146—147.
- <sup>18</sup> *Габисония Т. А.* Некоторые вопросы грузинского народного (вокального) многоголосия. Дипломная работа. Тбилисская гос. консерватория. Кафедра грузинского народного музыкального творчества. Тбилиси, 1986. С. 78—81 (на груз. яз.); *его же.* Остиннатное многоголосие в грузинской народной музыке. Тезисы конференции // Вопросы народного многоголосия. Тбилиси, 1988.
- <sup>19</sup> *Rihtman C.* O ilireskom porijeklu polifonih oblika patafote muzika Bosne i Herzegovina // Rad Kongressa folklorista Jugoslavie... Zagreb, 1958; *Кауфман Н.* Указ. раб.; *Debuš D.* Указ. раб.; *Петрович Р.* Указ. раб.
- <sup>20</sup> См., например: *Аракишвили Д. И.* Грузинская музыка. Кутаиси, 1925 (на груз. яз.). С. 20—21; *Асланишвили Ш. С.* Гармония карталино-кахетинских народных хоровых песен. Тбилиси, 1950. С. 87 (на груз. яз.); на русск. яз.—1978; *Жордания И. М.* Указ. раб. С. 43—45, 145—146.
- <sup>21</sup> *Росебашвили К. А.* Грузинские народные песни (сборник). Тбилиси, 1981. С. 45.
- <sup>22</sup> *Бицевски Т.* Указ. раб. С. 136, е. т. л. 749; С. 138, с. т. л. 811; С. 147, 26/1 с. т. л. 811; 26/2 с. т. л. 811; С. 148, 27/1 с. т. л. 699, 27/2 е. т. л. 138.
- <sup>23</sup> *Кауфман Н.* Указ. раб. С. 89.
- <sup>24</sup> *Там же.* С. 175—188.
- <sup>25</sup> *Земцовский И. И.* Из болгаро-литовских этномузикальных параллелей/Балкано-Балто-Славика как предмет музыкоznания // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 205—223; *Brambats K.* Vilcēji vaikarbalsība latviesu tautas dziesmas un tas iespējatmais vecums // Cela Zīmes. 1973. № 53. Р. 280—295; 1974. № 54. Р. 361—375. London; *Бендорф В.* Виды латышского народного многоголосия // Вопросы народного многоголосия. Тбилиси, 1985; *его же.* К вопросу о взаимоотношении Прибалтийского и Балканского очагов народного многоголосия // Вопросы народного многоголосия. Боржоми, 1986; *Бойко М.* Этноисторические аспекты латышского бурдонного многоголосия // Вопросы народного многоголосия. Тбилиси, 1988; *Кауфман Н.* Указ. раб. С. 172—174; *Жордания И. М.* Указ. раб. С. 208—261.
- <sup>26</sup> *Рубцов Ф. А.* Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов. Ленинград, 1962; *Квитка К. В.* Явления общности в методике и ритмике болгарских народных песен и песен восточных славян // Избр. тр. в 2-х т. Т. I. М., 1971; *Кауфман Н.* Общие черты между болгарскими и восточнославянскими обрядовыми песнями // Славянский музыкальный фольклор. М., 1972; *Земцовский И. И.* О значении болгарского фольклора в исследовании русской народной музыки // Болгария—СССР: диалог о музыке. М., 1972.
- <sup>27</sup> *Бартон Б.* Народная музыка Венгрии и соседних народов. М., 1986. С. 6, 8, 12, 16 сл.; *Земцовский И. И.* Музыка и этногенез // Советская этнография. 1988. № 2. С. 23; *Харузин Н. Н.* К вопросу об ассимиляционной способности русского народа // Этнографическое обозрение. 1894. № 4. С. 55.
- <sup>28</sup> *Жордания И. М.* Народное многоголосие, этногенез и расогенез // СЭ. 1988. № 2. С. 26, 32; *его же.* Грузинское традиционное многоголосие. С. 154—277.
- <sup>29</sup> *Бардавелидзе В. В.* Древнейшие религиозные верования и графическое обрядовое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957.
- <sup>30</sup> *Ястребова И. С.* Обычай и песни турецких сербов. СПб., 1886. С. 97.
- <sup>31</sup> *Колева Т. А.* Весенние девичьи обычай у некоторых южнославянских народов // СЭ. 1974. № 5. С. 76—78.
- <sup>32</sup> *Чхиквадзе Г.* Указ. раб. С. 40—42.
- <sup>33</sup> *Земцовский И. И.* Музыка и этногенез (исследовательские предпосылки, задачи, пути) // СЭ. 1988. № 2. С. 21.
- <sup>34</sup> *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 15, 106.
- <sup>35</sup> *Георгиев В.* Тракийская език. София, 1957. С. 5—8.
- <sup>36</sup> *Филиповић М.* Трагови Перунова култа под јужних Словена // Гласник Земаљског музеја у Сарајву. Св. III. Сарајево, 1948; *Zečević S.* Elementi naše mitologije i pogađnijim obredima uzigri. Zenica, 1975; *Sehebić C.* Герман // Гласник Етнографског музеја у Београду. 39—40. Београд, 1976.
- <sup>37</sup> См.: *Стоич В.* Народни песни от Тимск до Вита. София, 1928; *его же.* Народни песни от Средна Западна България. София, 1931; *его же.* Български народни песни от Източна и Западна Тракия. София, 1939 и другие сборники, а также: *Зеленчук В. С., Полович Ю. В.* Антропоморфные образы в обрядах плодородия у восточнороманских народов (XIX — нач. XX в.) // Проблемы истории и культуры. М., 1976. С. 195—199; *Календарные обряды и обычай в странах зарубежной Европы.* Т. I. М., 1978. С. 224—226.
- <sup>38</sup> *Грузинская народная поэзия.* Т. I. 1972. С. 253 (на груз. яз.).

- 39 Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. Т. III. М., 1978. С. 208, 229—230, 262, 271.
- 40 Календарные обычай... С. 209.
- 41 Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. Т. II. М., 1977. С. 250.
- 42 Стоин Е. Указ. раб. С. 41, 116.
- 43 Стоин В. Народни пъсни от Средна Северна България. София, 1981. С. 387.
- 44 См., например, Стоин Е. Указ. раб.
- 45 *Rihlmann C. Die hauptmerkmale der konstatierten Schichten in der tradicionellen Musik und in den Musikanstrumenten Bosniens der Herzegovina // Radovi XXXVI. Odjeljenje Jstorijsko-filoloških nauka. Кн. 9. Sarajevo, 1965.*

46 Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. II. Тбилиси, 1984. С. 911—912; Мерпарт Н. Я. Этнокультурные изменения на Балканах на рубеже энеолита и раннего бронзового века // Античная балканистика. М., 1980. С. 33—43; *его же*. Этнокультурные изменения на Балканах на рубеже энеолита и раннего бронзового века. Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология. М., 1984. С. 235—236; 238; Молчанов А. А. Минойский язык: проблемы и факты // Античная балканистика. М., 1987. С. 79—81; Гордезиани Р. В. Илиада и вопросы истории и этногенеза эгейского населения. Тбилиси, 1975 (на груз. яз.); *его же*. Догреческий и картвельский. Тбилиси, 1985 (на груз. яз.); Черных Е. Н. Протоиндоевропейцы в системе циркумпонтийской провинции // Античная балканистика. М., 1987. С. 137—138.

47 Алексеев В. П., Бромлей Ю. В. К вопросу о роли автохтонного населения в этногенезе южных славян // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VII Международный съезд славистов. М., 1973. С. 227—229; Алексеева Т. И., Алексеев В. П. Этногенез славянского народа по данным антропологии // Там же. М., 1973. С. 218, 222; Алексеев В. П. Этногенез. М., 1986. С. 106.

48 Попов М. (в сотрудничестве с Г. Г. Марковым). Антропология на българский народ. Т. 1. Физический облик на българите. София, 1959. С. 261, 262, 232, 245, 274, 278; Алексеев В. П. Происхождение народов Кавказа. М., 1974. С. 127.

49 Алексеев В. П., Бромлей Ю. В. Указ. раб. С. 231; Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 263.

50 Алексеев В. П. Этногенез. М., 1986. С. 106.

51 *Rihlmann C. O ilires Kom...; Kauffman H. Многоголосие—то в песенния фолклор на балканските народи // Българска музика. 1966. XVII. № 2.*

52 Жорданша И. М. Народное многоголосие... С. 26; Цицишвили Н. Г. К вопросу болгарско-грузинских музыкальных параллелей // Тезисы XXV науч. конф. фольклорного координационного совета при Ин-те языка и лит. АН Грузии. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.); *ее же*. Несколько музыкальных и этнографических параллелей в фольклорных традициях Балкан (болгар) и Кавказа (картвелов) // Тезисы XXVI науч. конф. фольклор. координац. совета при Ин-те языка и лит. АН ГССР. Тбилиси, 1987 (на груз. яз.); *ее же*. Болгарско-грузинские музыкальные параллели в свете генетического родства кавказского и балканского народов // Мат. науч. сессии, посв. 150-летию со дня рождения И. Чавчавадзе. Тбилиси, 1987 (на груз. яз.); *ее же*. Югославско-грузинские музыкально-этнографические параллели // Тезисы республ. науч. конф. «Вопросы народного многоголосия». Тбилиси, 1988.

© 1991 г.

В. Е. Баглай

## ДРЕВНЕАЦТЕКСКАЯ ТОРГОВЛЯ

Один из очевидцев и непосредственных участников покорения древнеацтекского государства, испанский конкистадор, солдат армии Э. Кортеса Б. Диас, впервые оказавшись вместе с другими европейцами на главном рынке столицы, г. Мехико-Теночтитлана, располагавшемся в городском районе Тлателолко, испытал чувство потрясения и изумления увиденным, чувство, которое он позднее передал в своих знаменитых записках: «Сильно мы удивились... громадной массе народа, и, неслыханным грудам всякого товара, и удивительному порядку... Некоторые из нас, побывавшие в Константинополе и даже исходившие всю Италию, уверяли, что нигде они не встречали столь большого и добро устроенного рынка»<sup>1</sup> (рис. 1).

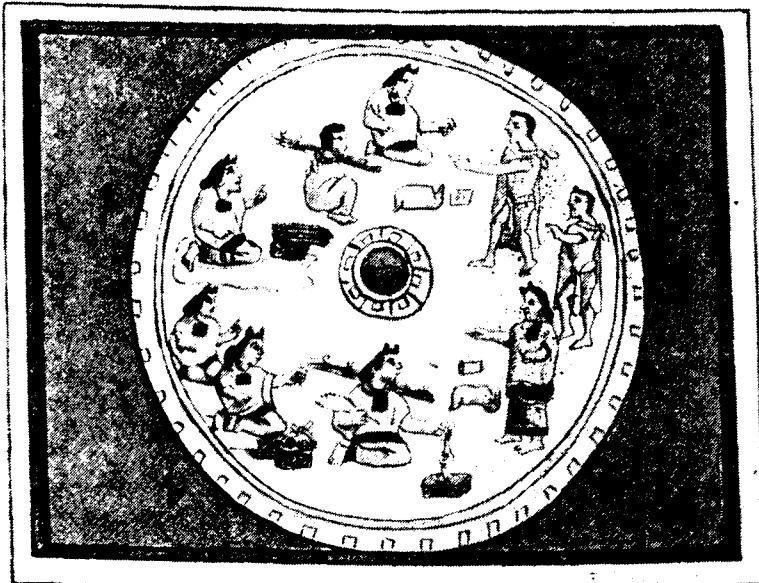


Рис. 1. Оригинальный индейский рисунок раннеколониального периода, изображающий уголок знаменитого рынка в Тлателолко. В центре рисунка представлен обычный для рынков камень для ритуальных жертвоприношений. Среди торговцев и покупателей изображены рабы — мужчина и женщина, с характерным рабским ярмом-ошейником, так называемым куаукоискатль; в то время как мужчина-раб явно предназначался для продажи, женщина-рабыня сама занята торговлей, предлагая пряжу (Duran D. Book of the Jods and Rites and Ancient Calendar. Norman, 1971. Append.)

Этот автор не является единственным информатором, поскольку разнообразные источники испанского, индейского происхождения, данные архивов содержат многочисленные упоминания о древнеацтекских рынках<sup>2</sup>, которые индейцы называли *tianquitztli*, а европейские авторы — *tianguiz* (рынок)<sup>3</sup>. И тем не менее вопрос о характере и роли торговли, рынка является предметом жарких споров в историографии древнеацтекского общества. Это вполне понятно, ибо ответ на вопрос о степени развития торговли есть по сути решение и более общей проблемы о стадии развития древнеацтекского общества накануне Конкисты. Именно поэтому вполне закономерен и обоснован интерес к теме, вынесенной в заголовок настоящей статьи.

Согласно взглядам некоторых исследователей, предиспанская древнеацтекская торговля играла второстепенную роль в экономической структуре общества. В нем, утверждают эти ученые, не было людей, отделенных от производства и занятых только продажей различных изделий и продуктов, т. е. купцов. Обмен продукцией осуществляли сами производители, которые удовлетворяли таким образом свои жизненно необходимые потребности. Что касается господствующего класса, то он получал все необходимое в виде дани, но никак не через торговлю. Приверженцы концепции неразвитости торговли в древнеацтекском обществе утверждают также, что она не касалась распределения и перераспределения таких важнейших элементов всякого производства, как земля и труд. Древнеацтекская торговля, говорят они, должна рассматриваться как неразвитая и потому, что была «политически направляемой», иными словами, находилась под жестким контролем государства. Последнее, по их мнению, подтверждается тем, что государство (в лице правителя или власти на местах) получало торговую пошлину, стремилось фиксировать цены, запрещало торговлю вне установленных мест и некоторое другое. Вступая в определенное противоречие со своими же утверждениями, эти исследователи считают одной из основных целей древнеацтекской торговли, ее назначением также обеспечение

существования, функционирования административных центров государства, прежде всего г. Мехико-Теночтитлана, ибо в связи с непрерывными завоеваниями активизировался процесс урбанизации общества, приведший к тому, что в городе сосредоточилась основная масса военных, не занимающихся, естественно, производительным трудом<sup>4</sup>.

Закономерно возникает вопрос, разве сама урбанизация (разумеется, в масштабах и формах, свойственных древнему обществу) не есть наигляднейший пример необходимости торговли? Вызывает недоумение также подчёркивание неразвитости, вторичности торговли одновременно с утверждением, что «древнеацтекский рынок» — это только «рынок сырья и ремесленных изделий»<sup>5</sup>. Разве не обеспечение сырьем и ремесленными изделиями одна из задач торговли, а в древнем обществе фактически и единственная? Не случайно изложенные выше взгляды на сущность и характер торговли в древнеацтекском обществе встретили резкое возражение подавляющего большинства современных исследователей. В результате один из наиболее активных сторонников идеи неразвитости доиспанской ацтекской торговли был вынужден уточнить, что само существование торговли в общем не вызывает сомнения, однако она не была «интегрирована» в экономическую структуру общества как целого<sup>6</sup>. Может быть, под «неинтегрированностью» следует понимать то, что торговля была чем-то неосновным, не имеющим решающего значения, словом, тем, без чего можно было бы вполне обойтись?

Уязвимость с точки зрения теоретической таких рассуждений очевидна, поэтому неудивительно, что наибольшее число сторонников имеет другая, прямо противоположная точка зрения, в которой те же самые явления, которые предыдущей группой исследователей трактуются как доказательство неразвитости торговли, получают диаметрально противоположную оценку. Древнеацтекская торговля в соответствии с этими взглядами представляет высокоразвитый и сложный институт, сыгравший решающую роль в увеличении населения Мексиканской долины. Ацтекское общество, как сильно урбанизированное, очень зависело от степени подвижности различных организаций общественного производства, активности обмена, ибо иного пути для удовлетворения потребностей населения не было. Известно, утверждают сторонники этой точки зрения, что городское население, например г. Мехико-Теночтитлана, столицы государства, занималось лишь отчасти сельскохозяйственным производством, а это значит, что система обеспечения (по крайней мере продуктами питания) города сильно зависела от торговли с другими городами и народами. Отсюда, считают они, ошибкой является акцентирование внимания при анализе древнеацтекской торговли исключительно на распределении только предметов роскоши (как думают иные), ибо таким образом умаляются масштабы, демократичность и даже обычность, обыденность торговли; поскольку существовали различные сферы производства, то неизбежно были и различные виды товаров. Словом, заключают эти исследователи, торговля играла роль главного механизма по осуществлению движения, распределения всех видов продукции<sup>7</sup> и вообще имело место в полном смысле слова третье общественное разделение труда<sup>8</sup>.

По нашему мнению, несмотря на некоторые крайности, такие, например, как приписывание торговле роли развитого института, чуть ли не вытеснившего натуральное хозяйство, именно вторая точка зрения ближе к истине, что мы и постараемся показать ниже. С этой целью следует обратиться прежде всего к вопросу о том, что и каким образом стимулировало развитие здесь торговли.

Свою роль сыграло прежде всего объективное усложнение самой экономической структуры древнеацтекского общества, зарождение разделения труда и технологической специализации<sup>9</sup>. Действительно, многочисленные исторические источники подтверждают наличие перехода к большей специализации в сельском хозяйстве и ремесле, что делало необходимой торговлю. Это можно проследить на конкретных примерах. Так, один из раннеколониальных истори-

ков, опираясь на информацию доиспанского происхождения, писал, что в «прокладных районах» Мексиканского нагорья хлопок не рос, однако именно здесь делали прекрасные ткани из сырья, доставляемого с низменных, главным образом прибрежных регионов<sup>10</sup>. Далее. Так называемые амантеки (изготовители разнообразных изделий из перьев) работали на материале, доставляемом купцами с юга, из тропиков. В свою очередь изделия самих амантеков поступали затем как на внешний, так и на внутренний рынок, обслуживаемый все теми же купцами<sup>11</sup>. Иными словами, возникла необходимость в торговце как посреднике-поставщике.

Эти основные причины дополнялись и стимулировались другими важными моментами. Дело в том, что дань, получаемая г. Мехико-Теночтитланом, не обеспечивала всех потребностей населения. Из-за активных процессов урбанизации самообеспечение разными видами продуктов, сырья не могло быть осуществлено, поэтому наряду с войной, т. е. простым захватом, грабежом, а потом и систематической данью большую роль в древнеацтекском обществе начинает играть торговля, особенно к концу XV в. В эпоху, непосредственно предшествующую испанскому завоеванию, в города каждый день доставлялось много различной продукции: продукты питания, ремесленные изделия, разнообразное сырье. Исследователи предприняли попытку вычислить ту массу продукции, которая поступала, например, в столицу государства, г. Мехико-Теночтитлан. Согласно одним подсчетам, поставки дани, осуществлявшиеся в то время, могли обеспечить существование только около 50 тыс. человек, т. е. от  $\frac{1}{4}$  до  $\frac{1}{3}$  всех жителей<sup>12</sup>, согласно другим, — 150—200 тыс. жителей столицы (если принять такую численность населения города) приблизительно 40% необходимых продуктов получали через рынок, а остальное в форме доходов от налогов и дани<sup>13</sup>. Объясняется это не только тем, что в городе находилось, естественно, больше ремесленников, чем в негородских центрах, но и тем, что здесь было сосредоточено много привилегированных групп населения, прежде всего военных, как раз и получавших основную долю дани с покоренных районов.

Еще меньшее число жителей (лишь 10%, или около 20 тыс. человек) второго по значению в древнеацтекском государстве города Тескоко (и подконтрольных ему районов) могли жить за счет дани<sup>14</sup>.

Отчасти проясняют ситуацию с торговлей и данные, содержащиеся в так называемом Кодексе Мендосы, знаменитом памятнике ацтекской пиктографики. Согласно им, только 35% продукции (или 5580 т) поступали как дань из внутренних районов Мексиканской долины в г. Мехико-Теночтитлан, а большая часть — 65% (или 10 420 т) поставлялись из провинций, расположенных вне долины<sup>15</sup>.

Таким образом, очевидно, во-первых, то, что без торговли представлялось невозможным решить проблему обеспечения всем необходимым населения Мексиканской долины, где, по некоторым подсчетам, было сосредоточено до 2 млн. человек<sup>16</sup>. Во-вторых, в пределах долины как центра древнеацтекского государства торговля играла большую роль, чем получаемая дань, в то время как в связях с другими районами дань имела большее значение, чем торговля.

Необходимость обмена стимулировалась и потребностями самого двора древнеацтекского правителя, носившего титул *тлатоани*<sup>17</sup>. Так как в г. Мехико-Теночтитлан в виде дани не всегда поступало все необходимое или по крайней мере не в достаточном количестве, то тлатоани отправлял своих агентов-торговцев обменивать (торговать) излишки на то, что требовалось двору, чаще всего в южные районы, районы Гватемалы, где можно было получить различные экзотические товары — перья редких тропических птиц, дорогие каменья и пр.

Как видим, дань и торговля не исключали друг друга, в то время как противники существования торговли пытаются обосновать именно обратный тезис. Более того, необходимость выплаты определенных видов дани, налагаемой на покоренные народы, даже стимулировала ее развитие. Большинство

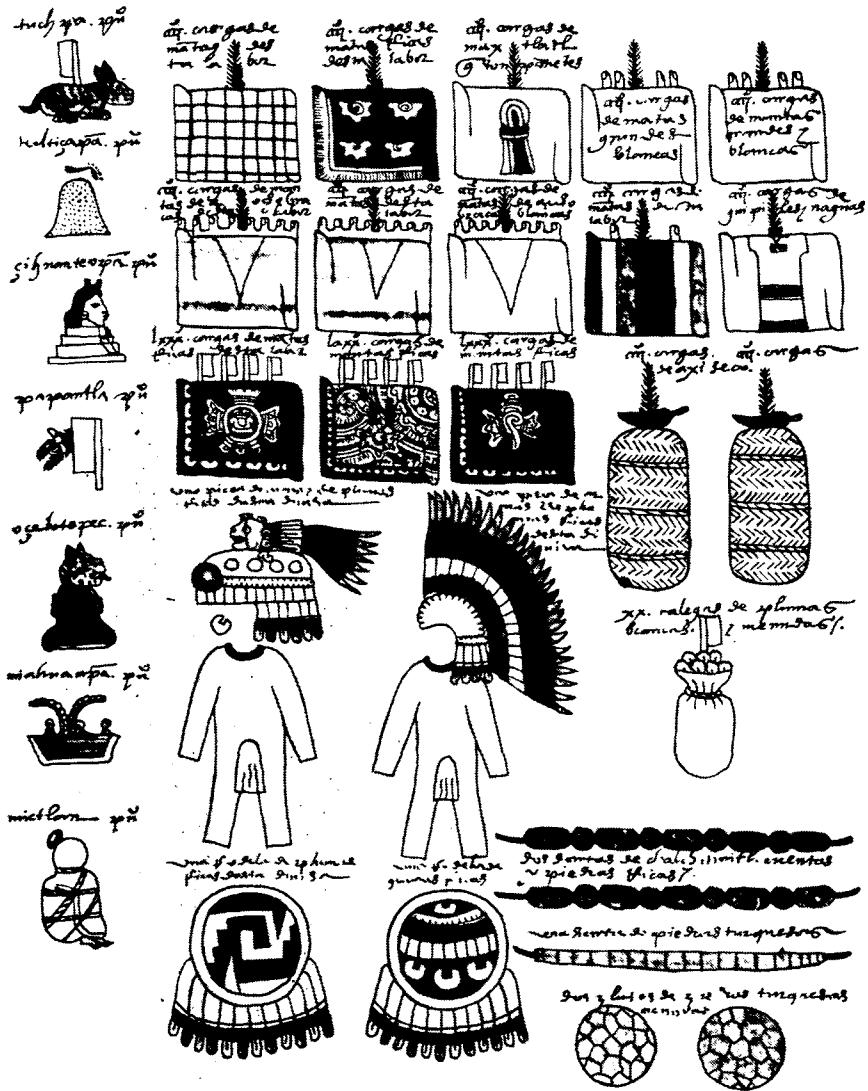


Рис. 2. Образец оригинального ацтекского реестра дань. Колонка справа (сверху вниз) представляет иероглифы городов, слева указаны объекты дань, которые они должны поставить: разнообразные ткани-накидки, мешки с перцем, тюк с хлопком, богатые одежды, щиты, украшения; количество дань передается — палец-1, флагок-20, перо-400. (Codex Mendoza. Oxford, 1938. V. 3. Fol. 52г.)

источников информирует, что ацтеки обычно накладывали дань в виде предметов и продуктов, которые либо производились, либо произрастали на завоеванных землях. Однако к моменту Конкисты в связи с усложнением потребностей населения состав ее стал настолько широким и разнообразным (рис. 2), что вынуждал местное, подконтрольное ацтекам население обращаться к рынку с тем, чтобы обменять свою продукцию и выполнить все статьи обязательств перед г. Мехико-Теночтитланом. Для осуществления этой задачи приходилось преодолевать значительные расстояния. Например, жители Испатепека проходили более 140 км, чтобы выменять золотой песок, нефрит; из Тонамека,



Рис. 3. Мексиканская долина и сопредельные территории к 1519 г. (указаны преимущественно центры, упоминаемые в настоящей статье)

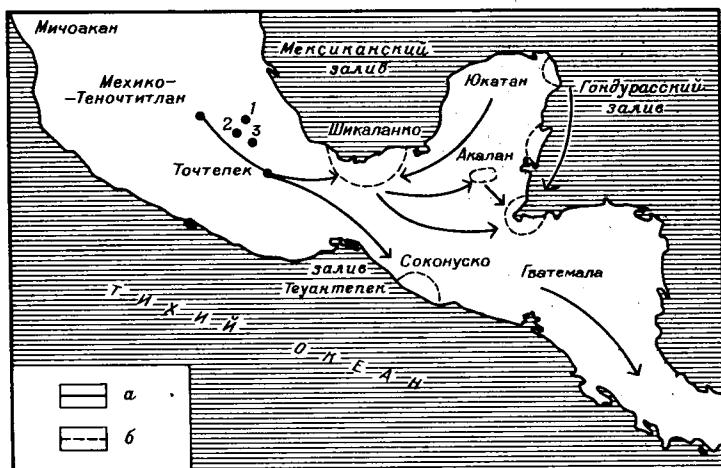


Рис. 4. Схема основных направлений древнеацтекской внешней торговли по работе *Chapman A. M. Port and Trade Enclaves in Aztec and Maya Civilizations // Trade and Market in Early Empires. Jlencoe. 1957. P. 118*)

Условные обозначения: сплошная линия — направление торговых путей; пунктирная линия — важнейшие пункты внешней торговли; независимые города-государства: 1 — Тлашкала, 2 — Уэшотцинко, 3 — Чолула

располагавшегося в низменных, восточных районах древнеацтекского государства, отправлялись на нагорье специально за одеждой, недостающим зерном, которые затем в своем региональном центре, г. Тототепек, отдавали ацтекам в виде дани; то же самое делали жители Пошутлы, обменивая свою медь на хлопок<sup>18</sup>, и т. п.

В конце концов, доказывая существование и обычность торгового обмена как вида хозяйственной деятельности, необходимо напомнить и то, что не

ацтекское общество, самое позднее в истории древней Мексики, его открыло. Эта традиция существовала задолго до них в системе общественной жизни предшествующих высоких цивилизаций; ацтеки появились в Мексиканской долине около середины XII в., а около 1325 г. основали свою островную столицу — г. Мехико-Теночтилан. Они только лишь подхватили и продолжили древнюю традицию.

Как и многие явления в жизни древнеацтекского общества, торговля имела свои стадии развития, свои этапы. К сожалению, сведения об этом фрагментарны, и полной картиной мы не располагаем. Известно, что при первом тлатоани — Акамапичти (1376—1396)<sup>19</sup> особенно активным был обмен между этнически родственными г. Мехико-Теночтилтаном и г. Тлателолко. Тогда это были независимые друг от друга и даже соперничающие центры, оба находившиеся под властью г. Аскапотсалко (рис. 1)<sup>20</sup>.

Определенные успехи в области торгового обмена связаны с именем второго тлатоани — Уитцилиуитля (1396—1416). Есть сообщения, что при нем в г. Мехико-Теночтилтан приходили купцы с товарами (хлопком, какао, тропическими плодами) уже из районов, расположавшихся вне Мексиканской долины, в частности с территории несколько южнее ее, где находится ныне штат Морелос<sup>21</sup>; хлопок доставляли и из еще более южного Куаунауака<sup>22</sup>. Хотя есть мнение, что к концу правления Уитцилиуитля основная масса продуктов питания поступала уже через рынок<sup>23</sup>, к нему следует отнести скептически: ацтеки по-прежнему находились в зависимости от г. Аскапотсалко, а их островное положение диктовало, видимо, практику самообеспечения продуктами питания.

До освобождения от г. Аскапотсалко не было у ацтеков и профессиональных торговцев. Однако с эпохи четвертого тлатоани — Итцкоатля (1428—1440), когда они добились свободы и, образовав так называемый Тройственный альянс (кроме г. Мехико-Теночтилана туда входили г. Тескоко и г. Тлакопан), начали свои завоевания, появляется и зачаточная организованная государственная коммерция. В связи с активным процессом социального расслоения, появляется спрос уже и на предметы роскоши, украшения<sup>24</sup>. Огромное значение имело и подчинение г. Аскапотсалко, бывшего центра Мексиканской долины, с его знаменитым уже тогда рынком работорговли<sup>25</sup>. При Итцкоатле был присоединен и Шочимилко<sup>26</sup> (рис. 3), важнейший район чинампового (орошаемого) земледелия во всей Мексиканской долине. Это придало ацтекам большую уверенность в отношении обеспеченности продуктами питания, которые, естественно, поступали и на рынок.

При пятом тлатоани — Моктесуме I (1440—1469) был завоеван район Чалко-Амекамекан (рис. 3), входивший вместе с Шочимилко в чинамповую зону Мексиканской долины и также славившийся богатым рынком<sup>27</sup>. По сути Чалко и Шочимилко стали «большим огородом» древнеацтекской столицы, обеспечивая ее продуктами, в том числе и через рынок.

Огромное значение для развития торговли имел и захват при Моктесуме I одного из городов независимой миштекской конфедерации на территории современного штата Оахака — Куэтлаштла (Куиштлауака, как позже называли его испанцы). Это был город-государство с крупным, международного значения рынком, город, служивший важнейшим пунктом как на пути в остальные районы Оахаки, так и далее, на юго-восток в сторону Гватемалы<sup>28</sup>. К этому следует добавить, что область нынешнего штата Оахака (кстати, и соседнего Герреро) была известна своими запасами золота, поэтому положенное при Моктесуме I начало их завоевания имело огромное значение, в том числе и для развития торговли<sup>29</sup>. На побережье Мексиканского залива, на территории современного штата Веракрус, он покорил народ тотонаков, славившийся своим земледелием<sup>30</sup>, что было важно для ацтекского государства, население которого страдало от периодических неурожаев.

При преемнике Моктесумы I, шестом тлатоани Ашайакатле (1469—1481), город-соперник Тлателолко стал просто одним из городских районов г. Мехико-

Теночтитлана, а его знаменитый рынок, так поразивший Б. Диаса, перешел практически полностью под контроль тлатоани и государственной власти<sup>31</sup>.

При Ауитсотле (1486—1502), восьмом древнеацтекском тлатоани, была окончательно покорена Оахака, откуда кроме золота вывозили и бесценную кошениль. Завоевание это открыло дорогу в Теуантепек, а через него — прямой доступ в Гватемалу.

Последнее очень важное с точки зрения развития торговли, завоевание Ауитсотля связано с районом Соконуско (рис. 4). Находившийся от г. Мехико-Теночтитлана по прямой на расстоянии около 600 миль (реальный путь 800 миль)<sup>32</sup>, этот регион к моменту Конкисты играя важнейшую роль в международной торговле ацтеков на крайнем юге (хотя население здесь было смешанным — кроме ацтеков жили по крайней мере майя и миштеки).

При девятом, последнем из доиспанских древнеацтекских тлатоани Моктесуме II (1502—1520) господствовала политика укрепления государства с применением в том числе методов усмирения. Правда, ему приписывается покорение Кецальтепека, где ацтекские торговцы покупали особый песок, используемый при обработке камня<sup>33</sup> — индустрии первостепенного значения в хозяйстве доиспанского периода.

Словом, следствием древнеацтекских завоеваний было не только расширение территории государства, но и упрочение позиций торговли и обмена, чрезвычайно важных для экономики общества.

В структуру древнеацтекской торговли входил внутренний и внешний, государственный и частный, мелкий и крупный товарообмен; разнообразным был и набор товаров, имевший хождение на рынке.

Как и в других древних обществах, в ацтекском сложилась система профессиональной торговли, носителями которой были так называемые *postepecas* (почтеки)<sup>34</sup> — купцы.

Мелкой профессиональной торговлей (ацт. *tlanecuilo*)<sup>35</sup> обычно занимались бродячие торговцы-почтеки<sup>36</sup>, извлекавшие выгоду из колебания цен на рынках.

Указанная категория обслуживала рядовых жителей, чаще только внутри государства. В то же время крупные профессиональные торговцы, занятые по преимуществу отдаленной внешней торговлей, находились на службе у тлатоани и были по сути царскими торговыми агентами, подобными древневавилонским тамкарам. Почтеки как царские торговые агенты получали товар со складов тлатоани, с тем чтобы продать или обменять его в далёких краях<sup>37</sup>. Более того, их служба приравнивалась к военной, поскольку, отправляясь в торговую экспедицию, они выполняли функции шпионов, разведчиков, изучавших язык, общественную ситуацию, дороги и т. п. в том или ином районе. Отсюда их называли также *oxtotemeca* (остомеки)<sup>38</sup>. Убийство остомеков считалось достаточным поводом для начала войны (рис. 5)<sup>39</sup>. Однаждо, как и, например, в гомеровской Греции, в древнеацтекском государстве сама торговля нередко сочеталась с грабежом и разбоем: не только купеческие караваны становились объектом нападения, но при удобном случае сами почтеки могли совершить разбой, ограбление, захват, кражу людей и т. п.<sup>40</sup>, что было по сути законом той эпохи, того времени. В связи с большой опасностью для жизни, какую представляли торговые экспедиции, остомеки снаряжались в поход так, как собирались бы на войну. Они совершали особый религиозный обряд перед алтарем бога-покровителя Якатекутли, являвшегося одним из воплощений великого бога и культурного героя древней Мексики Кецалькоатля. Кстати, все то время, пока почтеки были в экспедиции, их близкие также выполняли ритуалы, призванные способствовать благополучному исходу экспедиции<sup>41</sup>.

В поход обычно отправлялись ночью от дома старшего по экспедиции. Груз несли на специальных носилках, так называемых *cacaxtle* (рис. 6). Хлопок, маис и др. переносили в *petlacalli*, особых тюках, коробах, сделанных из тростника, покрытого шкурами, что защищало товар как от солнца, так

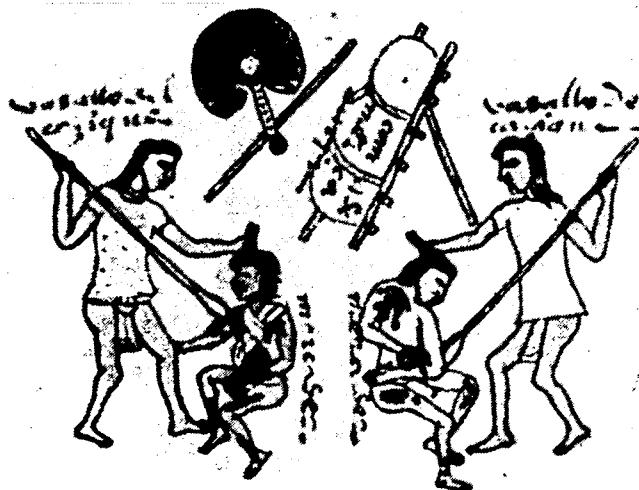


Рис. 5. Убийство купцов-почтёков (Codex Mendoza. Oxford, 1938. Fol. 66)

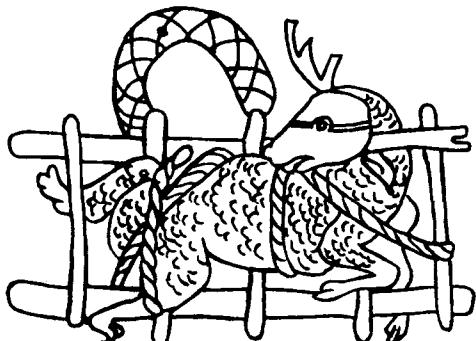


Рис. 6. Cacaxtle — приспособление для транспортировки грузов (Lienzo de Tlaxcala // Castillo F. V. M. Estructura económica de la sociedad mexica. Según las fuentes documentales. Mexico. 1972. P. 113)

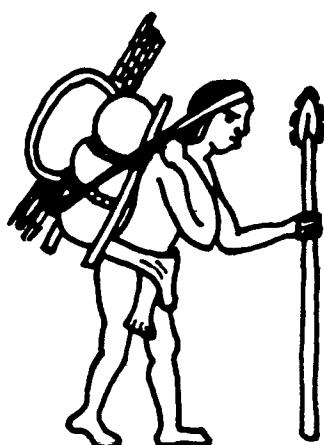


Рис. 7. Переноска груза носильщиком-tlamemem с использованием cacaxtle mecapal (Codex Mendoza // Mendoza A. Codex Mendoza. Oxford, 1938. V. 3. Fol. 64)

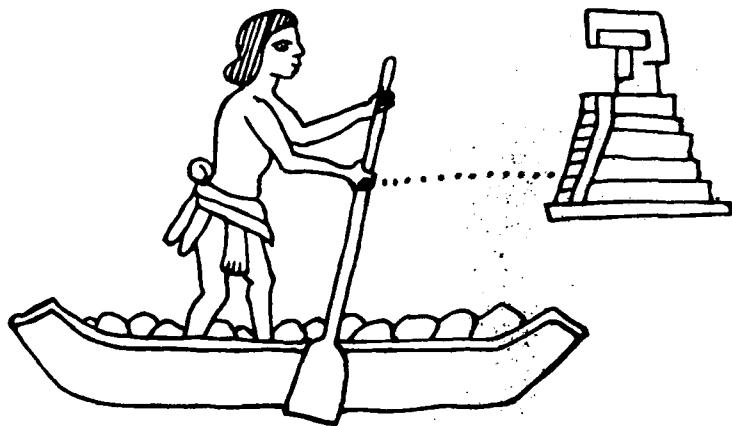


Рис. 8. Транспортировка груза на лодке; справа представлено традиционное пиктографическое изображение храма, символизирующее город. (Codex Mendoza. Oxford, 1938. V. 3.)

и от дождя. Вес груза тщательно проверяли, стараясь, чтобы его можно было донести. Обычно он доходил до 2 арроб (т. е. около 23 кг), но порой достигал и 50 кг, если расстояние не было большим. Ясно, что из-за отсутствия тягловых животных и колесного транспорта в состав экспедиции должно было входить достаточное число носильщиков. Так называемые *tlametē* или *ta'metē* (тламеме) — профессиональные носильщики, занимавшие самые низкие ступени социальной лестницы общества, восполняли эту потребность. Роль носильщиков выполняли иногда и рабы. Для удобства тламеме использовали особое приспособление, так называемое *to'eteca'pal*, которое прикреплялось ко лбу (рис. 7). Труд носильщиков был очень тяжел, поскольку караваны преодолевали расстояние около 5 лиг в день, а за одну экспедицию обычно проделывали путь до 100 лиг<sup>42</sup>. Впрочем, на озерах, главной транспортной артерии Мексиканской долины, положение спасали лодки-каноэ, тем более что на них грузы доставлялись в 25 раз быстрее, чем с помощью носильщиков (рис. 8). Лодки не имели киля и парусов; в районе оз. Тескооко, как считают, их было до 50 тыс. В каждой лодке обычно помещались 1—3 человека. Использовали также и плоты, которые делали из плотно связанного тростника, положенного на тыквы и прикрепленного к ним. Для удобства путешественников, и торговцев в том числе, имелись общественные дороги, которые охранялись и ремонтировались. Преодолевать и сокращать расстояния помогали и мосты, чаще деревянные или подвесные, реже из камня. Хотя имелись специальные постоянные дворы, предназначенные для ночлега, однако караваны останавливались и в пещерах, и под кронами деревьев, и в наскоро сделанных шалашах, и под навесами<sup>43</sup>.

Чем больше людей собирались в торговой экспедиции, тем безопаснее был путь. Поэтому часто в нее вливались и другие почтеки, даже одиночки, что позволяет говорить о большой пестроте купеческого каравана<sup>44</sup>. В наиболее опасных местах безопасность обеспечивали ацтекские гарнизоны (например, в приграничных районах). Иногда члены торговой экспедиции защищались и сами. Так, проходя по особенно опасному участку пути, они не только вооружались сами, но даже рабам давали средства защиты. Однако чаще, чтобы избежать лишних недоразумений и столкновений, проходя по чужой территории, они загодя посыпали весть о том, что идут с миром, по торговым делам<sup>45</sup>.

Во главе торгового каравана обычно стоял «капитан», т. е. руководитель. Каждый почтека нес особый черный посох, олицетворявший бога-покровителя торговцев Якатекутли, с помощью которого надеялись избежать опасности и вообще заручиться его поддержкой. Когда наступало время ночлега, почтеки

собирали все эти посохи-реликвии вместе и совершали специальный религиозный обряд, состоящий в том числе и из ритуального самоистязания — жертвование своей крови божеству, извлекаемой с помощью уколов колючкой агавы.<sup>46</sup>

Торговые операции остомеков были двух видов. Первый был своего рода пережитком древнего обычая обмена подарками между вождями. Почтеки, прия в конечный пункт назначения, выкладывали перед местным правителем то, что ими получено со складов тлатоани. Так было, например, в случае обмена между Мехико-Теночтитланом и Шикаланко при тлатоани Ауитсотле. Торговцы из Мехико-Теночтитлана предложили тогда правителю Шикаланко ремесленные изделия (золотые вещи, дорогие одежды). Вождь Шикаланко дал взамен драгоценные камни, перья тропических птиц, морские раковины, панцири морских черепах, шкуры диких животных, какао и др. В таком своем качестве почтеки-остомеки в полной мере соответствовали роли торговых агентов тлатоани. Однако эти же торговцы доставляли в Шикаланко и товары для простых людей: обсидиановые и медные серьги, кремневые ножи, тыквы, кошениль, иглы, квасцы, пух и шкуры кроликов, душистые травы и пр. Кроме того, приводили они сюда для продажи и рабов.<sup>47</sup>

Разумеется, товар, который предлагали остомеки, был не только царский; они привозили и свой, совмещая, таким образом, как и тамкары в древнем Вавилоне, государственную и частную коммерцию. Дело в том, что, находясь на службе у тлатоани, остомеки получали от него вознаграждение. Правда, не являясь представителями знати в собственном смысле слова (хотя благодаря заслугам могли подняться довольно высоко), почтеки платили тлатоани налог теми товарами, которыми обычно торговали.<sup>48</sup> Кстати, не исключено, что мелкие торговцы за определенное вознаграждение могли оказывать услуги крупным.

Возвратившись из торговой экспедиции, остомеки совершали религиозный ритуал, давали полный отчет тлатоани. О результатах похода они докладывали и руководителям так называемых купеческих «гильдий». Последнее чрезвычайно важно для характеристики степени развития древнеацтекской торговли. Источники упоминают 12 городов — крупнейших торговых центров Мексиканской долины, где были ассоциации («гильдии», точнее, кастовые группы) профессиональных купцов. Кроме Мехико-Теночтитлана и Тлателолко это Тескоко, Коатличан, Чалко, Отомпан, Уитсилопочко, Мишкиоак, Аскапотсалко, Тлакопан, Куаутитлан (рис. 2).<sup>49</sup> В торговле, по-видимому, повторялось влияние идей Тройственного союза. Так, под контролем Мехико-Теночтитлана находилось пять городов, в четырех главенствовал Тескоко, три контролировал Тлакопан. Почтеки пяти городов: Мехико-Теночтитлана, Тлателолко, Аскапотсалко, Куаутитлана и Уитсилопочко — имели право вести внешнюю торговлю (причем последние три только под контролем г. Мехико-Теночтитлана и г. Тлателолко), а остальные только внутреннюю торговлю. Впрочем, взаимоотношения и соподчиненность этих 12 городов были, видимо, сложнее и запутаннее. Так, Мехико-Теночтитлан и Тлателолко имели монополию в торговле тропическими продуктами с атлантического и тихоокеанского побережий, однако они как будто позволяли остальным городам вести международную торговлю по другим статьям. Кроме того, такие центры, как Аскапотсалко и Куаутитлан, имели исключительное право содержать рынки работоторговли.<sup>50</sup>

Как бы то ни было, к моменту испанского завоевания ацтекская продукция распространялась по всей территории Центральной Мексики, контролируемой г. Мехико-Теночтитланом и его союзниками. Однако во внешней торговле были и направления приоритетные, и менее предпочтительные для товарообмена, как, например, северо-запад. У западных границ ацтекам противостоял их самый мощный враг — таракси Мичоакана (рис. 4). Едва ли такое соседство могло способствовать систематической взаимовыгодной торговле, хотя и не отменяло ее совсем. Основными же направлениями внешних торговых связей считались южное и юго-восточное. На побережье Мексиканского залива важ-

нейшим пунктом международной торговли был Шикаланко. Отсюда поступали на древнеацтекский рынок зерно какао, перья тропических птиц и др. Хотя к моменту Конкисты в Шикаланко и отмечались признаки некоторого доминирования ацтеков (возможно, был гарнизон, населением использовался язык науа), тем не менее район остался в значительной степени нейтральным, являясь, по нашему мнению, своего рода порто-франко в Древнемексиканском море.

Наряду с Шикаланко значительную роль в торговле ацтеков и майя играл Соконуско на тихоокеанском побережье. Оно был покорен при Ауитсотле и в сравнении с Шикаланко считался, так сказать, более ацтекизированным. Во внутренних областях полуострова Юкатан столь же важным для обмена был район Акалан (рис. 4). Имели свое значение и другие пункты международной торговли южного и юго-восточного направления<sup>51</sup>.

Так или иначе, торговые пути начинались в столице, г. Мехико-Теночтитлане, с которым был связан важный порт на северо-восточном побережье оз. Тескоко г. Чиконаутла. Через него шла важная дорога из столицы в долину Теотиуакана и далее на восток и юго-восток. Из архивных источников, известно, что древний торговый путь между г. Чиконаутла и г. Мехико-Теночтитланом существовал и некоторое время после испанского завоевания, правда, уже с использованием колесного транспорта, поскольку уровень воды в озерах значительно понизился<sup>52</sup>. Однако подлинным перевалочным пунктом на пути в основные центры южной торговли был г. Точтепек (совр. Тутчепек в штате Оахака). После Точтепека пути торговых караванов расходились: одни шли на тихоокеанское побережье в Соконуско, другие — на атлантическое в Шикаланко. Как кажется, Соконуско имел связи только с Точтепеком, в то время как остальные центры были связаны друг с другом<sup>53</sup>. Кстати, после Точтепека торговые караваны превращались в полном смысле слова в военные экспедиции, ибо дальнейший путь был небезопасен. Объяснялось это значительной размытостью юго-восточных и юго-западных границ древнеацтекского государства (не в пример западным, где противостояние тара́сков Мичоакана и ацтеков было довольно четким).

Следует подчеркнуть, что в связи с мощным напором дре́внеацтекских завоеваний партнеры почтков по внешней торговле всегда с большим опасением относились к их появлению. Исторические хроники отмечают, что, как правило, за мирным проникновением ацтеков следовала оккупация, поэтому почткам запрещалось, например, входить на территорию майя (кроме названных выше пунктов международной торговли). Правда, такие же действия предпринимали и ацтеки, которые вели специальные войны для защиты центров от нападения, жестоко наказывали за разграбление караванов.

В связи со сложной международной ситуацией, вызванной ацтекскими завоеваниями, высказывалось мнение, что не было регулярного торгового обмена между Мехико-Теночтитланом и такими, например, независимыми государствами, как Чолула, Тлашкала и Уэшотцинко, которые он фактически «взял в клещи», окружил с четырех сторон<sup>54</sup>. В принципе приведенное утверждение справедливо, однако лишь отчасти, поскольку отсутствие систематической торговли между этими государствами не означало полную отмену обмена вообще. Напротив, из Тлашкала, например, в Тлателолко поступали маис и особенно кошениль, которая считалась лучшей во всей древней Мексике; там же можно было купить и маис из Мичоакана. Между прочим, сама Тлашкала славилась знаменитым рынком (в Осетелулко)<sup>55</sup>.

Что касается структуры внешней торговли в целом, то из экспортируемых товаров часто называются рабы (мужчины, женщины, дети), богатые мужские и женские одежды (редко упоминается «одежда для простолюдинов», украшения из золота, драгоценных камней, кожа, мех кролика, медные колокольчики, медные и обсидиановые украшения, иглы, гребни, ножи, охра, кошениль, тыквенные сосуды и др.). Товары, наиболее часто упоминаемые как импортируемые, — это яркие перья тропических птиц, драгоценные камни, какао, зо-

лото, дорогие шкуры редких хищников и др. Таким образом, в противоположность экспорту импортировали главным образом сырье или по крайней мере старались это делать. Важную роль в древнеацтекском хозяйстве играло золото, и нечастые ссылки на него как на предмет импорта, видимо, обозначают то, что основная его масса либо обменивалась на рынках, либо поступала в виде дани. Но золота не хватало, и не исключено, что ацтеки ходили за ним до Коста Рики (рис. 3)<sup>56</sup>.

В то время как во внешней торговле господствовали кланы, «гильдии», а по существу кастовые группы почтеков, во внутренней многочисленнее была группа непрофессиональных торговцев. Мелкая местная ацтекская торговля особенно не отличалась от мелкой торговли в аналогичных древних обществах. В этой сфере по преимуществу обращались предметы первой необходимости — продукты сельскохозяйственного производства, ремесла, охоты и пр. Анализируя торговлю на рынке Тлателолко, можно заключить, что торговали главным образом так называемые *tlanatacas*, т. е. те, которые сами производили продукцию (чаще в небольшом количестве). Естественно, что для этой категории торговцев рынок был менее привычен, чем производственная деятельность (как, к примеру, поле или огород для рядового земледельца, который, конечно же, не мог часто и надолго оставлять его)<sup>57</sup>. Но в целом, конечно, внутренней торговлей занимались как «самые бедные», так и «самые богатые» люди, т. е. самые разные слои населения<sup>58</sup>. На внутреннем рынке среди торгующих больше всего было женщин<sup>59</sup>.

О масштабах торговли говорят и размеры рынков. В г. Мехико-Теночтитлане рыночная площадь находилась сначала перед домом правителя (в период первых тлатоани), а после того как Ашайакатль покорил Тлателолко, главным стал его рынок, тем более что Мехико-Теночтитлан и Тлателолко разделяла только ширина канала<sup>60</sup>. Рынок, по описанию одного из очевидцев и участников Конкисты, был в три раза больше, чем в Саламанке того же времени. Кроме главного, в столице было еще по меньшей мере три крупных рынка, не считая мелких городских районных торговых точек<sup>61</sup>.

Есть много сообщений о численности торгующих и покупающих на этих рынках. Они указывают различные цифры, не исключено — несколько преувеличенные. Так, например, сообщается, что в Тлателолко ежедневно бывало до 20—25 тыс. человек, а в большие рыночные дни 40—50 тыс.<sup>62</sup>. Э. Кортес называет еще большую цифру — 60 тыс. человек<sup>63</sup>, А. Суасо — даже 80 тыс.<sup>64</sup>. Тот же Э. Кортес утверждал, что на рынке враждебной ацтекам Тлашакалы бывало до 30 тыс. человек ежедневно<sup>65</sup>. Как бы то ни было, 24 года спустя после испанского завоевания в г. Тепекака, не самом большом, во время крупных ярмарок только одних кур продавали не менее 8 тыс. штук<sup>66</sup>.

Прямыми показателем степени развития торговли является и периодичность ярмарок. На самых важных рынках торговля шла ежедневно, например в г. Мехико-Теночтитлан, г. Тескоко и др. Однако обычно наиболее крупная торговля организовывалась раз в 5 дней (т. е. четыре раза в течение 20-дневного древнеацтекского месяца), в дни, связанные с календарными знаками «дом», «кролик», «тростник», «кремень» (такие рыночные дни назывались *macuil tianquiztli* — «рынок пяти»<sup>67</sup> [дней]). В небольших городах самые крупные ярмарки устраивали один раз в 20 дней, т. е. один раз в месяц. Наконец, есть сообщение, по нашему мнению, наиболее близкое к истине, что продуктовые рынки работали ежедневно, а в строго определенные дни можно было купить и продать все остальное<sup>68</sup>.

Чем диктовалась периодичность рыночных дней? Рядовые мелкие производители (например, земледельцы) не могли ежедневно отвлекаться на торговлю, поэтому выбирались определенные, наиболее подходящие (в том числе и благоприятные с религиозной точки зрения) дни. Чтобы не мешать взаимной торговле, соседние города устраивали рынки в разное время. Кстати, этим обстоятельством эффективно пользовались бродячие торговцы, планируя свою коммерцию<sup>69</sup>.

Хроники сообщают, что на рынках продавали все — «от золота и до хворо-

ста» для очага<sup>70</sup>. На рынке Тлателолко продавали более 120 видов разных товаров<sup>71</sup>, но самую большую выгоду приносила работоговля, поэтому почтёки-работоговцы считались самыми богатыми среди всех<sup>72</sup>. По сообщению Э. Кортеса, на рынках предлагалась в качестве товара и рабочая сила; имеется в виду практика найма профессиональных носильщиков-тламеме, а также женщин — ткачих и прях (которых можно было пригласить на дом для выполнения определенного заказа)<sup>73</sup>. В связи с тем что данное сообщение относится к раннеколониальному времени, мнения исследователей в оценке его разделились: для одних это лишь эпизод<sup>74</sup>, для других — система в жизни доиспанского общества<sup>75</sup>. По нашему мнению, даже если считать такую практику эпизодической, то она весьма красноречива: для характеристики степени развития древнеацтекской торговли трудно найти другой такой аргумент.

О степени развития торговли говорит и достаточно далеко зашедшая (для древнего общества) специализация в области обмена. Так, самые знаменитые рынки работоговли в пределах Мексиканской долины находились в г. Аскапотсалко и г. Исолане. Украшениями из перьев, а также изделиями из дорогих камней славилась Чолула, г. Тескоко был знаменит одеждой, тканями, керамикой, г. Тепайака — птицей, в г. Аколман продавали лучших в долине собачек, которые шли как в пищу, так и использовались в ритуале и др.<sup>76</sup>

На рынках имелись особые инспекторы, «управляющие рынками» (так называемые *tianquizco teyacanque*), которые следили за тем, чтобы каждый товар продавали в пределах рынка и в определенном торговом ряду<sup>77</sup>. Правда, продуктами питания, например мясом, можно было торговать и вне пределов рынка<sup>78</sup>. Эта традиция объяснялась как социальными, так и религиозными причинами. Во-первых, считалось, что рынок находился под покровительством божества торговли Якатекути и страх перед возможностью лишиться этого покровительства заставлял выполнять предписанные правила. Во-вторых, торговля вне рынка запрещалась с целью предотвращения незаконных обменных операций краденым. Чиновники, следившие за порядком на рынке, выявляли тех, кто продавал ворованное, и передавали их суду. Специальный рыночный суд находился здесь же в одном из помещений и состоял из 10—12 судей: торговые старейшины (так называемые *pochteca tlatoque*) и образовывали этот рыночный трибунал. За воровство на рынке наказывали с more, чем за аналогичные преступления в других местах: чаще всего это была смерть. В-третьих, согласно древнему обычаю (и древнеацтекский тут не оригиналён), рынок — это особое место, где должен соблюдаться закон мира, тем более что его посещали не только свои, но и чужеземцы. Специальные служители в пределах рыночной площади могли обеспечить такой мир, прибегая к довольно суровым мерам. Так, известен случай, когда были наказаны смертью две женщины, устроившие между собой на рынке скандал<sup>79</sup>. Понятно теперь, почему испанцы отмечали поразивший их на рынках порядок.

Согласно религиозной традиции, правилам торговли ацтеков научил бог и культурный герой Кецалькоатль (в обликах бога ветра Эекатля и божественного покровителя торговцев Якатекути), поэтому по ударам барабана, доносившимся из его храма, начинался и заканчивался всякий день<sup>80</sup>.

Конкистадоров крайне удивило отсутствие у ацтеков денег в привычном для европейцев виде. Более того, когда испанцы давали индейцам монеты, то те первое время их просто выбрасывали. Объяснялось это, естественно, тем, что здесь сложилась своя система обмена, осуществлявшаяся как посредством древнейшего натурального обмена, так и с помощью нескольких видов эквивалентов обмена, выполнявших роль денег, причем при одних обстоятельствах предпочтался один вид, при других — другой.

Что касается простого натурального обмена, то его можно проследить на примере широко использовавшегося здесь в пищу перца. Перец охотно меняли на тыкву, свежую рыбу и даже перья птиц, причем до начала сбора местного урожая товар, доставлявшийся из более южных районов, стоил дороже, со всеми вытекающими из этого последствиями<sup>81</sup>.

Первым наиболее распространенным видом товаров, выполнившим роль уже своего рода денег, были плоды какао, в самой Мексиканской долине не возделываемые. Определенное их число имело свое название и цену. В связи с существованием в древнеацтекской культуре двадцатиричной системы счета использовались следующие объемы: 20 зерен (*roualli*), 400 зерен (*zontli*, т. е. 20 *roualli*), 8000 зерен (*xiquipilli*, т. е. 20 *zontli*) и, наконец, 24 000 зерен, соответствующих 1 мере (исп. *carga*) или 2 арробам (23 кг). Из крупных единиц наиболее обиходным считался счет какао в размере 8000 зерен (т. е. *xiquipilli*)<sup>82</sup>, так как чаще упоминается в источниках<sup>83</sup>.

Удобство использования зерен в качестве эквивалентов обмена состояло в том, что с их помощью легко можно было сосчитать как самое малое, так и достаточно большое число. Раннеколониальные источники сообщают, что у Моктесумы II был так называемый «Дом какао», своего рода сокровищница и банк, в котором в небольших плетеных корзинах, мешках или тыквенных сосудах хранилось до 40 тыс. мер какао. Использование какао как вида денег продолжалось некоторое время и после Конкисты. Так, Э. Кортес брал его в качестве дани, использовал для расчета со своими солдатами; зерна даже служили подаянием. И все же нет оснований утверждать, что они были универсальным средством обмена. Цены на само какао менялись ежегодно в зависимости от урожая. Сравнительно низкая надежность, своего рода «валютная неустойчивость» какао диктовала необходимость в других эквивалентах<sup>84</sup>.

Вторым по важности видом индейских средств товарообмена были особые готовые куски хлопковой ткани, которые известны по источникам как *cuachtli* (*quachtli* — куачтли)<sup>85</sup>, их называли также «накидки», ибо они использовались и как один из видов одежды. Так как с доиспанского времени не сохранилось ни одного образца куачтли, то точный их размер нам неизвестен. Одни считают, что они были «большие квадратные»<sup>86</sup>, другие — что они были прямоугольной формы стандартных размеров ( $1,67 \times 0,42$  м)<sup>87</sup>. Как бы то ни было, в Мехико-Теночтитлане использовались по крайней мере три вида куачтли, которые оценивались в 65, 80 и 100 зерен какао. 20 куачтли составляли 1 меру (исп. *carga*), или 2 арробы (23 кг). Куачтли были довольно распространенным эквивалентом обмена. Так, по одному из раннеколониальных сообщений, среди жителей наставлений юной супруге наряду с прочим упоминается пять куачтли, на которые на рынке можно купить пищу, соль, топливо и др. У тлатоани были специальные склады куачтли, используемые при торговом обмене; пример одной из таких торговых операций уже упоминался выше, когда речь шла о внешней торговле. Если суд накладывал штраф, то рассчитываться нужно было именно куачтли. Еще в 1531 г. индейцы выплачивали испанцам дань, в том числе и в виде куачтли<sup>88</sup>.

В качестве эквивалента обмена использовали золото — россыпью или в особых трубках, сделанных из остова птичьего пера; такие прозрачные трубы имели определенные размеры и, следовательно, соответствующую цену<sup>89</sup>. Есть упоминание и о золотых нитях<sup>90</sup>. Однако очень маловероятно, что на маленьких рынках, где торговали предметами повседневного спроса, золото имело хождение.

Некоторые дорогие камни; например нефрит, использовались приблизительно так же, как и золото<sup>91</sup>.

Роль денег выполняли и специфические изделия из меди — медные колокольчики и особые Т-образной формы предметы (так называемые *acha*)<sup>92</sup>, которые одни исследователи считают ритуальными топорами, другие — крючками<sup>93</sup>. Они представляли собой тонкие пластинки размером в 3—4 пальца<sup>94</sup>. Аналогичные предметы были известны еще в тольтекской культуре; археологически зафиксированы они у тара́сков и сапотеков. Так как характер использования, назначения *acha* у ацтеков не ясен, высказывалось предположение, что они служили своего рода монетами<sup>95</sup>.

Наконец, некоторые исследователи не исключают, что мерилом ценности

при определенных обстоятельствах могли выступать и рабы<sup>96</sup>, и дорогие перья тропических птиц<sup>97</sup>, и др.

В качестве эквивалента обмена наибольшее хождение на внутреннем рынке (судя по частоте упоминаний в источниках) имели куацтили зерна какао, причем ценность последних была меньше. Однако внешняя торговля, вероятнее всего, была по преимуществу меновой.

Твердые цены на товары отсутствовали; все зависело от их качества и объема; немалую роль играли спрос и предложение, контроль и регулирование цен.

Что касается регулирования рыночных цен, то, как кажется, им занимались сами торговцы-почтаки, чтобы избежать на рынке «обмана» в процессе купли-продажи<sup>98</sup>. Это было, по нашему мнению, проявлением определенной местной торговой политики, так как нет никаких данных<sup>99</sup> относительно установления каких-то единых государственных цен. Это делает несостоительным вывод относительно неразвитости (на основании несамостоятельности) древнеацтекской торговли.

Столь же сомнительно, по нашему мнению, считать проявлением неразвитости торговли наличие так называемой торговой пошлины, о взимании которой сообщают многие источники. Так, Э. Кортес писал, что на рынках были особые «хижины», где сидели «чиновники», собиравшие пошлину<sup>100</sup> в виде определенной доли того, что торговцы продавали, или рассмотренных выше эквивалентов обмена. Кому шли платежи? Ясности здесь нет: одни источники сообщают, что пошлину присваивали себе власти того города, где располагался рынок<sup>101</sup>, другие — что она шла на оплату охраны рынка<sup>102</sup>, третьи допускали возможность присвоения ее как местными властями, так и государством в лице правителя-тлатоани<sup>103</sup> (что скорее всего).

Показательно, что особые торговые сборы сохранились и после Конкисты в виде коллективного рыночного налога (так называемого *tianquiztequithl*)<sup>104</sup>. Согласно архивным данным, еще в 1578 г. торговцы выплачивали пошлину в виде зерен какао каждый рыночный день<sup>105</sup>.

До нас дошли отрывочные данные относительно цен на товары, какие имели место на древнеацтекском рынке. За 65—100 зерен какао можно было купить одно куацтили (в зависимости от качества)<sup>106</sup>, за один куацтили в свою очередь можно было приобрести «лодку питьевой воды»<sup>107</sup> или прожить 18 дней из расчета нескольких зерен в день<sup>108</sup>. О ценах на продукты питания в доиспанский период можно судить (хотя бы предположительно) на основании архивных данных раннеколониального периода. Так, согласно одному из документов 1545 г., местные испанские судебные власти установили (как это делали до Конкисты почтаки-торговцы!) следующую сетку цен на рынке г. Тлашакалы (в зернах какао): одно яйцо индейки — 3, два стручка местного зеленого перца — 1, цыпленок — 15, петух — 20, небольшой кролик — 30 зерен какао и др.<sup>109</sup> Что касается соотношения испанских и индейских денежных эквивалентов, то известно, что в самом начале Конкисты 8 тыс. зерен какао (т. е. *xiquipilli*) оценивались в 4—5 песо (в местах возделывания какао)<sup>110</sup>. Раб, умеющий петь и танцевать (качества чрезвычайно ценимые в древнеацтекской культуре, где религиозный обряд строился на использовании среди прочего ритуального пения и танцев), стоил 40 куацтили, не обладающий такими талантами — 30 куацтили; были рабы и дешевле, в пределах 20 куацтили<sup>111</sup>.

Много споров в историографии древнеацтекского общества вызывает вопрос о том, существовала ли торговля землей. От раннеколониального периода дошли до нас многочисленные документы о купле-продаже земли, причем торговые операции такого рода воспринимались местным населением как что-то обычное. Действительно, в 1523 г. (т. е. всего через 2 года после завоевания ацтекского государства!) участок городской земли в г. Куэрнавака (рис. 3) оценивался в 6 куацтили, а несколько лет спустя — уже в 15 куацтили. В 1531 г. цена надела размером 0,1 га была 20 куацтили<sup>112</sup> (стоимость раба в доиспанский период!). Хотя цены на участки в доколониальный период могли быть больше или меньше только что названных, однако то, что зачатки торговли землей

существовали, по нашему мнению, не вызывает сомнения, ибо частное землевладение имело место; впрочем, это отдельный, большой и очень непростой вопрос.

Известно, что в древнем мире торговля всегда так или иначе была связана с ростовщичеством. Как обстояли в этом отношении дела у ацтеков? У Б. Саагуна, чьи данные являются самыми авторитетными и цennыми, содержится упоминание о меняле, «знающем толк в золоте и серебре» и производящем обмен на рынке<sup>112</sup>. Информация относится к середине XVI в., и, таким образом, это, возможно, уже европеизированный представитель древнего и рискованного занятия. Однако, как мы видели, золото использовалось в качестве эквивалента обмена в доиспанский период, поэтому фигура менялы едва ли была такой уж экзотической на взгляд коренного населения. Кроме того, у этого же автора содержится упоминание о том, что у ацтеков была распространена практика накопления в виде куацтли — другого важнейшего эквивалента доиспанского торгового обмена<sup>113</sup>. Богатые люди не просто старались все обращать в куацтли, но даже иногда давали их нуждающимся в виде ссуды<sup>114</sup>, что и позволило некоторым авторам высказать предположение о существовании ростовщичества в древнеацтекском государстве<sup>115</sup>. Это не так уж невероятно, тем более что здесь было долговое рабство, вызываемое наряду с прочим невозвращением взятых взаймы куацтли<sup>116</sup>. Однако что-нибудь более определенное (например, по части процентов на ссуду) сказать трудно.

Был ли высок престиж торговли? Ответить на этот вопрос следует положительно. Из-за полиморфного характера экономики, недостаточной обеспеченности землей всякое занятие, всякий труд был важен для функционирования общества. Не зря в сохранившихся многочисленных сообщениях нет каких бы то ни было следов уничтожительной оценки торговли как рода занятия. Напротив, насколько можно судить, оно было предметом зависти всякого члена общества, подобно тому как высок был престиж, например, писца в древнем Египте.

Разумеется, торговый обмен имел разную степень развития в разных районах, однако с полным основанием можно утверждать, что не имело места прямое и простое выкачивание Мехико-Теночтитланом богатств с покоренных народов и территорий, что привело бы к появлению государства-паразита и было бы для него самоубийственно. Напротив, в меру возможностей экономических институтов раннеклассового общества, а значит, и с помощью торговли в том числе здесь строилось обширное государство, многие черты которого сближают его с древневосточным типом.

### Примечания

<sup>1</sup> Егоров Д. Записки солдата Берналя Диаза. Л., 1924—1925 гг. Т. 1. С. 146—148.

<sup>2</sup> Cortés H. *Cartas y documentos*. México, 1963; *El Conquistador anonimo* «Relacion de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitlán-México; escrita por un compañero de Hernán Cortés // Colección de documentos para la historia de México. México, 1971; *Codex Mendoza // Mendoza A. Codex Mendoza*. Oxford, 1938. V. 1—3; *Durán D. Historia de las Indias de Nueva España y islas de la Tierra Firme*. México, 1967. V. 2; *Durán D. The History of the Indies of New Spain*. N. Y., 1964; *Durán D. Book of the Gods and Rites and ancient Calendar*. Norman, 1971. *Herrera A. Historia general de los hechos de los castellanos, en las Islas, y Tierra-firme de el Mar Oceano*. Buenos Aires, 1945. V. 3, 4; *Ixtlilxochitl F. A. Historia chichimeca*. México, 1892; *List of Market Prices Established by Judge, Tlaxcala, 1545 // Anderson A. J. O., Berdan F., Lockhart J. Beyond the Codices; The Nahua View of Colonial México*. Berkeley, 1976; *Motolinia T. B. Memoriales*. Madrid, 1970; *Sahagún B. Historia general de las cosas de Nueva España*. México, 1956. V. 1—4; *Tezozómoc A. Crónica mexicana*. México, 1943. *Torquemada J. Monarquía india*. México, 1977. V. 4. *Zorita A. Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*. México, 1942; *Zuazo A. Carta del licenciado Alonso Zuazo al padre Fray Luis de Figueiroa, prior de la mejorada // Colección de documentos para la historia de México*. México, 1971. V. 1.

<sup>3</sup> *Durán D. Opt. cit. V. 2. P. 177—178; Herrera A. Op. cit. V. 3. P. 227; Zuazo A. Op. cit. P. 359; etc.*

<sup>4</sup> *Brumfiel E. M. Specialization, Market Exchange and Aztec State. A View from Huexotla // Current Anthropology*. Chicago, 1980. V. 21. № 4. P. 457, 460, 466; *Castillo F. V. M. Estructura*

económica de la sociedad mexicana. México, 1972. P. 95—96; *Broda J.* Aspectos socio-económicos e ideológicos de la expansión del Estado Mexica // Economía y sociedad en los Andes y Mesoamérica. Madrid, 1979. P. 73—94; *Carrasco P.* La economía del México prehispánico // Economía política e ideología en el México prehispánico. México, 1978. P. 27, 32, 54, 56; *idem.* La sociedad mexicana antes de la Conquista // Historia general de México. México, 1981. V. 1. P. 233 etc.

<sup>5</sup> *Carrasco P.* Op. cit. P. 54.

<sup>6</sup> *Carrasco P.* Comment on Offner // American Antiquity. Salt Lake City, 1981. V. 46. № 1. P. 64.

<sup>7</sup> *Moreno M. M.* La organización política y social de los aztecas. México, 1964. P. 73—77; *Katz F.* Situación y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI. México, 1966. P. 63—64; *Davies N.* The Aztecs. A History. L., 1973. P. 137; *Calnek E. E.* El sistema de mercado en Tenochtitlán // Economía política e ideología en el México prehispánico. México, 1978, P. 98—99; *Smith M. E.* The Aztec Marketing System and Settlement Pattern in Valley of México; a Central Place Analysis // American Antiquity. Salt Lake City, 1979. V. 44. № 1. P. 110, 112; *Berdan F. F.* Tres formas de intercambio en el economía azteca // Economía política e ideología en el México prehispánico. México, 1978. P. 77; *Offner J. A.* On the Inapplicability of «Oriental Despotism» and «Asiatic Mode of Production» to the Aztecs of Texcoco // American Antiquity. Salt Lake City, 1981. V. 46. № 1. P. 43, 49—50; *Kurtz D. V.* Strategies of Legitimation and the Aztec State // Ethnology. Pittsburg, 1984. V. 23. № 4. P. 305; *Long-Solis J.* El abastecimiento de chile en el mercado de la ciudad México-Tenochtitlán en el siglo XVI // Historia mexicana. México, 1985. V. 34. № 4. P. 704, etc.

<sup>8</sup> *Sachse U.* Das Marktwesen bei den Azteca // Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostok. 14. Jahrgang 1965. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. H. 1/2. S. 177; *Schlenz U.* Bodenbesitzverhältnisse und Tribute bei den Inka und Azteca. Mit einer sprachlichen Analyse und dem Vergleich der sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse // Ethnographisch-Archaologische Zeitschrift. B., 1975. H. 1. S. 36—41.

<sup>9</sup> *Davies N.* Op. cit. P. 137; *Bray W.* Civilising the Aztecs // The Evolution of Social Systems. Pittsburg, 1978. P. 389.

<sup>10</sup> *Zorita A.* Op. cit. P. 199; *Anavalt P.* Costume and Control Aztec Sumptuary Laws // Archaeology. Cambridge, 1980. V. 33. № 1. P. 38.

<sup>11</sup> *Calnek E. E.* Op. cit. p. 103.

<sup>12</sup> *Calnek E. E.* Op. cit. P. 100. Вопрос о численности населения столицы является проблематичным. Исследователи называют чаще цифры в 150—200 тыс. человек. *Calnek E. E.* The Internal Structure of Cities in America; precolumbian Cities; the Case of Tenochtitlan // Urbanization in the Americas from its Beginnings to Present. The Hague, 1978. P. 316.

<sup>13</sup> *Smith M. E.* Op. cit. P. 110—111.

<sup>14</sup> *Offner J. A.* Law and Politics in Aztec Texcoco. Cambridge, 1983. P. 18.

<sup>15</sup> *Codex Mendoza.* V. 3. P. 42—88; *Smith M. E.* El desarrollo económico y la expansión del imperio mexica; una perspectiva sistemática // Estudios de cultura náhuatl. México, 1983. V. 16. P. 145, 151, 152.

<sup>16</sup> *Chapman A. M.* Port of Trade Enclave in Aztec and Maya Civilizations // Trade and Market in Early Empires. Glencoe, 1957. P. 117. О численности населения древнеацтекского государства также ведутся споры. Одни считают, что она достигала к 1519 г. 25—27 млн. человек, другие — 4—8 млн. *Houdaille J.* La population de l'Amérique avant Christophe Colomb // Population. P., 1986. A. 41. № 3. P. 587—589.

<sup>17</sup> От *tlatoa* — «говорить», «приказывать».

<sup>18</sup> *Davies N.* Op. cit. P. 137; *Berdan F. F.* Op. cit. P. 79—80; *Bray W.* Civilising the Aztecs // The Evolution of Social Systems. Pittsburg, 1978. P. 389.

<sup>19</sup> Здесь и ниже в скобках указаны принятые ныне даты правления.

<sup>20</sup> *Duran D.* Op. cit. 1964. Ch. 6; *Kurtz D. V.* Op. cit. P. 304.

<sup>21</sup> *Duran D.* Op. cit. Ch. 12. P. 74.

<sup>22</sup> *Castillo F. V. M.* Op. cit. P. 94.

<sup>23</sup> *Calnek E. E.* Op. cit. P. 10.

<sup>24</sup> *Castillo F. V. M.* Op. cit. P. 96—97, 133.

<sup>25</sup> *Carrasco P.* Op. cit. 1970. P. 55—56.

<sup>26</sup> *Duran D.* Op. cit. 1946. Ch. 12. P. 73—79; *Herrera A.* Op. cit. V. 4. P. 113.

<sup>27</sup> *Duran D.* Op. cit. 1964. Ch. 16—17; *Herrera A.* Op. cit. V. 4. P. 114; *Davies N.* Op. cit. P. 89.

<sup>28</sup> *Duran D.* Op. cit. 1964. Ch. 29. P. 143.

<sup>29</sup> *Chapman A. M.* Op. cit. P. 126.

<sup>30</sup> *Davies N.* Op. cit. P. 98, 122.

<sup>31</sup> *Duran D.* Op. cit. Ch. 32—34. P. 151—160; *Sahagún B.* Op. cit. V. 2. Libro 8. P. 7; *Ixtlilxóchitl F. A.* Op. cit. P. 251; La Histria de Tlatelolco desde los tiempos mas remotos // Anales de Tlatelolco. México, 1948. P. 59, etc.

<sup>32</sup> *Duran D.* Op. cit. 1964. Ch. 49—50. P. 216—217.

<sup>33</sup> *Duran D.* Op. cit. 1946. Ch. 56. P. 229—230.

<sup>34</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 3. Libro 9. Cap. 3. P. 24.

<sup>35</sup> *Carrasco P.* Op. cit. 1978. P. 57.

<sup>36</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 3. Libro 10. P. 149, 154.

<sup>37</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 3. Libro. 9. Cap. 2. P. 20—21.

<sup>38</sup> *Ibid.* Cap. 5. P. 30—31.

<sup>39</sup> *Ibid.* Cap. 2. P. 20; Cap. 5. P. 32.

<sup>40</sup> *Ibid.* Cap. 4. P. 28.

<sup>41</sup> *Ibid.* Libro 4. Cap. 19. P. 344—345, etc.

<sup>42</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 3. Libro 9. Cap. 3. P. 26; Cap. 11. P. 45; *Clavijero F. J.* Historia antigua de México. México, 1974. P. 238—239; *Long-Solis J.* Op. cit. P. 706, 708; *Castillo F. V. M.* Op. cit. P. 110; *Chapman A. M.* Op. cit. P. 136—137; *Calnek E. E.* Op. cit. P. 99; *Drennan R. D.* Long-Distance Movement of Goods in the Mesoamerican Formative and Classic // American Antiquity. Salt Lake City, 1984. V. 49. № 1. P. 105; *Jiménez Rueda J.* Historia de la cultura en México. El mundo prehispánico. México, 1957. P. 98; кастильская лига=5,5 км.

<sup>43</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 3. Libro 11. Cap. 12; *Motolinía T.* Op. cit. P. 100; *Castillo F. V. M.* Caminos del mundo náhuatl // Estudios de cultura náhuatl. México, 1969. V. 8. P. 175—187; *Clavijero F. J.* Op. cit. P. 238; *Offner J. A.* Op. cit. 1983. P. 8; *Drennan R. D.* Op. cit. P. 105; *Katz F.* Op. cit. P. 25.

<sup>44</sup> *Chapman A. M.* Op. cit. P. 124—125.

<sup>45</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 3. Libro 9. Cap. 4. P. 28.

<sup>46</sup> *Ibid.* Cap. 6.

<sup>47</sup> *Sahagún B.* Op. cit. Cap. 4. P. 28—29.

<sup>48</sup> *Zorita A.* Op. cit. P. 115—116, 123. Задача настоящей статьи — анализ торговли как вида хозяйственной деятельности, поэтому вопросы социально-классового положения почтёков здесь не рассматриваются.

<sup>49</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 3. Libro 9. Cap. 4. P. 30; Cap. 5. P. 31.

<sup>50</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 3. Libro 9. Cap. 3. P. 25; Cap. 4. P. 28; Cap. 5. P. 32—33; *Zantwijk R. A. M.* La estructura gubernamental del estado de Tlacupan // 1430—1520 // Estudios de cultura náhuatl. México, 1969. V. 8. P. 153—154; *Idem.* Las organizaciones social-económicas religiosas de las mercaderes gremiales aztecas // Boletín de estudios latinoamericanos. Amsterdam, 1970. № 10. P. 3—4; *Berdan F. F.* Op. cit. P. 82.

<sup>51</sup> Параллельный материал по майя см. *Кнорозов Ю. В.* Иероглифические рукописи майя. Л., 1975. С. 251; *Гуляев В. И.* О характере торговли у древних майя // Сов. этнография. 1876. № 1. С. 58—71.

<sup>52</sup> *Smith M. E.* Op. cit. P. 120.

<sup>53</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 2. Libro 8. Cap. 2. V. 3; Libro 9. Cap. 4. P. 28; *Chapman A. M.* Op. cit. P. 135—138.

<sup>54</sup> *Carrasco P.* La economía del México. México, 1978. P. 58.

<sup>55</sup> *Calnek E. E.* El sistema de mercado en Tenochtitlan... P. 106.

<sup>56</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 3. Libro 9. Cap. 5. P. 30—31; *Chapman A. M.* Op. cit. P. 125—126.

<sup>57</sup> *Sahagún B.* Op. cit. Libro 10. P. 131—137.

<sup>58</sup> *Torquemada J.* Op. cit. V. 4. P. 351.

<sup>59</sup> *Herrera A.* Op. cit. V. 3. P. 228.

<sup>60</sup> El Conquistador anónimo. 1971. P. 392.

<sup>61</sup> *Cortés H.* Op. cit. P. 72; *Torquemada J.* Op. cit. V. 4. P. 345.

<sup>62</sup> El Conquistador anónimo. P. 392.

<sup>63</sup> *Cortés H.* Op. cit. P. 72.

<sup>64</sup> *Zuazo A.* Op. cit. P. 359.

<sup>65</sup> *Cortés H.* Op. cit. P. 45.

<sup>66</sup> *Clavijero F. J.* Op. cit. P. 235.

<sup>67</sup> *Motolinía T.* Op. cit. P. 177; *Durán D.* Op. cit. 1967. V. 2. Cap. 20. P. 179.

<sup>68</sup> *Herrera A.* Op. cit. V. 3. P. 227.

<sup>69</sup> *Motolinía T.* Op. cit. P. 170; *Torquemada J.* Op. cit. V. 4. P. 351.

<sup>70</sup> *Motolinía T.* Op. cit. P. 177.

<sup>71</sup> *Sahagún B.* Op. cit. Libro 8. Cap. 14. P. 325—327; V. 3. Libro 10. Cap. 16—26. P. 131—157; *Motolinía T.* Op. cit. P. 88; *Durán D.* Op. cit. V. 2. P. 368; *Tezozómoc A.* Op. cit. P. 343.

<sup>72</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 3. Libro 16. Cap. 16. P. 131—132.

<sup>73</sup> *Cortés H.* Op. cit. P. 73, 76.

<sup>74</sup> *Carrasco P.* La economía del México... P. 32; *idem.* La sociedad mexicana. V. 1. P. 226.

<sup>75</sup> *Calnek E. E.* Op. cit. P. 109.

<sup>76</sup> *Sahagún B.* Op. cit. 1978. V. 3. Libro 9. Cap. 10: P. 43; *Durán D.* Op. cit. V. 2. Cap. 20. P. 180—181; *Motolinía T.* Op. cit. P. 177, 181.

<sup>77</sup> Егоров Д. Указ. раб. Т. 1. С. 147; *Sahagún B.* Op. cit. V. 2. Libro 8. Cap. 14. P. 325; *Zuazo A.* Op. cit. P. 361; *Cortés H.* Op. cit. P. 73; *Herrera A.* Op. cit. V. 3. P. 232; El Conquistador anónimo. P. 392—394; *Torquemada J.* Op. cit. V. 4. P. 348.

<sup>78</sup> El Conquistador anónimo. P. 394.

<sup>79</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 2. Libro 8. Cap. 14. P. 327; *Motolinía T.* Op. cit. P. 179; *Cortés H.* Op. cit. P. 73; *Herrera A.* Op. cit. V. 3. P. 232; число членов суда могло быть и меньше, например четверо (*Zuazo A.* Op. cit. P. 361).

<sup>80</sup> *Durán D.* Op. cit. 1971. P. 134.

<sup>81</sup> *Long-Solis J.* Op. cit. P. 704, 706—707.

<sup>82</sup> Xiquipilli в переводе означает «кошель», и действительно, этот объем изображался в древних и раннеколониальных пиктографических рукописях в виде богато украшенного кошелька. *Durand-Forest J.* El cacao entre los aztecas // Estudios de cultura náhuatl. México, 1967. V. 7. P. 175, 179; *idem.* Cambios económicos a moneda entre los aztecas // Estudios de cultura náhuatl. México, 1971. V. 9. P. 115—116.

<sup>83</sup> *Motolinía T.* Op. cit. P. 85, 176; *Cortés H.* Op. cit. P. 65; *Zuazo A.* Op. cit. P. 361; *Torquemada J.* Op. cit. P. 352; *Brandt L.* Cacaoatl; Zum Gebrauch des Kakaos im von spanischen Mexiko // Altertum. B., 1986. B. 32. Hft 4. S. 226.

- <sup>84</sup> *Motolinía T.* Op. cit. P. 85; *Chapman A. M.* Op. cit. P. 127.  
<sup>85</sup> *Motolinía T.* Op. cit. P. 176; *Torquemada J.* Op. cit. V. 4. P. 352.  
<sup>86</sup> *Anaíatl P.* Op. cit. P. 39.  
<sup>87</sup> *Garibay A. M. C.* *Vida económica de Tenochtitlan.* Mexico, 1961. P. 176, 178. Известны по меньшей мере три названия накидок: cuachtli, tecuachtli, patolcuachtli. Видимо, cuachtli было общим их обозначением; tecuachtli, очевидно уступали в размерах patolcuachtli, поскольку первое переводится как «салфетка для губ» (т. е. небольших размеров); patolcuachtli входили в список дани, выплачиваемой г. Мехико-Теночтитлану (*ibidem*).  
<sup>88</sup> *Garibay A. M. K.* Op. cit. P. 175—176; *Durand-Forest J.* *El cacao entre las* P. 178; *idem. Cambios económicos...* P. 107, 116; *Calnek E. E.* Op. cit. 1978. P. 110—111; *Long-Solís J.* Op. cit. P. 704.  
<sup>89</sup> *Егоров Л.* Указ. раб. Т. 1. С. 148; *Clavijero F. J.* Op. cit. P. 236; *Champan A. M.* Op. cit. P. 127; *Bardean F.* Op. cit. P. 85.  
<sup>90</sup> *Motolinía T.* Op. cit. P. 176.  
<sup>91</sup> *Durand-Forest J.* *El cacao entre los aztecas.* P. 179.  
<sup>92</sup> *Clavijero F. J.* Op. cit. P. 236; *Champan A. M.* Op. cit. P. 127; *Sachse U.* Op. cit. S. 163.  
<sup>93</sup> *Katz F.* Op. cit. P. 59.  
<sup>94</sup> *Motolinía T.* Op. cit. P. 176; *Torquemada J.* Op. cit. P. 352.  
<sup>95</sup> *Durand-Forest J.* *El cacao entre los aztecas.* P. 179.  
<sup>96</sup> *Sachse U.* Op. cit. P. 163.  
<sup>97</sup> *Chapman A. M.* Op. cit. P. 127.  
<sup>98</sup> *Katz F.* Op. cit. P. 62; *Carrasco P.* Op. cit. P. 55.  
<sup>99</sup> *Cortés H.* Op. cit. P. 76.  
<sup>100</sup> *Durán D.* Op. cit. 1967. 2. Cap. 20. P. 180.  
<sup>101</sup> *Torquemada J.* Op. cit. V. 4. P. 352; *Herrera A.* Op. cit. V. 3. P. 232.  
<sup>102</sup> *Cortés H.* Op. cit. P. 76. Это мнение разделяют и некоторые исследователи (*Clavijero F. J.* Op. cit. P. 237; *Long-Solís J.* Op. cit. P. 704—705).  
<sup>103</sup> *Carrasco P.* *Le economía del México.* P. 55.  
<sup>104</sup> *Hodge M. G.* *Aztec City-States.* Ann Arbor (Mich.). 1984. P. 104.  
<sup>105</sup> *Garibay A. M. K.* Op. cit. P. 177—178; *Calnek E. E.* Op. cit. P. 110.  
<sup>106</sup> *Durand-Forest J.* *El cacao entre los aztecas.* P. 116; *Chapman A. M.* Op. cit. P. 127. Пресная вода поступала в г. Мехико-Теночтитлан по акведуку и отпускалась у специальных распределителей.  
<sup>107</sup> *Durand-Forest J.* *El cacao entre los aztecas.* P. 179; *Cambios económicos...* P. 116—117.  
<sup>108</sup> *List of Market Prices Established by Judge. Tlaxeala, 1545* // *Anderson A., Berdan F., Lockhart J.* *Beyond of Codices. The Nahua View of Colonial Mexico.* Berkeley, 1976. P. 211.  
<sup>109</sup> *Motolinía T.* Op. cit. P. 85.  
<sup>110</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 3; *Libro 9.* Cap. 10. P. 43—44; *Motolinía T.* Op. cit. P. 171.  
<sup>111</sup> *Calnek E. E.* Op. cit. P. 110.  
<sup>112</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 1. *Libro 10.* Cap. 16. P. 134.  
<sup>113</sup> *Sahagún B.* Op. cit. V. 1. *Libro 4.* Cap. 6. P. 326.  
<sup>114</sup> Об этой практике упоминают Б. Саагун, Л. Лас Касас, А. Сорита (*Calnek E. E.* Op. cit. 1970. P. III).  
<sup>115</sup> *Katz F.* Op. cit. P. 85; *Calnek E. E.* Op. cit. P. 111.  
<sup>116</sup> *Durán D.* Op. cit. V. 2. Cap. 20. P. 183.

© 1991 г.

**Н. Н. Кулакова, Н. Рис**

**СОВЕТСКО-АМЕРИКАНСКОЕ  
ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ  
«МИР И МИРОЛЮБИЕ, ВОЙНА И НАСИЛИЕ  
В КУЛЬТУРЕ И ОБЩЕСТВЕННОМ  
СОЗНАНИИ ГРАЖДАН СССР И США»**

Такое явление в жизни человеческого общества, как война, углубленно исследуется многими научными дисциплинами (историей, политологией, экономикой и пр.), каждая из которых по-своему раскрывает причины войн, их характер и последствия для человечества. Но поскольку война может рассматриваться и как феномен, в котором отражаются и проявляются определенные

закономерности культур тех обществ, где война практикуется, то свое место в ряду изучающих ее дисциплин находит и этнография (антропология). Именно антропология стремится выявить специфический культурный смысл, которым насыщены все виды человеческой активности — от простейших жизнеобеспечивающих действий до таких сложных событий мировой истории, как война.

В последние десятилетия тема войны и мира в современном обществе, анализ «культурной составляющей» в комплексе причин сохраняющейся милитаризации заняли большое место в работе этнографов разных стран. Применяя свой понятийный аппарат и методику, они стараются охватить широкий круг возможных подходов: от граничащего с политологией и социологией изучения структуры власти в различных обществах до близкого к психологии исследования механизма действия созданных людьми в ходе истории символов, мифов, идеологий. Существующая уже немалая литература, о которой здесь можно сказать лишь очень кратко, показывает широкий спектр проблем и тем, разрабатываемых этнографами: война как институциализированный и идеологически оправдываемый культурный феномен; власть и авторитет как инструменты войны и мира; современное национальное (многонациональное) государство и международные (межэтнические) конфликты; война и человеческие эмоции; религия и войны; языковые аспекты милитаризма, конфликты и способы их разрешения; национализм и патриотизм. Эти и многие другие темы требуют сравнительного, кросс-культурного исследования, каковое и является вкладом антропологии в понимание войн, а значит и в уничтожение их человечеством.

Попыткой именно так подойти к исследованию милитаризма в СССР и США является осуществляемая в настоящее время совместная работа американского и советского антропологов, получившая название «Мир и миролюбие, война и насилие в культуре и общественном сознании граждан СССР и США». Ввиду значительных расхождений между СССР и США в основных ценностных ориентациях и психологических установках, обусловленных социальными и политическими условиями, экономической структурой, историей обеих стран, этнографическое, культурологическое изучение вопросов войны и мира, которое покажет и различия, и аналогии в этой области, представляется весьма актуальным.

Идея такого исследования была предложена Комиссией по проблемам мира и войны при Международном союзе антропологических и этнографических наук (МСАЭН). В 1987—1988 гг. научными руководителями проекта профессором Калифорнийского университета в Беркли Мэри Фостер и советским сопредседателем Комиссии директором Института этнологии и антропологии АН СССР В. А. Тишковым, а также участниками работы Нэнси Рис (Корнельский университет) и Н. Н. Кулаковой (Институт этнологии и антропологии АН СССР) была в общих чертах подготовлена программа исследования, послужившая основой при выборе объекта изучения, методологии и методики работы.

Главный вопрос исследования можно сформулировать так: какие особенности культуры проявляются в милитаризме, характеризующем сегодня каждое из изучаемых обществ? Думается, что хотя бы частично ответ на этот вопрос позволит пойти дальше и выяснить, способствует ли что-либо в культуре, а не только в политике и экономике, «консервации» и воспроизведению милитаризма. Почему он не исчезает, несмотря на порождаемую им смертельную опасность для всего человечества?

Как нам представляется, ответ на этот вопрос следует искать путем выяснения конкретного для каждого общества содержания открытых антропологами культурных универсалий, таких как холизм культуры, т. е. целостность и устойчивость институционно-ритуальных систем, бинарное структурирование человеческого опыта, взаимосвязь и взаимо обратимость сакрального и профанного и др. Так, обратившись к простому примеру всечеловеческой оппозиции «добро/зло», мы увидим, что содержание этих понятий различно в разных

обществах: что одобряется в одном, может порицаться в другом, а это уже чревато конфликтами. Спровоцировать конфликт и насилие может и угроза разрушения или осквернения святынь данного общества.

Конкретными темами, в которые мы хотели бы углубиться и в их пределах рассматривать ценности и специфические для каждой культуры оппозиции, чтобы найти их связи с милитаризмом, являются представления людей о своем народе, отношение к власти и авторитету, понимание порядка и справедливости в обществе, восприятие ролевых различий между полами и некоторые другие.

Так как советское и американское общество в равной степени являются сложными культурными образованиями, включающими в себя множество субкультур с их собственными ценностями и опытом в отношении войны и мира, было решено сосредоточить внимание на одном слое культуры в каждой стране. В СССР в качестве предмета исследования была избрана русская городская культура, а местом полевой работы — Москва. Американской стороной для параллельного исследования был предложен г. Манси (Muncie) в штате Индиана — типичный небольшой университетский город с преобладающим англо-саксонским населением. Несопоставимость этих городов по многим параметрам не помешает анализу интересующих нас проблем, поскольку сопоставима степень культурной специфики проживающих в них представителей соответствующих этносов. Предоставленная Фондом Плаушэрс (Plowshares) финансовая помощь позволила американскому этнографу пробыть в СССР 9 мес., а советскому — совершив месячную поездку в США для изучения г. Манси, где в дальнейшем планируется полевая работа.

Помимо анализа относящихся к теме печатных источников в своей работе мы пользуемся включенным наблюдением — традиционным методом полевого исследования, позволяющим этнографу видеть непосредственную жизнь изучаемой общине, в том числе и то, о чем он не может прочитать в научной литературе или прессе, поскольку в данной среде это либо считается естественным и не заслуживающим специального описания, либо не упоминается по другим причинам — идеологическим, моральным и т. д.

Неоценимы как метод полевой работы и этнографические интервью, или беседы, позволяющие целенаправленно выяснить какие-то вопросы и в то же время содержащие немало неожиданной информации. Следует отметить, что и рассказы людей о своем прошлом, например об участии в Великой Отечественной войне или в войне американцев во Вьетнаме, рассматриваются нами в синхронном плане, т. е. с точки зрения того, как они передают субъективные особенности нынешних взглядов и оценок прошлого, которые демонстрируют характерное для данной культуры отражение действительности.

Одним из вопросов, тесно связанных с антропологическим изучением темы войны и мира, является вопрос о биологических и культурных различиях между мужчинами и женщинами и соответствующего распределения социальных ролей. В европейско-азиатских культурах, в отличие от некоторых других, естественными, прирожденными качествами женщин считаются слабость, душевная мягкость и эмоциональность, а мужчин — физическая сила, твердость характера и энергия. «Прирожденные» качества последних, согласно распространенным представлениям, создают высшие социальные ценности и свое полнейшее и необходимое выражение находят в войне, которой также приписываются благородные цели. Можно предположить, что такое восприятие половых различий, сформированное, разумеется, столетиями истории, само способствует или по крайней мере не препятствует «выталкиванию» мужчин в сферу войн, где только и могут в полной мере проявиться и действительно проявляются их качества, считающиеся противоположными женским. В наших культурных системах существует корреляция между склонностью к чисто психологическому или физиологическому истолкованию половых различий и оправданием и обоснованием необходимых военных институтов.

В США благодаря многолетней борьбе женщин и их сторонников мужчин

с мужским шовинизмом в культуре существенно поколеблены многие традиционные оппозиции в сфере мужского — женского, а также поднят престиж того, что всегда считалось исключительно женским и потому второстепенным. Сторонниками истинного равенства между мужчинами и женщинами предъявляются вполне определенные требования даже к употреблению обществом самого инструмента мышления и общения — языка. В самом деле, почему женские имена часто представляют собой феминизацию мужских: Роберта, Шарлотта, Генриетта? Почему автомобили и пушки (согласно стереотипам, традиционно мужская собственность) — это Бетти, Берта, Бетси, а не Губерт, Джон или Дуглас? Почему замужнюю женщину могут назвать миссис Джон Джонс, а не миссис Энн Джонс? Женщине, с детства слышащей «postman», «policeman», возможно, никогда не придет в голову выбрать профессию или работу, связанную с данными видами деятельности. Эти и другие привычные дискриминационные особенности речи отметила в своей лекции университетский профессор Марджори Смелстор, призывав аудиторию избавляться от «сексизма» в языке, для чего, например, заменять «man» в составных словах на нейтральные компоненты («clerk» и т. п.), избегать местоимения «he» в обобщающем значении «человек», а в случае затруднений обращаться к изданию в США «Словарю полонейтрального словоупотребления» («The Non-Sexist Word-Finder; A Dictionary of Gender-Free Usage»).

Эти попытки отнять у вековой традиции, в социальном плане ставящей женщину после мужчины, одно из ее мощнейших средств самовоспроизведения могут иметь далеко идущие последствия и для дела мира. Сознательная «десексистская» трансформация речи, когда она произойдет, будет означать установление равноправия в восприятии полов как мужчинами, так и женщинами. Это уже не позволит игнорировать мнение женщин о войне ни на индивидуальном, ни на коллективном уровнях.

Однако нередко самим женщинам мешают протестовать против вооружения и войн глубоко укоренившиеся в обществе представления о воинской доблести. Патриотизм, например, как правило, окрашен национальной гордостью, не мыслимой пока без ассоциаций с победами страны в войнах или хотя бы в отдельных сражениях. Возможно, с этим связана реакция некоторых американских женщин на недавнее (декабрь 1989 г.) вооруженное вторжение США в Панаму, выраженная одной американкой в телевизионном интервью, взятом у нее в госпитале, где находился ее раненый сын: «Я горда тем, что мой сын участвовал в сражении, я бы гордилась этим, даже если бы потеряла его, потому что его послал на войну наш Президент, который сделал это на благо Соединенных Штатов и во имя демократии» (Эти слова содержат указание и на еще одну ключевую проблему в европейско-азиатской культурной традиции — проблему авторитета в обществе.) Другая мать раненого солдата сказала: «Я всегда хотела, чтобы моему сыну довелось участвовать в каких-нибудь военных действиях — это очень сильные ощущения, ценный опыт». Обе женщины, по-видимому, разделяют представление многих американцев о войне как возможности проявить энергию, мужество, ум и смекалку и, самое главное, приверженность идеалам свободы и демократии. Во время войны и подготовки к ней эти черты, характеризующие представление американцев о самих себе, преувеличиваются до крайности и мифологизируются. Образуется своего рода волшебное зеркало, в котором отражаются и освящаются американские социальные ценности.

Возникает вопрос, возможно ли перенести эти глубоко укоренившиеся в культуре идеалы в другие сферы? В известной мере это уже происходит, в чем можно убедиться, наблюдая за деятельностью таких организаций, как Гринпис, где по сути проявляются те же ценности — мужество, служение благородному делу — и также требуются необычайные усилия, как физические, так и интеллектуальные. Возникает необходимость даже в особых тактических средствах для борьбы с главным врагом — загрязнителями окружающей среды. Актив-

висты, участвующие в движении за мир, ведут, как это ни парадоксально, священную войну против милитаризма и руководствуются в сущности теми же ценностями, теми же представлениями о самих себе, используют схожие мыслительные приемы, что и те, кого они считают своими противниками.

В заключение укажем, что интерпретация современных обществ и протекающих ныне социальных процессов — задача чрезвычайно сложная. Этнографическое изучение проблем мира и войны применительно к развитым обществам началось не так давно и не имеет еще прочной традиции, особенно в СССР. Мы надеемся, что наша работа, которая потребует еще много времени для своего завершения, будет способствовать углублению знания друг друга народами СССР и США.

© 1991 г.

## ВСЕСОЮЗНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «НАЦИОНАЛЬНЫЕ И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СССР»

С 20 по 23 ноября 1990 г. в г. Омске проходила Всесоюзная научная конференция «Национальные и социально-культурные процессы в СССР». Ее организаторами выступили Государственный комитет РСФСР по делам науки и высшей школы, Омский государственный университет, Омский областной комитет КПСС, Ленинградский государственный университет. Соорганизаторами конференции явились Институт истории, филологии и философии Сибирского отделения АН СССР, Институт этнологии и антропологии АН СССР, Министерство культуры РСФСР, Советский и Всероссийский Фонды культуры, Омское областное отделение Фонда культуры.

В рамках конференции проходили еще два совещания: руководителей научных тем Всероссийской научно-исследовательской программы Минвуза РСФСР «Народы России: сохранение, возрождение и развитие социально-экономического, демографического и культурного потенциала и совершенствование межнациональных отношений» и посвященное подготовке к изданию тома «Народы Южной Сибири» многотомной серии «Народы Советского Союза».

Одновременно с конференцией состоялся Первый Учредительный Съезд Советской Ассоциации этнографических и антропологических наук.

В работе конференции участвовали ученые из 69 учреждений страны, в том числе из 16 научно-исследовательских институтов и 42 вузов. Всего на конференции присутствовало 240 человек, среди них ученые из 12 союзных республик. Были здесь представители целого комплекса смежных гуманитарных наук, этнографы «классической школы» и социальной антропологии, экономисты, демографы, социологи, филологи, лингвисты, искусствоведы, археологи, фольклористы. На заседаниях четырех секций были заслушаны 106 докладов, а также ряд сообщений, по которым развернулась оживленная дискуссия.

Конференцию открыл и. о. первого секретаря Омского обкома КПСС Н. В. Журавлев. На пленарном заседании были заслушаны доклады Н. А. Томилова (Омск) «Национальные процессы и некоторые задачи советской науки (в связи с разработкой Всероссийской научной программы „Народы России“), В. Л. Соскина (Новосибирск) «Культурная революция в СССР: новый взгляд на старую проблему»; В. С. Евстигнеева, Е. Е. Кузьминой (Москва) «К вопросу о новых задачах учреждений культуры в возрождении национальных традиций», С. А. Арутюнова (Москва) «Адаптивное значение культурного полиморфизма»; В. А. Симонова (Омск) «Союзный договор и национальные отношения», Н. А. Томилова, Д. Г. Коровушкина, В. В. Реммлера (Омск) «Изучение динамики этнических процессов у народов и национальных групп России (по материалам Западной Сибири)».

Основное внимание в докладе Н. А. Томилов уделил задачам в области изучения культуры нашей страны. Говоря о причинах обострения межнациональных отношений в СССР, он указал на необходимость изучения явлений национальной дискриминации и условий, порождающих ее, а также на выяснение политических, исторических, этнопсихологических и социально-экономических причин межнациональных конфликтов. Далее он говорил о необходимости допустить ученых ко всем видам источников по национальной проблематике, активизировать социологические и этнографические исследования конкретных конфликтов этнических ситуаций, сделать науку решающей силой в регулировании межнациональных конфликтов. Среди других научных задач Н. А. Томилов называл исследование динамики этнических и этносоциальных процессов и методов их прогнозирования, предложил углубить изучение этнической истории народов СССР и подойти к проблеме подготовки фундаментальной многотомной серии по этой проблеме, а также многотомной серии «Культура народов России», которые позволили бы ликвидировать еще множество белых пятен в этнографии народов нашей страны. Подробнее докладчик остановился на задачах в области этнографического образования, подготовки кадров этнографов и на вопросах, связанных с разработанной всероссийской научной программы «Народы и общество России». В. Л. Соскин выступил с предложением о пересмотре результатов

дискуссий конца 50—60-х годов, посвященных культурной революции в СССР, поскольку выводы дискуссии он считает ошибочными. По мнению докладчика, сегодня наступило время возобновить дискуссию на принципиально новой базе. В ее основу должен бытьложен анализ итогов, к которым сегодня пришло советское общество. В. Л. Соскин говорил также об искасжении ленинского представления о культурной революции, которое началось с первых же лет советской власти. В. С. Евстигнеев и Е. Е. Кузьмина остановились на новых задачах учреждений культуры, связанных с возрождением национальных традиций. Они поддержали идею создания учреждений культуры нового типа, способствующих активизации творческих способностей личности. Это должны быть полифункциональные центры, объединяющие музеи, библиотеку, площадку для концертных и театрализованных представлений и студии-лаборатории для осуществления комплексного эстетического воспитания.

В докладе С. А. Арутюнова говорилось об адаптации человека к условиям жизни через образование этносов подобно тому, как все живое адаптируется через образование видов. По мнению докладчика, многообразие этнических культур является необходимым условием для того, чтобы человечество не потеряло возможность приспособливаться к меняющимся обстоятельствам в дальнейшем.

В докладе В. А. Симонова прозвучал призыв к реорганизации политического устройства СССР, и в частности, реорганизации федерации.

Доклад Н. А. Томилова, Д. Г. Коровушкина, В. В. Реммлера был посвящен изучению динамики этнических процессов у народов и национальных групп России на примере Западной Сибири.

Работа конференции была продолжена на заседаниях четырех секций: «Национальная политика и регулирование национальных процессов в СССР», «Этнические и социально-культурные процессы у народов СССР», «Межнациональные отношения в СССР», «История культуры советского общества»\*.

На секции «Национальная политика и регулирование национальных процессов в СССР» (руководитель В. А. Симонов) было заслушано 14 докладов.

В работе секции участвовали представители различных областей знания. Доклад А. А. Никишенкова (Москва) был посвящен анализу современной этнической ситуации в Усть-Ордынском Бурятском автономном округе, Н. У. Ишемгулов (Уфа) — деятельности Башревкома как главного государственного органа, способствовавшего консолидации башкирской нации в 1919—1920 гг. (в начальный период национально-государственного строительства). Н. У. Ишемгулов, Р. З. Янгузин (Уфа) представили коллективный доклад, в котором проследили историю образования Башкирской автономной республики. Г. Х. Умурзаков (Уфа), Р. З. Янгузин на примере башкир Мензелинского уезда бывшей Уфимской губернии, Челябинской и других областей показали роль и значение государственно-административного фактора в функционировании этноса. П. В. Терешкович (Минск) посвятил доклад раскрытию сущности этноцида как элемента тоталитаризма; В. И. Васильев, С. М. Малиновская (Москва) — основным концепциям развития национальных меньшинств Севера РСФСР, не имеющих автономных образований. Доклад был основан на материалах Томской области. Члены секции обсуждали также проблемы поиска решения национальных кризисных ситуаций. Н. А. Томилов на примере Омской области поставил вопрос о необходимости сохранения и развития национальных форм культур в регионах Сибири, не имеющих автономных образований. В. В. Невинский (Барнаул) неотъемлемой частью процесса обновления советского общества считает проведение в жизнь идей децентрализации его политической структуры. В качестве положительного примера он приводит опыт децентрализации политической структуры ФРГ. Т. И. Веденикова (Куйбышев) рассказала о советском национальном строительстве в бывшей Самарской губернии. Доклады В. Г. Иоффе (Ташкент) и Х. Балилова и А. Расулова (Ташкент) были посвящены отражению национальных проблем в республиканской печати и развитию самодеятельных организаций; Л. А. Лара (Салехард) и А. И. Чудоякова (Новокузнецк) — национальной политике в стране, кризис которой они связывают с нарушением принципов социальной справедливости.

На заседании секции «Этнические и социально-культурные процессы у народов СССР» (руководитель С. М. Червонная, Москва) было заслушано 38 докладов.

Большое оживление в работу секции внесло яркое выступление одного из руководителей комитета национального возрождения сибирских татар А. Гаитова (Тобольск), внесшего предложение о проведении в 1991 г. в г. Тюмени конференции по проблемам этногенеза, исторической судьбы и современного положения сибирских татар.

Участники секции с большим вниманием выслушали выводы, вытекающие из полевых исследований и социологических опросов, проведенных среди местного населения омскими учеными-этнографами В. В. Реммлером, Н. В. Кулешовым, В. Б. Богомоловым. Ученые предостерегают от поспешного решения непростого вопроса о демографической и языковой ситуациях в Западной Сибири.

Одним из первых на заседании секции был заслушан доклад Н. А. Томилова «Проблемы национального образования у татар Сибири». Строгая научная классификация, созданная на основе многолетних систематических комплексных исследований всей культуры — истории, языка, диалектов, фольклора, быта, этнопсихологии основных групп сибирских татар, включая коренное население и более поздних мигрантов — казанских татар, была дополнена и подкреплена

\* См.: Тезисы докладов Всесоюзной конференции «Национальные и социально-культурные процессы в СССР», Омск, 1990 г., 4 тома.

широкой практической программой по укреплению материальной базы национальных школ, функционированию литературного языка, совершенствованию системы письменности с учетом интересов разных поколений и слов сибирско-татарского народа. Необходимо отметить также доклады В. И. Викторина (Астрахань) «К эволюции этнического самосознания у астраханских ногайцев» и М. А. Плахотнюк (Омск) «К вопросу об этническом самосознании русских Среднего Прииртышья». Молодой ученый А. Конев (Куйбышев) предложил новый подход к исследованию интегральных структур — юридических институтов колониальной политики царизма в Северо-Западной Сибири.

В своем докладе «О роли ислама в историческом развитии культуры сибирских татар» Ф. Т.-А. Валеев (Казань) показал историю проникновения ислама к сибирским татарам и другим тюркским народам Сибири, аргументированно осветил вопрос о роли ислама в развитии культуры сибирских татар. Проблемы, поставленные Ф. Т.-А. Валеевым в докладе, вызвали живой интерес у участников конференции.

Примером плодотворного и перспективного сотрудничества ученых разных поколений мог бы служить доклад, подготовленный Е. П. Бусыгина и В. И. Яковлевым (Казань) «Музыкальные народные инструменты в культуре поволжских этносов». Рассмотрение комплекса музыкальных инструментов в неразрывной связи с традиционными и современными обрядами, бытовой культурой, художественной самодеятельностью и народным творчеством — в плане самой методологии исследования — представляло собой органичный синтез музикования и этнографического исследования. В докладе В. С. Патрушева (Йошкар-Ола) «Истоки этнического родства финно-язычных народов», основанном на огромном археологическом материале, открытом им, включая всесторонне исследованный докладчиком «акмыловский» археологический комплекс, просматривались как вертикальные (между эпохой бронзы и раннего железа), так и горизонтальные межэтнические связи в древней культуре волжских финнов. Доклад Л. М. Рустановой (Новосибирск) «Русские староверы в США» также отличался новизной вводимого в научный оборот материала, собранного докладчицей в этом году во время пребывания в научной командировке в США.

Основная дискуссия на секции, в которую были вовлечены многие докладчики, развернулась вокруг драматической судьбы народов, превращающихся в «национальное меньшинство» на своей этнической территории, терпящих экологические бедствия от преступной хозяйственной политики всесильных монополий и ведомств; народов, до сих пор не реализовавших свое право на государственное самоопределение или оторванных от своих республик. Тревога и боль за неустроенные, нерешенные, порою искаженные судьбы народов содержались в докладах А. Б. Галиева (Алма-Ата) «Тенденция этнодемографического развития населения Казахстана на современном этапе»; Е. Д. Оразбекова (Алма-Ата) «Казахско-русские этноязыковые контакты в конце XIX — начале XX в.», говорившего о необходимости политической переоценки декабрьских событий 1986 г. в Алма-Ате; в выступлении З. К. Курбановой (Алма-Ата) «Значение культурного наследия и прогрессивных национальных традиций в духовном развитии общества», указавшей, что выход из стрессовой этносоциальной ситуации в Казахстане в других республиках, по ее мнению, можно найти лишь на пути демократизации общества, общего роста культуры. В докладе И. А. Карапетовой (Ленинград) освещалось поистине драматическое положение лесных ненцев и хантов в Ханты-Мансийском автономном округе; в сообщении В. Я. Бутанаева (Абакан) — современная ситуация в Хакасии. В докладе Г. К. Кохолянко (Черновцы), который, хотя и был назван «Национально-культурное возрождение в Западной Украине в 1920—80-х гг.», фактически нарисована картина разрушения украинской национальной культуры, проводившегося под видом идеологической борьбы с буржуазным национализмом; в докладе В. П. Кривоногова (Красноярск) говорилось о полном этноциде чуымских тюрков. О неблагополучном состоянии удмуртской и чувашской национальных культур говорилось в докладах Л. С. Христолюбовой (Ижевск) «Удмурты в условиях города» и Д. Г. Коровушкина «Чувашская национальная школа в Западной Сибири». Даже, казалось бы, в чисто исторических докладах, например, О. М. Бронниковой (Ленинград) «Сарты и их место в этнической истории узбекского народа» и Г. Х. Умурзакова «Перестройка и этнические группы Зауральских башкир», звучали тревога и сожаление о недостатке внимания и чуткости к этническому самосознанию и культуре народов, исчезающих с этнографической карты нашей Родины.

Программу действенных мер по спасению исчезающих этносов предложил Ю. П. Пробильский (Тобольск), обративший внимание на необходимость восстановления и создания новых национальных районов и поселковых советов, а также других форм территориального самоуправления и автономии в местах компактного проживания народов Сибири. Он выдвинул требование ревизии экологического ущерба, причиненного народам Севера, в том числе при испытаниях атомного оружия, проведения независимой экологической экспертизы в Ямало-Ненецком автономном округе. О тревожных симптомах исчезновения самобытного древнего искусства коренных народов Ямало-Ненецкого округа говорилось в докладе А. М. Сязи (Салехард).

А. В. Головнев (Тобольск) в докладе раскрыл самобытные черты общественной организации самодийцев и угров и предложил дальнейшее развитие нетрадиционной нормативной культуры, а также возрождение общин как основного звена системы самоуправления. В. М. Кимеев (Кемерово) говорил об обнищании населения горной Шории, начавшегося после революции. В поисках выхода многих народов из тупикового положения обсуждалась идея резервации в новом понимании этого слова. Доклад С. М. Червонной был посвящен исследованию взаимосвязей между этническими процессами и развитием художественной культуры в автономиях РСФСР; доклады Г. М. Патрушевой (Омск) и Т. Б. Смирновой (Омск) —

динамике этноязыковых процессов у малых народов Сибири; доклад Л. Т. Шаргородского (Омск) — традиционным элементам в погребальном обряде селькупов, а З. Е. Кабульдина (Омск) — погребальным обрядам казахов Омского Прииртыша.

На заседании секции «Межнациональные отношения в СССР» (руководитель С. С. Агашинова) было заслушано 14 докладов.

В выступлениях прозвучала озабоченность ситуацией, сложившейся в межнациональных отношениях. Большинство выступавших пытались анализировать конкретную обстановку в различных регионах страны: доклады Б. Б. Акмолдоеевой (Фрунзе), Е. К. Аджинджала (Сухуми), Г. М.-С. Мусаева (Махачкала), Т. Г. Ужаковой (Грозный).

Проблемам семьи и брака, научному обоснованию закономерностей проявления этнических запросов в отношении брачности, оценке межнациональных браков были посвящены доклады Э. Т. Дежемальдиновой и Е. В. Михаличенко (Казань), Г. Р. Столяровой (Казань) и др. З. И. Хасбулатова (Грозный) сообщила о современной языковой ситуации у чеченцев и ингушей. О проблеме национального и интернационального воспитания в свете нового политического мышления, о диалектике соотношения интернационализма и патриотизма говорилось в докладах А. В. Васильева (Каунас) и В. С. Бровко (Ростов-на-Дону). О соотношении религиозного и атеистического факторов в межнациональных конфликтах доложил Ю. М. Шалеев (Омск). Интересными теоретическими докладами о возможных подходах к изучению межнациональных конфликтов и путях их разрешения выступили А. И. Ямеков (Москва) и В. Л. Семенов (Пермь).

На секции «Истории культуры советского общества» (руководители В. Л. Соскин и В. Г. Рыженко, Омск) было заслушано 28 докладов. Важная роль в интернациональном и патриотическом воспитании людей отводится учреждениям культуры, среди которых особое место занимают краеведческие и этнографические музеи. Неудивительно поэтому, что 6 докладов были посвящены различным аспектам их деятельности. Г. И. Сороколетова (Омск) остановилась на проблемах музеиной коммуникации, Н. А. Лукава (Куйбышев) — на роли краеведческого музея в удовлетворении национально-культурных запросов населения; И. И. Функ (Ленинград) рассмотрел выставку изделий современной художественной промышленности как инструмент формирования категорий этнокультурных ценностей, Е. Е. Кузьмина рассказала об отражении финно-угорско-индо-иранских связей в музейных коллекциях РСФСР и перспективе создания новых экспозиций, Л. В. Молчанова (Саратов) — о традициях русского декоративного искусства и их развитии в советское время в оформлении платков и шалей (по материалам музейной коллекции), Г. Г. Беляева (Омск) рассмотрела вопросы пропаганды народного творчества.

К докладам историографического характера можно отнести следующие: В. Г. Рыженко «Историография советской культуры: проблемы и возможности развития на современном этапе», Э. Ш. Хазиахметова (Омск) «О вкладе политических ссыльных в развитие культуры Сибири в начале ХХ века (к историографии)», Т. К. Алибековой (Караганда) «Проблемы истории культурного строительства в Казахстане (историографический аспект)», а также А. В. Ремизова (Омск), С. Ф. Мажитова (Алма-Ата), С. С. Цыбулько (Омск).

О преломлении национальных и социально-культурных процессов в современной поэзии, фольклоре, музыке, театре говорилось в докладах О. С. Прокофьевой (Челябинск), Т. Н. Марковой (Челябинск), А. Ю. Ступина (Омск), В. В. Беликова (Кривой Рог). Г. А. Сапрыкин (Киев) и С. С. Артамонова (Челябинск) затронули вопросы участия библиотек в межнациональных культурных связях.

На заключительном пленарном заседании выступили руководители секции С. С. Агашинова, В. А. Симонов, С. М. Червонная и В. Р. Рыженко. Затем о ходе реализации решений Всесоюзной научной конференции «Этнографическая наука и пропаганда этнографических знаний», состоявшейся в 1987 г. в Омске, доложил Н. А. Томилов. Выступившие затем ученые отметили, что стремление ослабить межнациональные распри в стране, приводит к значительному росту школ с преподаванием на национальных языках, появлению новых изданий по национальной тематике, открытию кафедр этнографии в некоторых университетах, образованию государственных органов по проведению национальной политики и др.

Тем не менее участники конференции отметили, что многие предложения ученых остались нереализованными. Поэтому в решение конференции было включено несколько блоков предложений по гуманитаризации образования и введению в стране всеобщего этнографического образования, по скорейшему созданию института прогнозирования национальных отношений в СССР, по выработке законов о правах малочисленных народов и национальных групп, по развитию музейной этнографии, по созданию нового научно-популярного журнала «Народы мира» и др. В отдельный блок выделены предложения ученых по удовлетворению национальных запросов многонационального населения Омской области. Решение конференции будет направлено в советские и правительственные органы власти, учреждения высшего образования, культуры и науки, вузы.

В рамках конференции состоялся Первый Учредительный Съезд Советской Ассоциации этнографических и антропологических наук. В ходе работы съезда были избраны президиум Ассоциации в составе 20 человек и ревизионная комиссия, а также единогласно утвержден Устав Ассоциации \*.

Т. Г. Мунчакова

\* Более подробная информация об уставе и руководящих органах Ассоциации будет напечатана в одном из ближайших номеров журнала «Советская этнография».

# ИНТЕРКОНГРЕСС МЕЖДУНАРОДНОГО СОЮЗА АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ И ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ НАУК (МСАЭН) В ЛИССАБОНЕ

Со времени образования союза, объединяющего культурологов и этнологов, генетиков и физиологов, археологов и фольклористов, медиков и антропологов, психологов и морфологов и многих других специалистов, занимающихся проблемами человека, прошло уже 12 конгрессов, последний из которых состоялся в г. Загребе (Югославия) в 1988 г. Исполнительный комитет МСАЭН принял решение в качестве подготовки к XIII МКАЭН провести интерконгресс в Португалии. Основная тема — «Социальные роли антропологии».

Интерконгресс проходил с 5 по 12 сентября 1990 г. в столице Португалии г. Лиссабоне. Открыл его в Национальной библиотеке председатель Оргкомитета проф. Аугусто Мескитела Лима (Португалия), подчеркнувший в своем выступлении, что современная антропология может и должна играть более активную роль в столь изменяющихся социальных условиях. Участников конгресса приветствовала заместитель государственного секретаря Португалии по культуре доктор Наталья Корейра Гуедес, которая пожелала успеха всем участникам конгресса. Генеральный секретарь Исполкома МСАЭН проф. Эрик Сандерленд также приветствовал участников и отметил, что антропология в настоящее время значительно расширяет свои границы и становится глобальной наукой.

Основная работа конгресса проходила в помещении факультета социальных и гуманитарных наук Нового университета г. Лиссабона, а также — на факультете технических наук того же университета. На конгрессе работали симпозиумы: «Антропология и биология», «Антропология, экономика и развитие», «Антропология и символика», «Антропология и здоровье», «Антропология и культура», «Антропология и музеология», «Антропология и окружающая среда», «Городская антропология», «Антропология и современные социальные проблемы», «Антропология и международные отношения», «Антропология и португальские находки». Секция «Визуальная антропология» работала в Университете Аберта. В нем участвовало более 200 ученых из 38 стран мира. Такая незначительная представительность конгресса объясняется тем, что в конце августа — сентябре было проведено несколько международных научных конференций по частным вопросам данной области знаний, например: организационная конференция Европейской ассоциации социальных антропологов (Коимбра, Португалия, 29 августа — 2 сентября); 3-я Всемирная конференция по экологии человека (Польша, Варшава, 21—25 августа), конгресс Европейской антропологической ассоциации (Польша, Вроцлав, 26—31 августа). Кроме того, в течение весны и лета состоялось несколько международных конференций по межнациональным отношениям.

Тем не менее все симпозиумы успешно работали. В перерывах между дневными и вечерними заседаниями было заслушано пять основных докладов: «Магия и сила в зеркале йоруба ориша шанго» (проф. Р. Бергер, Цюрих); «Археологические орудия труда и живые организмы: эволюционные аналогии» (проф. Б. Верейра, Лиссабон); «Куда идет антропология 1990-х годов» (проф. П. Бейкер, Гавайи); «Биодемографические и социокультурные факторы двух поколений в семьях из шести сельских и городских популяций Польши» (проф. Н. Волянский, Варшава) и «Бережное отношение к окружающей среде: новый аспект экологии человека» (проф. Ф. Мендес, Лиссабон). Тематика этих докладов показывает, что в Лиссабоне много внимания, так же как и на XII конгрессе МСАЭН, было уделено различным аспектам экологии. В этих докладах неоднократно указывалось на необходимость и продуктивность комплексного междисциплинарного биологического и социального изучения экологии человека.

Наибольшее число докладов (64) было прочитано на секции «Антропология и культура». Ее работой руководили президент МСАЭН проф. Лурдес Ариспе (Мексика) и проф. Рауль Итурра (Португалия). В докладах затрагивались вопросы развития социальных отношений на этноархеологическом материале по охотникам и собирателям (Япония, Г. Ватанабе), этноархеологические исследования в разных регионах мира: Намибия — М. Рамос (Португалия); Родопские горы — Н. Евстрату (Греция); Мозамбик — Дж. М. Ф. Морес, (Португалия); Ямайка и другие острова Карибского моря — Л. Агорса (Ямайка); проблемы социальных отношений в первобытном обществе — О. Артемова (Москва), фольклористические исследования по населению Румынии — М. Мейтю (Бухарест); А. Олариу (Иац); по населению Индии — Д. Гуняя и М. Л. Шарма (Хисар); С. Л. Сравастава (Райпур); изучение материальной и духовной культуры народов в современных условиях; липоване Румынии — Ф. Чирчилла (Бухарест), баулы Бангладеш — А. Карим (Куштия); население Косово — М. Пеянович (Белград); иранцы — С. Шашахани (Париж); казахи — О. Наумова (Москва) и другие темы.

На симпозиумах этой секции много внимания было уделено и проблемам семьи. Это, в первую очередь, доклады, посвященные анализу роли женщины в пастушеских группах Сардинии — Л. М. Эдельсурод (Канада), С. Маглионко (США); К. Маквай (Канада); странах Магриба — М. Кади Сильва (Португалия). Оригинальный доклад представила К. Хендершотт из Нью-Йорка: на примере французского художественного фильма «Простая история»

она показала, что популярные кинокартины являются богатым и несправедливо забытым источником сведений о культурной жизни современного общества. На этой же секции обсуждались также проблемы: война и мир как всеобщий социальный фактор (Дж. Р. Пинто, Португалия); важность изучения антропонимии (О. Карвалхо, Португалия); организация междисциплинарных исследований: Г. Дж. Классен (Нидерланды); Дж. И. П. Б. Лупи (Бразилия); влияние городской среды обитания на развитие культуры народа (К. Аояги, Япония); необходимость, формы и методы пропаганды и преподавания антропологии (А. Арауjo, и А. Силва, Португалия; П. НквиНчи, Камерун).

Важное место среди докладов заняло обсуждение типов этничности (Е. Херсак и Ю. Кумпес, Югославия) и взаимоотношения понятий «этничность» и «мультикультурализм» в современном меняющемся обществе (М. Вегас Товарес, Португалия).

Проблемы этничности и межнациональных отношений специально обсуждались на восьмом симпозиуме — «Антропология и международные отношения», который работал 7 сентября. Предварительно было заявлено всего пять докладов. Руководили его работой М. Замора (США) и А. Морейра (Португалия). В их докладах, а также в сообщениях Н. С. Накамура (Япония), Р. Рубинштейна (США) и А. Хасана (Филиппины) поднимались вопросы прав человека и положения национальных меньшинств в различных государствах и в мире целом, а также проблема сохранения мира. В результате обсуждения докладов развернулась оживленная дискуссия о социально-политических изменениях в современной Румынии. Кроме того, изучению межнациональных отношений были посвящены доклады и на других симпозиумах. Так, на третьей секции «Антропология и современные социальные проблемы» К. Кукучи (Япония) рассматривал причины миграции и проблемы приживаемости мигрантов с Филиппинских островов; М. Своб, С. Подгорец и К. Брич (Югославия) — проблемы резимигрантов из ФРГ в Югославию; О. Брусина (СССР) — этническую ситуацию в многонациональных селах Узбекистана и Казахстана; В. Перейра да Роза (Канада) — взаимосвязь этничности и социально-экономического статуса группы на примере португальцев в Канаде и Южной Африке.

Три симпозиума на конгрессе были посвящены проблемам взаимосвязи естественных и общественных наук в изучении человека. Это прежде всего секция «Антропология и биология». Руководили ее работой вице-президент МСАЭН проф. П. Т. Бейкер (США) и профессора К. де Иесус и А. Брачина Варейра (Португалия). Темы представленных докладов были самые разнообразные: дерматоглифическая характеристика басков (М. Ариета, Л. Саласар, Б. Криодо, А. Симон, К. М. Лостао, Испания) и населения Торрекампо (П. Перес Эрнандес, Испания); характеристика морфологии и внутренней структуры нижнечелюстной кости популяций Хорватии (С. Перкач, В. Николич, Югославия); особенности костных останков доиспанского населения Канарских островов (Е. Гонсалес-Рейес, М. Аранадела Роса, Л. Галиндо-Мартин и другие, Испания); кефалометрические данные для отбора спортсменов (Дж. Майя, Португалия); особенности антропологического типа туркмен России и результаты комплексного этнографического и медико-биологического изучения адаптации русских старожилов в Азербайджане (Н. Дубова, СССР), данные по компьютерной томографии туловища японцев (С. Иноучи, Япония) и др. А. Г. Козинцев (СССР) представил итоги фундаментального изучения частот дискретноварьирующих признаков в разных популяциях человечества и обосновал уточненную классификацию человеческих рас. К. Рискутия, Л. Палтанеа, И. Рискутия, А. Петреску и Д. Паун (Румыния) продемонстрировали результаты статистического сопоставления 70 популяций Румынии по 120 антропологическим признакам. Привлекли внимание также лонгитудинальные исследования распространения соматотипов у мальчиков и девочек 8—18 лет (М. Мисигой-Дуракович и Р. Медведев, Югославия) и изучение взаимосвязей между детской смертностью и контролем за рождаемостью в Индии (С. Тулика и Б. Дас, Индия). Остается только сожалеть, что в докладах зарубежных ученых по физической антропологии практически совершенно отсутствовала расоведческая и антропогенетическая тематика. Заметный спад интереса к этим областям антропологической науки наблюдается уже давно. Все большее значение приобретают исследования по экологии человека, проблемам адаптации его к новым и, в частности, экстремальным условиям существования. Так, в одном из вышеуказанных ключевых докладов — проф. П. Бейкера (США) — было подчеркнуто значение именно такого рода комплексного изучения популяций человека.

На секции «Антропология и здоровье» обсуждались вопросы медицинской антропологии: С. Таре (Индия); А. Хусейн (Египет), зависимости между социально-экономическими показателями, в частности состоянием питания населения и заболеваемостью: М. Эль-Найар (Кувейт), И. Абу Лайя (Кувейт), Дж. Л. Гомес-Сирвент (Португалия). Методы традиционной медицины в Анголе описывались Дж. В. Матинсом (Португалия) и в Гане — Г. Ганом. Особое место было уделено обсуждению опыта организации профилактической службы здоровья в Эфиопии (В. Агнета, М. Томмасоли, Италия), в Африке и Бразилии (К. Новес да Мота, Бразилия).

Секция «Антропология и окружающая среда» (председатель — проф. Н. Волянский, Польша) работала очень недолго. Основное внимание привлек доклад самого председателя, подробно описавшего итоги многолетних работ, проводившихся в Польше по изучению сложных взаимосвязей между биологическими и социальными характеристиками человека и условиями существования. Показана перспективность такого рода исследований и необходимость проводить их комплексно с привлечением специалистов разных направлений.

Большой интерес у участников конгресса вызвал симпозиум по визуальной антропологии. Состоялось три заседания, просмотрено и обсуждено три португальских кинофильма: «Баррасао» Л. Константини, рассказывающего о всех аспектах жизни деревни, изготовления орудий труда, строительства; «Математика», Т. Вергани — фильм, раскрывающий «язык формы» в приложении к обучению на уроках алгебры и геометрии и, наконец, «Ловля рыбы в Алгарви» А. Кампоса — черно-белая полная этнографическая запись традиционной ловли тунца от выхода в море до возвращения с уловом на берег. Этнографическая достоверность, наглядность, тщательная съемка деталей, отсутствие наигранности и эстетическая целостность всех картин, несмотря на различия в формах исполнения, подчеркивались при обсуждении.

В целом же необходимо отметить, что, ввиду указанных в начале объективных обстоятельств, Интерконгресс не привлек главные теоретические силы этнологической и антропологической науки. Было очень много докладов, которые лишь условно могут быть отнесены к этим специальностям (так, например, доклад американского врача М. М. Куфтинец под многообещающим названием «Зависимость состояния зубной системы от социально-экономического положения населения» был посвящен рассказу о ценах на ортодонтические работы в США). Поэтому дискуссии на симпозиумах носили, как правило, частный характер, не затрагивали серьезных проблем науки. Было также очень жаль, что из 25 советских ученых, приехавших в Лиссабон для участия в конгрессе, только пятеро смогли участвовать в работе симпозиумов, а остальные специалисты присутствовали лишь на торжественном открытии Интерконгресса. В то же время необходимо поблагодарить Оргкомитет, так как он многое сделал для проведения Интерконгресса на высоком уровне и для того, чтобы пребывание его участников в Лиссабоне запомнилось надолго. Так, ко времени проведения конгресса в Музее народного искусства Лиссабона была специально подготовлена выставка традиционного португальского костюма, а также все участники были приглашены на концерт народного португальского танца, который произвел большое впечатление.

Во время работы интерконгресса состоялись два заседания Исполнительного комитета, в которых приняли участие президент МСАЭН Л. Ариспе (Мексика), генеральный секретарь Э. Сандерленд (Великобритания), вице-президенты П. Бейкер (США) и М. Замора (США), профессора К. Ханихара (Япония) и М. Лима (Португалия). Было подтверждено решение Исполкома от января 1990 г. не проводить второй Интерконгресс в Буэнос-Айресе (Аргентина) в связи с возникшими организационными сложностями. Следующий, XIII конгресс МКАЭН состоится с 28 июля по 10 августа 1993 г. в г. Мехико. В его рамках пройдут заседания очередной Всемирной конференции по экологии человека.

Н. А. Дубова

#### Примечания

<sup>1</sup> Тишков В. А., Шнирельман В. А. XII Междунар. конгр. антропологических и этнологических наук // СЭ. 1989. № 3.

© 1991 г.

#### ВТОРОЕ ВСЕСОЮЗНОЕ СОВЕЩАНИЕ ПО ПОДГОТОВКЕ СЕРИИ «НАРОДЫ СОВЕТСКОГО СОЮЗА» (АЛМА-АТА, 1990)

29—30 мая 1990 г. в Алма-Ате состоялось второе Всесоюзное совещание по подготовке серии «Народы Советского Союза»<sup>1</sup>, в работе которого приняли участие представители более 30 научных учреждений страны. Проведение совещания было вызвано прежде всего необходимостью обсудить кандидатуры авторов и координаторов томов серии и сроки их написания. Этому было посвящено выступление Ю. Б. Симченко (Москва, Координационно-методический центр Ин-та этнологии и антропологии АН СССР, далее — КМЦ ИЭА). В центре внимания участников совещания были вопросы, связанные с употреблением этнической терминологии в предстоящей серии. Кроме того, уточнялись некоторые аспекты структуры отдельных томов.

Целесообразность унификации терминологии во всех томах серии была очевидна для авторов. Спорным оказалось употребление ряда конкретных этнических терминов. В качестве основы для обсуждения вопросов терминологии была предложена статья А. И. Кузнецова «Этническая терминология в серии „Народы Советского Союза“», опубликованная в вып. I Материалов

КМЦ по подготовке серии «Народы Советского Союза». В ходе дискуссии обсуждались термины: «народ», «этнос», «субэтнос», «этническая группа», «национальная группа», «этнографическая группа», «нация», «этногенез», «этническая история», «ассимиляция» и др.

А. И. Кузнецов (Москва, КМЦ ИЭА АН СССР) кратко изложил основные положения своей статьи. Этническая общность характеризуется этническим самосознанием, языком и культурой, а общность территории, экономики, наличие или отсутствие рабочего класса, буржуазии и пр.— признаки конкретно-исторического общества. Необходимо различать этногенез — процесс происхождения народа и этническую историю уже сложившегося народа, т. е. различать понятия «процесс» образования явления и само «явление». Части народа, отличающиеся культурно-языковыми особенностями, предпочтительнее называть этнографическими группами, а словосочетание «этническая группа» можно употреблять в контексте — «этнические группы в составе населения региона». Термин «этнос» надо использовать в специальной литературе, а в научно-популярной лучше употреблять «народ». Обозначать терминами желательно только самые общие, существенные этнографические явления, а все остальное раскрывать описательно, что будет более доступно массовому читателю.

Участники совещания были согласны с тем, что терминология в текстах томов серии должна быть понятна любому читателю. Н. А. Томилов (Омск, Омский ун-т) отметил, что существуют термины, широко употребляемые сегодня не только в научной, но и в публицистической литературе, а значит и понятные для читателей — «этническая группа», «этническая общность», «национальная группа», «этнографическая группа», — и чисто научные термины, такие, как «этногенез», «этническая история», содержание которых необходимо объяснять читателю. Н. В. Бикбулатов (Уфа, ИИЯЛ БНЦ АН СССР) высказался за сохранение в серии понятий «национальное меньшинство», «национальная группа», «этническая группа» и затронул вопросы, связанные с этногенетической и этноконфессиональной принадлежностью. Д. М. Исхаков (Казань, ИЯЛИ Каз. филиал АН СССР) и Н. В. Бикбулатов возражали против отказа от термина «нация», основываясь на том, что на различных этапах национального развития этнос приобретает качественно иные параметры, и утверждали, что проблема «субэтноса», «этнической группы» не охватывается термином «народ». Д. М. Исхаков также обратил внимание на вопрос о соотношении конфессиональных, сословных и этнических групп. Выступивший далее М. Г. Туров (Иркутск, Иркутский ун-т) говорил о том, что представители любого народа, независимо от его численности и каких-либо других признаков, считают себя «народом», а не каким-то, к примеру, «субэтносом». И поскольку издание рассчитано на широкий круг читателей, следует избегать всех специальных терминов, оставляя только «народ» — терминологические споры нельзя выносить на страницы данного издания. С. А. Арутюнов (Москва, ИЭА АН СССР) также подчеркнул, что научно-популярное издание должно быть научным по уровню исследования, но не по стилю описания, поэтому, хотя и не удастся избежать некоторых специальных терминов, но предпочтение необходимо отдавать понятию «народ», можно более широко употреблять понятия «общность» и «группа». В принципе полностью соглашаясь с терминологией А. И. Кузнецова, изложенной в его статье, С. А. Арутюнов отметил, что в ней указаны «веши», на которые можно ориентироваться, но рецепты на все случаи жизни дать невозможно.

В ходе обсуждения терминологии возобновилась дискуссия, имевшая место на первом Всесоюзном совещании в Звенигороде, по вопросу о том, являются ли сваны, мегрели, чаны этнографическими группами грузинского народа или самостоятельными народами, находящимися в процессе ассимиляции. В. М. Чиковани (Тбилиси, ИИЭА АН ГССР) прочитал заявление грузинских этнографов, считающих такую постановку вопроса пройденным этапом и «неоправданным возвращением к дореволюционной этнической номенклатуре». «Положение о том, что и сваны, и мегрели, и чаны, и хевсуры, тушины, лечхумцы, мокхевцы, рачинцы, имерхевцы, ингилойцы, ферейданцы и подобные этнографические группы составляют часть грузинской нации, — отмечалось там, — давно получило официальное признание в отечественной и зарубежной историко-этнографической литературе...» (например, в таких изданиях: «Народы Кавказа». Т. 2. М., 1962; Историческая и Большая советская энциклопедии). А. И. Кузнецов, подходя к этому вопросу чисто теоретически и не претендуя на мнение специалиста-кавказоведа, подчеркнул, что основными признаками этноса являются самостоятельное этническое самосознание и свой язык («... По данным Переписи в Абхазии мегрелами записалось более двух тысяч человек» — см. гудаутскую газету «Бзыбь». 4 июля 1989 г.), поэтому он предлагает сванов, мегрелов и чанов считать отдельными народами, находящимися в процессе ассимиляции грузинским народом. Обсуждая эту проблему, Н. А. Алексеев (Новосибирск, ИИФ СО АН СССР) также назвал главным признаком этноса самосознание: например, все народы Севера говорят в основном по-русски, однако они осознают себя разными народами, что никто и не опровергает. Н. А. Томилов привел пример ошибочной национальной политики, проводимой в первые годы Советской власти, когда отдельные малоизученные народы были определены как этнические группы других народов: так произошло, в частности, с чуьымскими тюрками. В дореволюционной литературе их называют чуьмскими татарами, в паспортах записали хакасами, а между тем у них есть свое этническое самоназвание «пестын-кижи» и о хакасах они знают мало, считая их другим народом. Чтобы решить, например, спор о сванах Грузии, необходимо, считает Н. А. Томилов, провести дополнительные научные исследования. Для этого он предлагает создать в самой Грузии группу из молодых ученых и поставить перед ней задачу — попробовать определить научную правомерность аргументов за то, что сваны — отдельный народ, т. е. нужно учесть и противоположные аргументы, тогда станет ясно, являются ли сваны частью грузинского народа или нет. Но сначала следует изучить этническое самосознание самих сванов. Н. В. Бикбулатов, согласившись с Н. А. Томиловым, сказал,

что в науке нельзя «ставить точки». Так, турки-месхи ранее отсутствовали в переписи, однако сейчас они есть в общем списке народов, народ тепяти также нужно описывать, опираясь на их самосознание. С. А. Арутюнов также исходит из того, что народы нужно описывать по их самосознанию. Отметив, что в науке любой вопрос может быть дискуссионным, С. А. Арутюнов как кавказовед, знающий кавказские языки, обратил внимание на то, что грузинский язык отличается от мегрельского, как русский от чешского, а грузинский от сванского — как русский от литовского — и с этим надо считаться, хотя языковые различия не подменяют и не обязательно определяют различия в самосознании. Необходимо иметь в виду, сказал он, что сейчас будет все больше проявляться самосознание разных народов. Однако, подчеркнул С. А. Арутюнов, том пишут конкретные авторы и они будут отражать свою позицию по данному вопросу, которая может быть отлична от позиций других ученых, например, А. И. Кузнецова. А. И. Кузнецов согласился с С. А. Арутюновым, указав на то, что предлагая обсудить этот вопрос, он отнюдь не пытался навязывать свою точку зрения грузинским этнографам, которым будет принадлежать авторство тома. Позиция авторов не определяется главной редакцией серии. Высказанные на совещании предложения могут быть приняты к сведению грузинскими учеными, написание же тома находится полностью в компетенции авторов и его координатора.

Э. А. Керимов (Баку, ИИ АН АзССР) высказал опасение, что ингилойцы, населяющие Азербайджан и говорящие на одном из диалектов грузинского языка, окажутся лишь в томе «Грузины», хотя эта обособленная этническая общность в историко-этнографическом отношении тесно связана не только с грузинами, но и с азербайджанцами. Не совсем ясно, сказал он, как будут описаны народы Дагестана — аварцы, цахуры, лезгины, проживающие в Азербайджане и в хозяйственном и культурном отношении связанные с азербайджанцами. Он подчеркнул, что подобные вопросы вряд ли можно решить успешно без соавтора-специалиста из Азербайджана. Поэтому необходима региональная встреча этнографов-кавказоведов.

Д. М. Исахов, говоря о структуре тома, посвященного народам Поволжья, предложил выделить из него калмыков. Н. А. Алексеев высказал мнение, что калмыки могут быть в одном томе с бурятами, так как культуры их близки. Это поддержали Н. В. Бикбулатов, А. И. Кузнецов, Н. А. Томилов, М. Г. Туров, А. Е. Пахутов, Н. С. Полищук (последние двое — Москва, ИЭА АН СССР).

Н. В. Бикбулатов выразил несогласие с А. И. Кузнецовым, считающим сарт-калмыков народом, отличным от киргизов. Однако ему возразил А. Е. Пахутов, сообщивший о том, что сарт-калмыки изучались этнографами из Элиста и был даже снят кинофильм о сарт-калмыках в Киргизии. Пожилые люди говорят там на своем языке, среднее поколение знает язык хуже, младшее — практически не владеет им, и тем не менее все сарт-калмыки, живущие в Киргизии, осознают себя не киргизами, а сарт-калмыками.

В. К. Бондарчик (Минск, ИИЭФ АН БССР) обратил внимание участников совещания на отсутствие в плане-проспекте тома «Русские» раздела о восточнославянской общности, сложившейся в период формирования Древнерусского государства. А. П. Пономарев (Киев, ИИФЭ АН УССР) отметил, что при традиционном подходе к описанию русских и украинцев, т. е. при попытке найти различия между украинским и русским народами, очень трудно давать их характеристики, так как иногда почти невозможно выявить различия. Поэтому есть другой путь: акцентировать внимание на том, что присуще только одному народу. А. П. Пономарев говорил также о целесообразности расширения круга исследуемых проблем, в частности, в области этнической истории, этнического самосознания, конфессиональной ситуации, мировоззренческих представлений, народных знаний, соционормативной культуры, национальной символики, а также о подготовке типологических и историко-этнографических карт. Н. С. Полищук отметила, что в данном издании важно подчеркнуть то общее, что сближает народы, чтобы помочь им лучше понять друг друга. Необходимо больше внимания уделять народному искусству. В. К. Бондарчик, Н. С. Полищук и А. П. Пономарев высказали мнение о целесообразности совместного обсуждения восточнославянских томов на региональном совещании.

Л. И. Миссонова

### Примечания

<sup>1</sup> О создании серии и структуре томов подробнее см.: Материалы Координационно-методического центра по подготовке серии «Народы Советского Союза». Вып. 1. М., 1990; Сов. этнография, 1990 № 9.



## КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

© 1991 г.

### НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ САХАЛИНСКОГО ОБЛАСТНОГО КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Коллектив Сахалинского областного краеведческого музея в течение ряда лет ведет большую исследовательскую работу по изучению исторического прошлого своей области; издан (препринт) ряд сборников, в которых опубликованы материалы, собранные научными сотрудниками музея во время полевых этнографических экспедиций среди ороков и нивхов. Большое место уделяется археологическим находкам последних лет, вводятся в научный оборот коллекции музея, формировавшиеся в течение многих десятилетий<sup>1</sup>.

В ряде публикаций авторы касались этнографии, археологии и истории айнов Сахалина середины XIX в.— конца 1940-х годов. В 1988 г. сотрудниками Музея выпущено в свет сразу три издания, посвященных этому народу: два сборника и коллективная монография «Айны», подробно рассматривающая проблемы их истории и происхождения. К работе над монографией были привлечены и сотрудники центральных научных учреждений. Тиражи указанных трех работ невелики, а научный их интерес бесспорен; поэтому мы считаем полезным дать краткое изложение этих материалов и впечатления от них.

Вначале рассмотрим коллективную монографию «Айны»<sup>2</sup>. Айнская проблема уже более ста лет привлекает внимание ученых разных стран. И до сих пор ею занимаются антропологи, археологи, лингвисты, фольклористы, этнографы, историки. Гипотезы происхождения этого загадочного народа выдвигаются самые противоречивые. В коллективной монографии «Айны» рассматривается ряд проблем тем более актуальных, что этот народ, живущий ныне на о. Хоккайдо, быстро исчезает, особенно в последний период, утрачивая свой язык и культуру.

А. Б. Спеваковский в статье «Айны (проблемы истории и современность)» основной акцент делает на до сих пор не решенных вопросах происхождения этого народа. Длительное время в науке господствовала гипотеза Л. Я. Штернберга о приходе предков айнов на Японские острова из южных районов Тихого океана<sup>3</sup>. Автор указанной статьи привлекает современные работы антропологов, историков, разнообразную японскую литературу, в результате чего вырисовывается современная версия происхождения этого народа, жившего в XIX в. на Хоккайдо, Сахалине и Курильских островах. Важную роль в научных построениях автора играют антропологические данные (А. Г. Козинцев<sup>4</sup> и др.), из которых следует, что ряд признаков сближает айнов с древними монголоидами Центральной Азии. Исследователи разных направлений склоняются к выводу, о том, что прародина предков айнов находилась во Внутренней Азии. Эта гипотеза подкрепляется и исследованиями лингвистов, которые находят в языке айнов лексические сходства с алтайскими, монгольскими, тюркскими, а также с некоторыми палеоазиатскими языками.

Археологи пишут об очень раннем (еще в эпоху верхнего палеолита) приходе предков айнов на Японские и Курильские острова. Оказавшись в изоляции из-за повышения уровня Мирового Океана, они создали на островах самостоятельную культуру, изобрели первую в мире керамику (13 тыс. лет назад). У них конвергентно возникли некоторые элементы культуры.

А. Б. Спеваковский описывает борьбу айнов с японцами за свою независимость, постепенное вытеснение их на север, продолжавшееся несколько столетий. В памяти айнов длительное время сохранялись легенды и имена героев, боровшихся за свободу. В 1941 г. умер последний айн с Курильских островов. Айны с Сахалина в 1946—1948 гг. переселились на Хоккайдо.

На Хоккайдо японское правительство в течение длительного времени жестокими методами проводило политику формирования «однородной в этническом отношении японской нации». В результате культуры айнов, их социальные институты, языки были почти полностью уничтожены. Ныне на Хоккайдо сохранилось не более 100—200 айнов — лиц старшего поколения, владеющих родным языком; метисов с японцами насчитывается около 15 тыс.

Отдельные попытки айнов Хоккайдо бороться за сохранение своей культуры пресекались, и только после второй мировой войны наступили большие перемены. В 1976 г. в г. Сираой на Хоккайдо возникла Организация по сохранению айнской культуры. По ее инициативе в городе был создан айнский музей. Об этом сообщается в статье О. А. Шубиной «Айнский музей в Япо-

нии». Он начал строиться в июле 1983 г. и уже в апреле 1984 г. принял первых посетителей. Весь комплекс занимает территорию более 20 га. Здесь расположены жилые и хозяйственные постройки разных типов, клетка для содержания медведей, есть водоем, где экспонируются различные лодки. Каждое жилище имеет собственный интерьер; одетые в традиционные костюмы старые айны, привлеченные на работу в музей, производят в этих жилищах предметы быта, которые приобретают туристы.

В главном двухэтажном здании музея площадью около 2 тыс. м<sup>2</sup> расположена богатая выставка айнской культуры (свыше 5 тыс. экспонатов). Музей хорошо оснащен техническими средствами, имеются залы для показа этнографических фильмов, чтения лекций, открытые площадки, где молодежь демонстрирует разнообразный песенный и танцевальный фольклор айнов. Музей ведет активную издательскую деятельность. Его директор и основатель — Т. Ямамару является президентом Организации по сохранению айнской культуры. Разумеется, возродить былу культуру айнов теперь вряд ли кто-нибудь надеется, слишком далеко зашли общие процессы современного развития и утраты древних традиций. Однако сохранение исчезающей культуры в стенах музея — акция большого значения и высокой гуманности. Деятельность музея, пользующегося большой популярностью в стране, безусловно, заслуживает самой высокой оценки.

Примечательна статья А. П. Кондратенко, в которой приведены архивные материалы, принадлежащие Н. В. Рудановскому, активному участнику знаменитой Амурской экспедиции Г. И. Невельского. Офицер Рудановский в 1850-х годах обошел все айнские селения Сахалина и собрал первые полные данные о численности этого народа, о его быте. В тот период айнов насчитывалось 2418 чел.

Всех статьях содержится новый материал. Отметим среди них статью В. Д. Косарева «Айны: идеология природопользования». Большое внимание в ней обращено на рациональность промыслового хозяйства древних аборигенов Хоккайдо, бережное отношение их к природе. Автор рассматривает принципы использования природных угодий айнами Хоккайдо. Эта тема заслуживает особого внимания, поскольку условия промысла у сахалинских айнов были совершенно иными. Чрезвычайный интерес представляют приводимые в статье связи промысловой деятельности айнов с их религиозными верованиями.

Новые археологические материалы по Южному Сахалину публикуют В. О. Шубин, В. Д. Федорчук, В. А. Голубев. В монографии также дан краткий справочник по айнским коллекциям, хранящимся в музее.

Самостоятельный выпуск музея посвятил известному этнографу Б. О. Пилсудскому<sup>5</sup>. Во вводной статье (В. М. Латышев и М. М. Прокофьев) излагается биография этого ученого, работавшего на Сахалине более 15 лет (1890—1900-е годы), куда он попал в качестве политического ссыльного (как и Л. Я. Штернберг); оба ученых были на острове одновременно, а затем поддерживали дружеские связи в течение всей жизни. Этнографические публикации Б. О. Пилсудского начала XX в. поражают глубиной исследования, проникновения в суть многообразных явлений жизни коренного населения Сахалина. В данном сборнике авторы поместили обширный очерк его жизни, открыли новые страницы его творческой деятельности.

Б. Пилсудский изучал жизнь нивхов и ороков, но основное внимание уделил исследованию айнов. На Сахалине он занимался также общественной и просветительской деятельностью, открывал школы для айнов, разработал проект мер для улучшения экономического и культурного положения коренных жителей острова, принял активное участие в создании первого музея на севере острова. По заказу Академии наук Б. Пилсудский собрал на Сахалине богатую этнографическую коллекцию, за которую был награжден малой медалью Географического общества. Позднее он работал в музее Владивостока, где имеются и собранные им на Сахалине коллекции. Дальневосточная коллекция Б. Пилсудского экспонировалась также в Париже.

В последние годы жизни, в Польше, Б. Пилсудский написал много работ, но большая их часть была опубликована после его трагической смерти в 1918 г.

Перед возвращением с Дальнего Востока Б. Пилсудский восемь месяцев (1905—1906 гг.) провел в Японии, где познакомился со многими учеными. Будучи на Хоккайдо, записывал на валиках фольклор айнов. Часть этих записей осталась в Японии, где несколько лет назад был создан Международный комитет по восстановлению научного наследия Б. Пилсудского. Расшифровываются и переводятся его уникальные записи, предполагается опубликовать несколько томов научных работ ученого.

Основа данного выпуска Сахалинского музея — публикация коллекций, собранных Б. О. Пилсудским в 1898—1899 и 1903—1905 гг. Коллекции Б. О. Пилсудского в Сахалинском областном музее, характеризующие культуру нивхов и айнов, насчитывают 76 предметов (39 айнских и 37 нивхских). Описание коллекций сделано высокопрофессионально, с привлечением обширной литературы, в том числе японской. Айнская коллекция представляет женские халаты из рыбьей кожи, предметы рыболовного и охотничьего промыслов, орудия для обработки рыбьей кожи, всевозможную утварь и др. В нивхской коллекции помимо мужской обуви и предметов утвари много моделей, сделанных по заказу Б. Пилсудского: модели лодок, жилищ и хозяйственных построек разных типов и т. д. Публикация иллюстрирована тщательно выполненным рисунками, существенно дополняющими описания предметов. Это тем более важно, что описания не всегда дают ясное представление о деталях предметов. Только благодаря рисункам можно установить, что айнский халат из рыбьей кожи совершенно не сходен ни с нивхской одеждой этого рода, ни с халатами коренных жителей материка ульчей, нанайцев и др. Здесь совершенно иные покрой, принципы и элементы орнаментальной композиции. Принципиально отличны также айнские

ноговицы от аналогичных предметов, очень широко употребляемых всеми народами Нижнего Амура и Сахалина. Установить этот факт из описаний невозможно.

Данный выпуск завершается «Приложением» (с. 77—82), в котором приводится перечень айнских предметов, собранных Б. О. Пилсудским (79 экземпляров). Сам по себе этот перечень очень интересен: перечислены ценные этнографические предметы, дана терминология каждого. Однако остается неясным, о какой коллекции идет речь и где она находится.

Третий (препринтный) выпуск Сахалинского музея 1988 г. подготовлен М. М. Прокофьевым и посвящен деятельности в музее Б. А. Жеребцова<sup>6</sup>. Этот ученик, работавший в музее в течение короткого времени (1946—1948 гг.), очень много сделал для него. Он совершил ряд экспедиций к айнам, собрал значительную этнографическую коллекцию (свыше 150 предметов), написал монографию об айнах, к сожалению, оставшуюся незавершенной. М. М. Прокофьев опубликовал эту монографию, а также данные о жизни и деятельности Б. А. Жеребцова. До Б. А. Жеребцова русские этнографы не предпринимали работ, освещавших различные стороны жизни айнов. И хотя сахалинским айнам уделялось большое внимание, но имелись статьи лишь по отдельным вопросам их культуры, языка, истории.

Труд Б. А. Жеребцова иллюстрирован 60 фотографиями, снабжен статистическими данными (численность айнов за ряд лет). Детально описаны промыслы айнов (с. 34—40), их традиционный производственно-фенологический календарь (с. 29—34), близкий к календарям нивхов, ороков, ульчей и др.<sup>7</sup>

Б. А. Жеребцов считал, что айны не являются выходцами из Австронезии, что они сформировались здесь, на островах Хонсю, Хоккайдо и др. Описывая жилища и другие постройки айнов (с. 43—54), он приписывает древние землянки не мифическим жителям, как некоторые авторы, а предкам айнов. По мнению Б. А. Жеребцова, айны сами изобрели способ изготовления ткани из волокон луба некоторых деревьев, использовали для изготовления одежды рыбью кожу, мех и шкуры морских и таежных зверей, собак. Позднее они стали получать ткани от японцев и русских. Японцы оказали большое влияние на весь быт айнов, их материальную культуру, язык.

Незавершенностью монографии можно объяснить отсутствие упоминаний о связях айнов с коренными обитателями (ороками, ульчами и нивхами) острова и материка (тема, вообще не затронутая исследователями XIX — начала XX в.).

Половина монографии Б. Жеребцова посвящена духовной культуре айнов, а половина этого раздела, в свою очередь, отведена описанию медвежьего праздника. Известно, что этот сюжет исследовали разные авторы, в частности им занимались Б. О. Пилсудский, Б. А. Васильев и др. Б. Жеребцов наряду с литературными данными (Бэтчелор) привлекает к описанию данного обряда и свои оригинальные материалы (с. 74—96), подчеркивая, что медвежий праздник — явление чисто местное, а не принесенное с юга.

В работе приводятся краткие сведения о шаманстве у айнов. В отличие от некоторых других народов, у айнов женщины-шаманки общались со злыми духами, а мужчины-шаманы — с добрыми, которые могли бороться со злыми. Подобную роль женщин-шаманок Б. Жеребцов, как и японские исследователи, рассматривает в качестве свидетельства современного бесправия женщины и, наоборот, более свободного ее положения в прошлом (с. 112).

Как археолог, Б. А. Жеребцов много внимания уделил погребальным обрядам айнов (в литературе почти не описанным), в частности он рассмотрел много надгробных деревянных сооружений в виде столбов различных форм; иногда на них наносилась резьба, а на некоторых ставились *инаку* — палочки с гирляндами мелко вьющихся стружек на одном конце. Гробы хоронили очень близко к поверхности и украшали расписными орнаментами. На могилах оставляли весла и другие предметы.

В «Заключении» дается список этнографических коллекций, собранных Б. А. Жеребцовыми у айнов. Ныне они хранятся в областном музее.

Новейшие исследования в области археологии, этнографии, истории айнов позволяют говорить о необходимости пересмотра гипотезы Л. Штернберга, полагавшего, что айны — поздние пришельцы на Сахалин — позаимствовали у нивхов характерные «северные» черты местной культуры. Новейшие данные позволяют говорить о большой широте этнических контактов айнов. В материальной культуре айнов, ульчей и ороков много прямых совпадений, а в терминологии — больших лексических сходств<sup>8</sup>. Отметим и такую деталь: айны пользовались для обработки рыбьей кожи такими же инструментами, как и ульчи (см. колл. Б. Пилсудского 1830 № 23, 24). Нивхи же употребляли в этих целях обычную ступку. Между островом и материком издавна поддерживались оживленные связи, айны являлись основателями ряда родов у ульчей и нивхов. В XVIII—XIX вв. часть ульчей жила в айнских селениях<sup>9</sup>, айны также соседствовали с ороками<sup>10</sup>.

В целом, характеризуя публикации Сахалинского областного музея 1988 г. и предыдущих лет, можно отметить их высокий научный уровень, новизну материалов, а также большой энтузиазм и целеустремленность научных работников музея. Опубликованные материалы, статьи, доклады и сообщения свидетельствуют, что от талантливых исследователей Сахалинского областного музея можно ожидать в дальнейшем новых важных открытий.

А. В. Смоляк

<sup>1</sup> Сахалин. Южно-Сахалинск, 1976; Этнографические исследования Сахалинского областного краеведческого музея. Южно-Сахалинск, 1984; 1985; 1987; Материалы памятников к своду истории и культуры Сахалинской области. Южно-Сахалинск, 1983; Материалы к изучению истории и этнографии Сахалинской области. Южно-Сахалинск, 1986; и др.

<sup>2</sup> Айны. Южно-Сахалинск, 1988.

<sup>3</sup> Штернберг Л. Я. Айнская проблема // Гиляки, гольцы, ороши, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.

<sup>4</sup> Козинцев А. Г. Краниоскопия и расовая классификация // Сов. этнография. 1987. № 2.

<sup>5</sup> Каталог этнографических коллекций Б. О. Пилсудского в Сахалинском областном краеведческом музее. Южно-Сахалинск, 1988.

<sup>6</sup> Материалы исследований Б. А. Жеребцова по этнографии айнов Южного Сахалина. Южно-Сахалинск, 1988.

<sup>7</sup> Смоляк А. В. Традиционные календари коренных жителей Нижнего Амура // Новое в этнографии. Полевые исследования. Вып. 1. М., 1989.

<sup>8</sup> Смоляк А. В. О взаимных культурных влияниях народов Сахалина и некоторые вопросы их этногенеза // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975.

<sup>9</sup> Смоляк А. В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина (этногенетический аспект). М., 1984. С. 146, 148, 149.

<sup>10</sup> Смоляк А. В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. М., 1975. С. 29—32; 87; ее же. Айны Сахалина в XIX в. и их контакты с коренным населением материка // Proc. Internat. Sympo. B. Pilsudski's Phonographic Records and the Ainu Culture. Hokkaido Univ. Sapporo. 1985. Р. 272—280.

© 1991 г.

## О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЕВЕДЕНИЯ

**Отражение этнических процессов в памятниках бытовой культуры.** Сб. научных трудов. Л., 1984. 146 с.

**Промыслы и ремесла народов СССР.** Сб. научных трудов. Л., 1986. 179 с.

**Субэтносы в СССР.** Сб. научных трудов. Л., 1986. 172 с.

**Проблемы комплектования, научного описания и атрибуции этнографических памятников.** Л., 1987. 164 с. 7 илл.

**Религиоведческие исследования в этнографических музеях.** Сб. научных трудов. Л., 1990. 158 с.

На протяжении последних лет заметно оживилась издательская деятельность Ленинградского государственного музея этнографии народов СССР, одного из старейших отечественных научных этнографических центров. Среди публикаций музея особый интерес представляет серия сборников научных трудов, начало которой было положено в 1984 г.

Сборники, о которых пойдет речь в нашем обзоре, содержат разнообразный, во многом впервые вводимый в литературу этнографический материал, как хранящийся в богатейших фондах музея, так и полученный в результате полевых исследований последних лет. Неудивительно, что рассматриваемые сборники несут на себе печать времени, когда многие, казалось бы, фундаментальные и привычные теоретические и методические положения стали переосмысливаться по-новому. В этом легко убедиться, например, обратившись к вводной статье первого сборника «Актуальные задачи деятельности ГМЭ народов СССР на современном этапе» в сопоставлении с обращением «От редколлегии» в последнем сборнике, датированном 1990 г. Статья, которой открывалась серия в 1984 г., достаточно характерна для доперестроечного периода, когда многие официальные поступаты и догмы пронизывали (и не могли не пронизывать) всю музейную и научную деятельность. В числе первоочередных, актуальных задач назывались, например, пропаганда успехов экономического, социального и культурного развития народов СССР в период зрелого или развитого социализма, «исследование путей сложения новой исторической общности — советский народ» и т. д. С историографической точки зрения все это, несомненно, представляет интерес. Хотя бы как одна из точек отсчета тех перемен, которые внесла перестройка во все сферы культурной и научной работы. Так, в уже упомянутом обращении «От редколлегии» можно прочитать: «Новый подход в обществоведческих исследованиях, в частности в исследованиях религии, позволяет объективно оценить ее общественно-человеческую ценность, заключающуюся в том, что она является одним из важных механизмов межпоколенной передачи народной традиций, нравственных, этических и других норм, позволяющих различным народам, большим и малочисленным, сохранить свою этническую специфику, не оторвавшись от древних корней, что в конечном счете является гарантией здоровья любого общества».

и особенно важно для нашего общества на нынешнем переломном этапе его развития» (с. 3). Сопоставление программных установок создателей сборников 1984 и 1990 гг. как нельзя более убедительно отражает происходившие за этот период изменения в самом подходе к оценке и интерпретации этнографического материала. Но еще важнее подчеркнуть, что содержащиеся в пяти сборниках Музея этнографии народов СССР статьи в основе своей не утратили ни своей научной ценности, ни актуальности.

Вот, скажем, первый из упомянутых сборников. Конкретные статьи, следующие за вводной, посвящены жилищу чеченцев и казахов Южного Алтая, традиционной одежде азербайджанцев и туркмен, современной обрядности якутов и коряков, финно-угорской проблематике и ряду других не менее актуальных тем. Как правило, статьи базируются на коллекциях музея, что придает работам источниковедческую достоверность.

В еще большей мере это можно сказать о втором сборнике, целиком посвященном промыслам и ремеслам народов СССР. Весьма разнообразное содержание этого выпуска объединено статьей И. И. Барановой «Коллекции по ремеслам и промыслам и особенности их использования в этнографическом музее». В предисловии, в частности, подчеркнуто: «Предлагаемый сборник является опытом тематической публикации по ремеслам и промыслам различных регионов страны. Он практически полностью основан на коллекционных собраниях музея с привлечением архивных источников и полевых материалов авторов, вводит в научный оборот оригинальные, ранее не публиковавшиеся материалы» (с. 3).

Выводы и наблюдения большей части статей этого и других сборников музея тесно связаны с комплектованием и изучением собранных в его фондах коллекций. Это отличительная черта авторского подхода, которая позволяет рассматривать явления современности в рамках более широкой исторической ретроспективы. В статье «О сохранении и развитии народных традиций в современных промыслах Молдавии», помещенной во втором из рассматриваемых сборников, Н. М. Калашникова справедливо пишет: «Изучение народных промыслов на основе богатого художественного наследия — одна из самых актуальных задач современной этнографической науки в целом и музеев этнографического профиля в частности» (с. 56). Надо ли доказывать, что это утверждение сохраняет свое значение и в настоящее время?

Аналогичный подход использован и в композиции сборника «Субэтносы в СССР», который открывается статьей И. И. Шангиной «Комплектование коллекций по традиционной культуре локальных групп русских в Государственном музее этнографии народов СССР (1920-е годы)». Автор подчеркивает, что музейные коллекции, собирающиеся по этой теме более века, «дают возможность выявить специфические черты традиционной культуры локальных групп и проследить их изменения с конца XVIII в.» (с. 4). Рассмотрение вопроса именно в таком ракурсе позволяет не только раскрыть историческую изменчивость этнического процесса, но и поставить некоторые теоретические вопросы типологии этнических общностей, чему непосредственно посвящен ряд статей сборника (в том числе А. М. Решетова — с. 70—83).

Особо хотелось бы остановиться на четвертом сборнике — 1987 г., целиком посвященном вопросам комплектования, научного описания и атрибуции этнографических памятников. Сборник открывается статьей В. А. Дмитриева и Н. М. Калашниковой «О принципах комплектования этнографических экспонатов на современном этапе», в которой отмечена тенденция «к выделению этнографического музееведения в самостоятельную область знания с попыткой придания ей внутренней дифференциации» (с. 3). Авторы с полным основанием считают комплектование краеугольным камнем деятельности музея, отмечая в то же время специфику Музея этнографии народов СССР. Если говорить коротко, то для этого музея характерным «является сбор предметов, наделенных в первую очередь этнокультурной спецификой, в то время как вещи историко-бытового назначения, также собираемые музеем, носят вспомогательный характер и призваны служить экспозиционным фоном» (с. 3). Касаясь в связи с этим термина «этнографический экспонат», авторы рассматривают его как систему признаков, «которые характеризуют культуру этноса в сочетании ее оригинальных и специфически конкретных форм, скомплектованных для извлечения информации музеинными средствами» (с. 4). При этом критерий комплектования становится «не только бытование предмета, а ситуация в культуре этноса и ее выражение в вещи либо в другом источнике при условии выявления этой информации» (с. 5). Поднимаемые авторами статьи вопросы имеют чисто практическое (комплектование и использование фондов), и важное методико-теоретическое значение. Последнее напрямую сопряжено с дефиницией понятия «этнографический источник».

Нам уже приходилось неоднократно обращать внимание на то, что при массовом оперировании этим понятием сколько-нибудь четкое определение термина «этнографический источник», как ни странно, отсутствует. И это при том, что именно в этнографической науке давно утвердилось широкое и комплексное понимание источника, что в качестве такового этнографы рассматривают материальную изобразительного искусства, художественной литературы, нумизматики, а также антропологии и ряда других дисциплин. Исходя из этого, нам представляется целесообразным преодолеть своего рода «ведомственную» разобщенность наук, занимающихся культурной проблематикой, в целях создания на междисциплинарной основе методики этнокультурного источниковедения. В таком случае этнографический источник можно было бы определить как любое свидетельство, которое независимо от характера и способа фиксации заключает в себе необходимую этническую информацию.

Понятно, что в указанном смысле «этнографический источник» окажется шире традиционного понятия «этнографический предмет», хотя сопряженность между тем и другим очевидна. Поэтому несомненный интерес представляют размышления А. В. Коновалова и Е. Я. Тимофеевой и статье «Понятие „этнографический предмет“». Здесь отмечается важность четкости определения в практике

музейной работы: «Ведь именно уточнение того, какой предмет можно рассматривать как этнографический, будет способствовать разработке критерии включения вещей в музейное собрание» (с. 16). Авторы статьи исходят из того, что «этнографическим предметом является такой материальный предмет, который содержит информацию об этнических проявлениях традиционно-бытовой культуры» (с. 17). Вывод, казалось бы, чрезвычайно близкий тому, о котором мы говорили выше. Тем не менее возникает ряд вопросов, нуждающихся в дополнительном обсуждении.

Первый из них отчасти связан с условностью ставшего привычным деления культуры на материальную и духовную. При всей кажущейся ясности такого деления, оно, как нам тоже неоднократно доводилось повторять, в действительности не расширяет, а сужает исследовательские возможности, проводя некую пограничную линию между явлениями культуры, в действительности едва ли разделимыми столь четко. Например, народная одежда, привычно относимая к области материальной культуры, фактически является одним из важнейших источников духовной культуры. Неразрывным синтезом материального и духовного является жилище, этносемиотическое изучение которого в последние десятилетия стало реальным фактом науки. Поэтому, сохранив историографическую преемственность, целесообразнее трактовать культуру, в том числе и народную, как органическое целое, выделяя в ней материальные и духовные формы внешнего проявления. Отсюда можно усомниться в том, правомерно ли трактовать «этнографический предмет» лишь как явление материального, вещественного свойства, а равно отождествлять термины «этнографический предмет» и «этнографический экспонат»? Основательность наших сомнений подтверждается практикой современного музееведения, в том числе и самого Музея этнографии народов СССР, когда в контекст экспозиций вводятся фонограммы или живое исполнение народной музыки, демонстрация национальных обычаяй и другие, так сказать, «нематериальные» явления.

Не меньше трудностей, в том числе для экспозиционной работы, возникает и при использовании явлений современной городской культуры, отражающей индустриально-урбанизационные процессы и, казалось бы, лишенной этнической специфики («этнической метки»). Едва ли здесь возможен однозначный ответ, хотя некоторые предварительные суждения и могут быть высказаны. Думается, поиск должен вестись не по линии селекции традиционного и современного, а по линии функционирования того и другого в соответствующей этнокультурной среде. Мы не говорим уже о все чаще встречающихся попытках сочетания в одежде, в украшении жилища, в художественной культуре элементов традиционного и современного, народного и профессионального, как и о стремлении к массовому воспроизведению того, что по природе своей может существовать лишь как индивидуальное. Но если это явление — всего лишь суррогат, то возникновение суррогата не менее показательно для понимания этнокультурных процессов, происходящих в настоящее время.

Ряд вопросов, которым специально посвящен четвертый сборник, получил дальнейшее развитие в сборнике 1990 г., в частности в разделе «Проблемы научного описания и интерпретации культовых памятников». Обратившись к анализу полифункциональности ритуальных символов на материале белорусских «писанок», О. В. Лысенко выдвигает положение, что «при этнографическом описании предмета актуальным оказывается выделение структуры его функций» (с. 17). Автор исходит из того, что в реальности существует не «этнографический предмет», а его этнографическое описание, где структурообразующими выступают признаки, несущие информацию о родившей такой предмет этнической культуре. Развивая эти интересные соображения, автор подчеркивает исключительную важность в полевой работе выяснения реальных функций вещей. Эти установки и иллюстрируются на примере раскрашенных пасхальных лиц из белорусской коллекции Музея этнографии народов СССР.

Как можно заключить из сказанного, тесная связь статей всех пяти сборников с фондами музея позволяет успешно ставить и решать многие теоретические и прикладные вопросы этнографического музееведения. В связи с этим нельзя не отметить, что органическим дополнением содержания сборников являются статьи по истории самого музея, истоки которого восходят к материалам Всероссийской этнографической выставки 1867 г. Рубрика «Из истории музея» появилась во втором сборнике (1986 г.) — она включала статью И. И. Шангиной «Д. А. Золотарев и его деятельность в Этнографическом музее» (с. 170—177). И хотя в последующих выпусках такая рубрика, к сожалению, отсутствует, тех или иных аспектов истории Музея этнографии народов СССР касались многие авторы во всех пяти сборниках. Думается, это не случайно: ни о каком полноценном изучении этнографии современности без исторической этнографии не может быть речи.

В этом смысле издание музеем сборников научных трудов (а к ним по сути дела примыкают и выпускаемые музеем методические материалы и каталоги выставок и частей фонда) оказывается не только плодотворной в научном отношении, но и весьма поучительной инициативой. Мы в самом начале обзора указывали на то, что при всех изменениях, происходивших на протяжении последних лет в понимании целей и задач музеяного дела и в трактовке ряда теоретических положений этнографической науки, содержание сборников сохраняет свою познавательную ценность. В чем же секрет этого? Полагаю, что ответ на поставленный вопрос ясен — авторы опирались на твердую почву фактов независимо от того, станет ли мы именовать их «этнографическими предметами», «этнографическими экспонатами» или, как-то еще. И завершая наш краткий обзор, хотелось бы выразить уверенность, что Музей этнографии народов СССР, продолжая выпуск новых сборников своих трудов, и дальше будет идти тем единственном верным и с научной точки зрения проверенным путем, который был им начат в хронологически близком, но столь уже далеком 1984 г.

А. С. Мыльников

# ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

© 1991 г.

А. Я. Гуревич. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. 396 с.

Величие средневековья как монолитной, но вместе с тем разомкнутой и в прошлое и в будущее эпохи в истории человечества определяется прежде всего величием его духовной культуры. Преимущество «вненаходимости» (по выражению М. М. Бахтина) дает возможность проникновения в образ мышления и мировидение средневекового человека, в его многозначное, противоречивое и разнородное культурное сознание.

Уже Гете понимал неимоверную сложность общения с удаленной во времени культурой, неотделимой от своей социально-психологической почвы, и задолго до А. Франса высказывал скептическое отношение к возможностям осмысливанию цельной реконструкции прошлого:

«...Не трогайте далкой старины;  
Нам не сломить ее семи печатей.  
А то, что духом времени зовут,  
Есть дух профессоров и их понятий,  
Который эти господа некстати  
За истинную древность выдают...  
По мнению некоторых, наши предки  
Не люди были, а марионетки!».

До сих пор многие исследователи богатой и многослойной средневековой культуры исходят из того, что люди во все времена якобы мыслили одинаково, и неизбежно переносят на чуждую эпоху во всей ее неповторимости привычные для нас понятия. Отсюда модернизаторское или схематичное толкование культуры западноевропейского средневековья в советской медиевистике вплоть до 1960-х гг. Внимание акцентировалось на экономической жизни общества, за социологическими абстракциями исчезали мыслящие и чувствующие люди, которые закладывали основы нашей цивилизации, создатели шедевров философской мысли, литературы, искусства. Все достижения русской дореволюционной философии культуры, касающиеся средневековья, были преданы забвению или осуждены с вульгарно-социологических позиций «единственно правильного учения». Стоит возвратиться на 70 лет назад и вспомнить тезис Н. А. Бердяева, хотя бы для понимания культурного «языка» («кода») человека средневековья: «Все материальное создается духовным, символизирует духовное и не может быть рассматриваемо как самостоятельная реальность»<sup>2</sup>. И если на Западе в течение последних четырех-пяти десятилетий достигнуты впечатляющие успехи в разработке всех аспектов средневековой культуры Западной Европы (например, капитальные труды представителей «школы Анналов»), то в отечественной науке интерес к историко-культурным исследованиям явно запоздал. Преобладавший в советской историографии «классовый подход» к проблемам религиозности, лежавшей в основе средневековой картины мира, практически парализовал целое научное направление. На культуру средних веков смотрели с позиций собственного мнимого превосходства, а между тем, как справедливо замечает автор рецензируемой книги: «Не судить, но понимать — таков девиз историка вообще и в особенности историка конца ХХ в.» (с. 9).

Для понимания средневековья и его культуры в их собственных категориях и представлениях, для обрисовки универсальных свойств этой огромной эпохи особое значение приобрели труды известного советского медиевиста А. Я. Гуревича. Увидевшие свет в течение двух последних десятилетий, они получили международное признание и были переведены на многие языки. В послесловии к рецензируемой монографии сам автор остановился на эволюции своих научных интересов и методики исследований, на пройденном пути — от изучения социальных отношений и экономической жизни в их самодовлеющей обособленности к изучению средневековой ментальности, массового сознания, культуры «безмолвствующего большинства», т. е. необразованных простолюдинов, чуждых латинской учености. Поскольку в любой науке искать надо там, где есть неизведенное, А. Я. Гуревич ставил перед собой в какой-то мере сверхзадачу. Извлекать информацию о специфике народной фольклорной культуры, как убеждает опыт современной историографии, необычайно сложно, ибо в памятниках письменной традиции она находила лишь косвенное отражение, подвергаясь воздействию церковного мировоззрения. Создание целостной картины «низовых» форм средневековой культуры, ее семиотики — системы знаковых средств, при помощи которых она себя выражала, возможно только при тесном сотрудничестве историков, лингвистов, археологов, этнографов, требует междисциплинарного подхода, совместных усилий целых научных коллективов.

В контексте общей проблематики массового сознания средневековья (причем оно требует расчленения, ибо неодинаково у крестьян, горожан, рыцарей, духовенства) значение работ

А. Я. Гуревича трудно переоценить. Это относится и к рецензируемой, своего рода итоговой книге — серии очерков, объединенных сквозной идеей. Привлекая в качестве исторических источников такие сочинения, как жития святых, описания странствий души по загробному миру, проповеди с их «примерами», «покаянные книги» — пособия для исповедников, т. е. адресованные широким массам жанры среднелатинской словесности с ярко выраженной дидактической направленностью, А. Я. Гуревич ведет их «опрос» в определенном, необычном для традиционной медиевистики направлении. «Исследователь знает, что намеченный при отправлении маршрут не будет выдержан с абсолютной точностью. Но без маршрута ему грозит вечно блуждать наугад»<sup>3</sup>. При выявлении «психологического инструментария», не вполне осознанных умственных установок, привычек сознания и аффектов рядового человека средневековья, далекого от сверхсложных теологических представлений духовной элиты, религиозно-философских систем видных мыслителей эпохи, А. Я. Гуревич по-новому и гораздо тоньше, чем историки официального направления, воссоздает глубинные аспекты миропонимания создателей древних текстов, о которых они могли только невольно «проговориться».

Об актуальности изучения духовного мира, механизма сознания безымянных носителей культуры — людей из разных слоев феодального общества, вплоть до низов, лишенных возможности самостоятельно выразить свои взгляды и настроения, свидетельствует и новейшая западная историография; нельзя не признать, что и в отечественной науке центр тяжести перемещается в область углубленного и всестороннего изучения многогранной духовной культуры прошлых эпох, отраженной во всех сторонах человеческой деятельности (исследования С. С. Аверинцева, Л. М. Баткина, М. М. Бахтина, Вяч. Вс. Иванова, Д. С. Лихачева, А. Ф. Лосева, Ю. М. Лотмана, Л. Е. Пинского, Б. А. Успенского и др.). Филигранность интерпретации произведений, умение воспроизвести позицию древнего автора, понять его «духовное послание», проникнуть в иной, чем наш, современный склад ума — все это вместе взятое позволяет думать, что наконец-то в русской науке начинается возрождение высокой духовности, невозможной в рамках тоталитарного режима. Не подгонка фактов под диктуемые свыше идеологические установки, а объяснение их в контексте миропонимания ушедших поколений открывает новые пути к познанию культуры средневекового общества. «Нет ничего абсолютно мертвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения» (М. М. Бахтин)<sup>4</sup>.

В любой рецензии пересказ содержания разбираемой работы, на мой взгляд, занятие праздное. Гораздо продуктивнее кратко остановиться на нескольких узловых проблемах, имеющих принципиальный характер. Три хронологических среза («Начало средних веков», «Тринадцатый век» и «Позднее средневековье») определяют структуру книги. Традиции, преемственность, характерные для средневековой (особенно архаической крестьянской) культуры и проходящие сквозь все века, сочетаются с новациями, разрушающими константы сознания в готическую эпоху.

Категории раннесредневековой народной культуры, господствующая система ценностей еще носят переходный характер. Вся длительная эпоха проходит под знаком борьбы христианства с языческими обычаями, борьбы, достигающей особой остроты. Однако следует заметить, что такие черты, обусловленные аграрным характером общества, как неразрывная связь человека с природой — его естественной средой, циклическое восприятие времени, подчиненного природным ритмам, идея аналогии вселенной-макрокосма и человека-микрокосма, существенные не только для мировосприятия варварского общества, они сохранились в крестьянской среде вплоть до ХХ в. Столь же долго проществовали магическое отношение к миру, и не только среди сельского населения, а также культ святых с их чудесами, практически неискоренимый и бытовавший в самых примитивных «полуязыческих» формах. Важно, что осуждаемые церковью разнообразные суеверия и религиозно-магическая обрядность были присущи как германским, романским, кельтским, так и славянским этническим образованиям, что позволяет проникнуть в сущность «двоеверия», к примеру, восточных славян. Раздел «Народная магия и церковный ритуал» в части III («Позднее средневековье») по своему содержанию ближе к части I — здесь, пожалуй, порядок изложения не совсем продуман.

В центре внимания автора — XIII столетие; этому периоду посвящена самая большая по объему II часть книги. Выделяя XIII в., А. Я. Гуревич исходит из датировки (или времени записи) анализируемых памятников, но здесь при таком подходе можно усмотреть некое противоречие. Записанные в XIII в. скандинавские саги отражают гораздо более архаичное мировоззрение, чем культурный универсум века готических соборов и религиозно-философских энциклопедий. «Понятный «инструментарий» саги — миф и судьба в их языческой интерпретации» (с. 114). Сознание, ориентированное на миф и предание, не может отказаться от циклического времени и генеалогического принципа его исчисления, хотя с XIII в. уже «предпринимаются попытки перебросить „мостик времени“ от эпической старины к современности» (с. 68), т. е. к историческому времени. В целом же мир саг все же принадлежит раннему средневековью, их дух имеет мало общего с христианством: «У скандинавов новой религии долго не удавалось осилить традиционные верования, и они оказались в высшей степени питательной средой, в которой расцвела эддическая и скальдическая поэзия, строившаяся почти полностью на языческой системе мифологических представлений» (с. 99).

О неравномерности культурного развития в разных европейских регионах свидетельствуют и дохристианские культурные пластики «Песни о Нibelунгах». В период подъема рыцарской культуры и деятельной жизни городов германский эпос, выражавший умонастроения рыцарства, вобрал в себя мифологические представления варварской эпохи. Герои эпоса живут в разных, часто фиктивных мирах, не соответствующих, если взять их в отдельности, сложной и многообразной действительности. Их восприятие времени и пространства («хронотоп») архаично: эпическое время не пересекается с хронологией истории и реальными, а не легендарными странами. Доля фантасмаго-

ричности определяется степенью исключительной сосредоточенности на одной идее, вытесняющей все остальные,— идее всевластной судьбы, типичной для варварского социума. Традиционность героической поэзии германцев, континуитет языческой этики геройства, веры в судьбу, несмотря на внесенные христианством реалии, позволяют рассматривать «Песнь о Нибелунгах» как сложный и противоречивый памятник, нехарактерный для «классической» рыцарской поэзии и куртуазной романтики XII—XIII вв.

Но что действительно свойственно XIII столетию, то это расцвет жанра «примеров» — коротких занимательных рассказов с дидактической подоплекой, связанных с проповеднической деятельностью францисканцев и доминиканцев<sup>5</sup>. Так же как и крестьянские видения загробного мира, эти источники при соответствующем подходе исследователя открывают доступ к массовому сознанию, обычно далекому от всяких доктрин. Адресованные широким слоям населения, в том числе неграмотным «простеям», эти жанры средневековой словесности являются примеры причудливого совмещения в сознании человека средневековья земного и потустороннего миров, грани между которыми стираются. В земном времени и пространстве совершаются чудесные события, когда Христос и Дева со святыми наряду с бесами как носителями абсолютного зла вступают в непосредственные, далеко не однозначные отношения с людьми. «Действие, совершающееся в реальном человеческом пространстве, вместе с тем соотнесено с адом, раем, чистилищем; человек, который молится в церкви или поконится в своей постели, одновременно оказывается перед лицом Творца или влекомым по адским местам; к нему является божество или нечистая сила» (с. 148). Как показывает А. Я. Гуревич, в сознании одного человека совмещаются традиции «ученой» и «фольклорной» культуры, что доказывают «примеры» и «видения». Эти жанры — «воплощение определенного стиля мышления, чуждого абстракциям и обобщениям, воспринимающего и усваивающего правила и общие нормы преимущественно или исключительно в конкретной, наглядной и чувственно осязаемой форме» (с. 160).

Объем рецензии не позволяет остановиться на обширном (около 90 страниц) разделе о крупнейшем немецком проповеднике XIII в. Бертольде Регенсбургском, тем более что его можно рассматривать как самостоятельное исследование, посвященное отражению в проповедях умонастроений немецкого бюргерства. В творчестве Бертольда получали отражение обусловленные его временем взгляды на проблемы личности, отнюдь не суверенной, а принадлежащей к социально-профессиональному классу, разряду, сословию, что естественно для торгово-ремесленных кругов города классического средневековья. Проповедник разделяет новую, более позитивную оценку труда крестьян и ремесленников, чем в раннее средневековье, одновременно обличая скупцов и стяжателей. По мнению Бертольда Регенсбургского, спасение души не требует удаления от мира, аскетизма и отказа от праведно нажитых богатств, чинов и привилегий — тем самым общество, «когда воздух города делал свободным», утверждается, а не обесценивается.

Глубокий анализ письменных памятников, по-своему контрастирующих с сочинениями виднейших теологов эпохи, авторов богословских «сумм», заставляет несколько по-иному взглянуть на сущность культуры XIII в. Наряду с новым взглядом на мир, новой системой ценностей, когда все сущее перестает быть только символом потусторонней реальности, но приобретает значимость само по себе, становится объектом непосредственного восхищения, когда готические мастера начинают внимательно и любовно смотреть на природу и человека, находя их прекрасными, в глубинах народного духа продолжают сохраняться архаические, дохристианские пласти. Причем А. Я. Гуревич, справедливо отрицая резкое деление средневековой культуры на «народную» и «официальную», чего не избежал даже М. М. Бахтин, отмечает многогранность сознания любого человека того времени. ««Простец» не только неграмотный крестьянин или ремесленник, — «простец» таился и в средневековом интеллигенте, сколь ни подавлен был этот „иззовой“ пласт его сознания грузом учености» (с. 378). Потаенные слои духовной жизни не могли быть монополией какого-нибудь слоя или класса.

Вполне естественно, что народная магия сама по себе или слившаяся с церковными ритуалами бытowała и в позднее средневековье; элементы магического и языческого поведения продолжали жить в рамках бытового (а не догматического) христианства (часть III). Средневековый человек обеспечивал себе удачу и безопасность двумя способами: либо молитвой, обращением к заступничеству церкви и святых, либо системой «черных», «внущенных дьяволом» действий: колдовством, амулетами, заговорами<sup>6</sup>. Исходя из предпосылки, что теоретически неправомерно разлагать «народное христианство» (можно употребить и понятие «религиозно-магический синкретизм») на элементы, принадлежащие прошлому или настоящему, рассматривать его как некую сумму «старого» и «нового», будет упрощением истолковывать сосуществование разных уровней в средневековой народной религиозности как свидетельство «двоеверия». Это не «двоеверие» — термин, обычно употребляемый историками и археологами-славистами, а органическая система, пусть в чем-то противоречивая и многослойная, но зато свободная от механизма. Сложное не сводится к простым элементам; так называемые пережитки язычества неотъемлемы от мироощущения человека аграрного по природе общества, считавшего себя истинным благочестивым христианином, тем более что низшее приходское духовенство разделяло его суеверия. «Поэтому вряд ли правомерно ограничивать в формулах христианство от суеверий и язычества — они представляли собой единый сплав» (с. 306). Раздел «Ведьма в деревне и перед судом», опирающийся на капитальные исследования западноевропейских и американских медиевистов с обильным фактическим материалом, связан с проблемой магизма в традиционной народной культуре<sup>7</sup>. Так как вера в ведьм и в их договор с дьяволом, усиление их преследований активизировалась после Ренессанса, в период Реформации, и постепенно были сведены на нет только рационализмом века Просвещения, то рушится тезис, столь любезный нашим воинствующим атеистам, что процессы над ведьмами — суть одно из наиболее преступных проявлений «средневекового обскурантизма». На основе судебных протоколов «установлено, что

многие судебные преследования ведьм начинались под давлением населения, которое требовало расправ над виновниками обрушившихся на него бедствий: падеж скота, неурожай, внезапные заморозки, смерть ребенка, болезни приписывались злоказненным действиям тех или иных лиц, и надлежало устраниить виновных» (с. 311). Эти предрассудки разделяли не только «темные люди», но и гуманистически образованные философы и писатели, тогда как среди критиков веры во всемогущество ведьм были католические и протестантские богословы и иезуиты. Исследователь убедительно показал, что разгул «охоты на ведьм» был обусловлен целым рядом причин: сближение ведовства с ерсиями, что было характерно для теологов и юристов, введением системы жесточайших пыток, ведущих к самооговорам, психологической атмосферой неуверенности и коллективных страхов, охвативших массы в конце средневековья и т. д.

При чтении живо написанной книги А. Я. Гуревича то и дело возникают литературные реминисценции: «этнографические наблюдения» у писателей конца XIX — первой половины XX в. подтверждают консерватизм народной религиозности, изменения которой происходят крайне медленно. Особенно это касается крестьянских областей, почти не затронутых городской цивилизацией, например в Южной Италии и Сицилии. Набожный кавалер Флорестано вышвырнул с балкона образ святого Джузеппе (Иосифа), послав его «ко всем чертам»: ведь он не сотворил ожидаемого чуда и только доставил кавалеру множество неприятностей (Луиджи Капуана «Скора с патриархом»). Изображения святых, глухих к крестьянским молитвам, осыпали ругательствами и побоями, как неких языческих божков-идолов. Святые покровители «спускались» на грешную землю. Почитатели святого Рокко — патрона людей и животных, больных чумой, статую которого несли в праздничной процессии, подверглись нападению прихожан церкви св. Паскуале, расположенной в другом квартале. Город разделился на две враждующие партии, но авторитет Паскуале упал, после того как шествие с его изображением не принесло ожидаемого дождя, но зато святой Рокко многих исцелил во время эпидемии холеры (Джованни Верга «Война святых»). В рассказе Пиранделло «Благословение» крестьянка непоколебимо верит, что злые люди наслали порчу на ее сына, глязили единственную кормилицу козу<sup>8</sup>.

В мир крестьян, «куда нельзя проникнуть без волшебного ключа» и «где всякий символ реален», попал в 30-е годы нашего столетия итальянский художник и писатель Карло Леви, сосланный фашистскими властями в Луканию<sup>9</sup>. Граница между разумом местных крестьян — «язычников» и миром животных и духов выступает размытой, нечеткой. «У них не может быть даже настоящего индивидуального сознания, потому что все находится во взаимосвязи и всякая вещь — это сила, действующая незаметно, потому что не существует границ, не разорванных магическим влиянием. Они живут, погруженные в мир, не имеющий определенных очертаний, где человек ничем не отличается от своего солнца, от своего скота, от своей малиарии»<sup>10</sup>. В этом замкнутом коллективе, где верят в магическую силу слов и имен, могущество заговоров, то привораживающих любимого и приносящих исцеление, то насылающих порчу и смерть, где видят пророческие сны о сокровищах, которые можно отыскать с помощью крохотных проказливых существ монахинки, родственных гномам или домовым, где с суеверным почтением относятся к коровам — матерям женщин; в козах, бесовских животных, усматривают родство с сатирами; собак побаиваются как необыкновенных существ, способных превратиться в дьявола величиной с дом, не говоря уже о волках-оборотнях, — в этом мире, где реальное, обыденное и сверхъестественное сливаются, нет ничего невозможного. В селении обитают уродливые женщины, сливущие ведьмами; они околдовывают людей тайными зельями из самых немыслимых смесей, знают силу магических предметов-тalismanов. Это абракадабры — листки бумаги или металлические пластинки с вырезанными на них бессмысленными словами, кабалистические и астрологические знаки, монеты, волчьи зубы, жабы кости — языческие обереги, по сути не отличающиеся от так называемых сакрименталий церкви — свечей, святой воды, соли, хлеба, пепла, звона колоколов, незаменимых при целительных процедурах.

Ни к явному язычеству, ни к строгой ортодоксии не принадлежит почтаемая жителями Гальяно, где поселился Леви, черноликая Мадонна, что «была похожа не на милосердную мать божию, а на подземное божество, покрытое тенью от чрева земли, деревенскую Персефону, адскую богиню жатвы»<sup>11</sup>. Во время праздника воскресения Мадонны ее статую осыпали зерном, чтобы она даровала обильный урожай, вешали ей на шею огромные ожерелья из сухих фиг, а ногам клали фрукты и яйца. По местному преданию, эта Мадонна ди Виджано спасла пропавшего в лесу мальчика: она привела его в волчью берлогу, где кормила грудью и согревала. В другой раз о ребенке, унесенном по воздуху дьяволом, позаботился св. Антоний.

Архаические верования, магическая власть вещей в сочетании со своеобразно усвоенным христианством образовали причудливый сплав. На кладбище ведьмы поселка беседуют с душами умерших или демонами; сами ангелы представляются добрыми, покровительствующими людям духами. Они оберегают спящих в опасное ночное время. Описанное Карло Леви ряжение на карнавале делает честь его проницательности («они пользовались только одним этим мгновением безумия и безнаказанности»). Способы лечения желтухи при помощи крестообразных манипуляций с ножом — магический акт с включением христианских мотивов, тогда как драконоборческий миф всецело принадлежит эпическому сознанию, хотя и здесь не обошлось без вмешательства Мадонны.

Я так подробно остановился на недавних обычаях и ритуалах, бытовавших на юге Италии (как и во многих других европейских регионах), потому что они иллюстрируют одно из главных достоинств книги А. Я. Гуревича: анализ массовой народной культуры средневековья в категориях «большого времени». И если, говоря словами самого автора, современный историк «не вправе абстрагироваться от духовной жизни, притом не на уровне одних лишь высших достижений культуры, но — и прежде всего — на уровне ее повседневных, бытовых проявлений» (с. 381), то эти проявления духовной жизни далекого прошлого в той или иной степени продолжают жить в генотипах бесчисленных поколений.

## Примечания

<sup>1</sup> Гете. Фауст / Пер. Б. Пастернака. М., 1960. С. 63, 64.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 159.

<sup>3</sup> Блок М. Апология истории, или ремесло историка. М., 1986. С. 39.

<sup>4</sup> Цит. по: Лотман Ю. М. Сотворение Карамзина. М., 1987. С. 319.

<sup>5</sup> Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.

<sup>6</sup> «Но в человеческом мире все обстоит так же, как и в остальной природе. Здесь тоже все существует крупно: все состояния культуры и нравов, все — от самого раннего до наипозднейшего, от предельно глупого до разумнейшего, от первобытного, глухого, дикого до высоко и тончайше развитого,— все это сосуществует; более того, случается, что тончайшее, устав от самого себя, влюбляется в первобытное и, точно во хмель, вновь опускается до дикости» (Манн Т. Признания авантюриста Феликса Круля // Манн Т. Собр. соч. в 10-ти т. Т. 6. М., 1960. С. 543).

<sup>7</sup> Рефераты исследований об «охоте на ведьм» см.: Культура и общество в средние века: методология и методика исследований // Реферативный сборник ИИОН. М., 1982. С. 80—151.

<sup>8</sup> Скора с патриархом. Л., 1987.

<sup>9</sup> Леви К. Христос остановился в Эболи. М., 1955.

<sup>10</sup> Там же. С. 73.

<sup>11</sup> Там же. С. 107.

© 1991 г.

Э. Г. Абрамян. У истоков культурной традиции. Ташкент, 1988. 127 с.

Анализу природы традиции посвящено большое число работ, разработан ряд подходов, характеризующих этот сложный феномен с разных сторон. Одним из препятствий, мешающих целостному освещению культуры в целом и традиции в частности, является почти полное отсутствие исследований по их происхождению. Поэтому выход в свет книги Э. Г. Абрамян, в которой проблема генезиса культурной традиции обсуждается в свете последовательно проведенной автором концепции культуры на основе большого современного материала по антропологии, археологии, зоопсихологии и других наук, заслуживает особого внимания.

Первая глава монографии начинается с философского, методологического обоснования анализа генезиса традиции. Анализ включает, с одной стороны, выявление роли в этом аспекте системного и информационного подходов и, с другой — значения концепции культуры, разработанной Э. С. Маркаряном.

Сущность последней состоит в способности людей как живых существ, «объединенных в устойчивые коллективы, вырабатывать систему потенциально не заданных биологическим типом организации средств и механизмов для адаптации к среде и поддержания общественной жизни<sup>1</sup>». Именно созданные поколениями людей внебиологические по своей природе механизмы, способы деятельности превращают последнюю в культурную, активно приспособительную, принципиально отличную от просто приспособительной деятельности животных. Автор книги полностью присоединяется к трактовке культуры только как социальной технологии, правда, понимаемой в самом широком смысле, включающей в себя «не только орудия материального производства... но и те нравственные побуждения, высокие цели и интересы, эстетические идеалы и многие другие явления...<sup>2</sup>» Несомненно, «технологодеятельностная», по терминологии автора, концепция культуры (полагаю, здесь более подходит термин «технологическая», ибо технология сама есть один из видов деятельности людей) дает определенные возможности для раскрытия процесса происхождения как самой культуры, так и культурной традиции. Во-первых, в плане выявления генезиса общественного труда как главного фактора формирования общества, включая культуру и традицию. Во-вторых, в аспекте выяснения самого механизма этого длительного и сложного процесса, на чем сосредоточивает свое внимание автор. Но, думается, данная концепция культуры, как одна из многих, ограничивает возможности решения обсуждаемой проблемы. Прежде всего в плане фактического игнорирования ею сферы отношений людей друг к другу, а следовательно, и культуры, традиций этих отношений, что не может не оказаться на анализе их происхождения. Дальше будет показано, что технологический подход к культурной традиции неизбежно отражается на решении автором проблемы ее генезиса.

Достоинство монографии — четкое разделение в ней вопросов о биологических предпосылках и самом процессе возникновения культуры, традиции.

Вторая глава специально посвящена анализу биологических предпосылок генезиса культурной традиции. В качестве его основополагающей предпосылки Э. Г. Абрамян рассматривает усложнение деятельности предков человека. Последнюю она трактует так же, как советский зоопсихолог К. Э. Фабри<sup>3</sup>, согласно которому поведение всех животных является всесоюзным, инстинктивным по его конечным целям — удовлетворению их биологических потребностей. Поведение состоит из двух главных фаз — поисковой и завершающей, выражющей сущность любых актов поведения животных. Поэтому сущность его прогресса заключается в совершенствовании поисковой фазы актов поведения, которые тем не менее сохраняют свою инстинктивную суть.

В свете такого понимания актов поведения предков людей Э. Г. Абрамян на основе большого числа фактов, а также использования ряда философских категорий подробно анализирует деятель-

ность прегоминид с целью обнаружить в ее развитии объективные предпосылки, возможности, факторы, обусловившие появление культурной традиции. В соответствии с ее технологическим пониманием и указанной выше трактовкой деятельности предлюдей автор уделяет основное внимание рассмотрению поисковой ее фазы. Э. Г. Абрамян справедливо подчеркивает большое значение ориентировано-исследовательской деятельности прегоминид и особенно их способность к манипулированию предметами для возникновения труда в его широком смысле. В связи с этим в книге раскрывается предпосычная роль совершенствования физического строения предков человека, особенно их мозга, органов зрения, руки. Хотя для специалиста здесь нет ничего нового, но интересна сама попытка осмысливать данные науки в свете избранной концепции генезиса культурной традиции. Заслуживает внимания и предпринятый автором анализ поведения прегоминид в плане накопления или индивидуального, прижизненного невидотипического (неинстинктивного) по своей природе опыта, выражавшегося не только во все более умелом использовании прегоминидами своих естественных органов, но и в выработке ими навыков в подработке и целесообразном использовании палок и других предметов в качестве орудий. Можно поэтому согласиться с автором в том, что такой опыт поведения предков человека, их способность к его накоплению и передаче и стали «фундаментальной, перспективной преадаптацией, вышедшей живые системы на линию неограниченного прогресса» (с. 45).

Подчеркивая роль современной жизни прегоминид, автор далее исследует предпосылки возникновения традиций, существовавшие в их сообществах. Важное место уделяется раскрытию механизма превращения случайных новаций в поведении индивидов в общее достояние стада в виде устойчивых, необходимых стереотипов поведения всего сообщества. Выясняется, что в передаче новаций между поколениями решающую роль играют подражание и обучение. Автор полагает, что именно отдельные «новации, превращенные в групповые стереотипы, становились биологической предтечей культурной традиции...» (с. 60—61). Эту форму «групповой стереотипизированной жизнедеятельности переходных гоминид» Э. Г. Абрамян обозначает как прототрадицию. В заключительном разделе главы рассматриваются данные относительно необходимого возникновения в сообществах прегоминид довербальных, прежде всего жестовых, средств коммуникации, также игравших роль предпосылок генезиса человеческой жизнедеятельности, культурных традиций.

Проведенный Э. Г. Абрамян анализ биологических предпосылок возникновения культуры и традиции показал, можно полагать, определенное значение трактовки актов поведения К. Э. Фабри для исследования возникновения культуры в целом и традиции в частности. Однако ее односторонность определила односторонность раскрытия предпосылок культурной традиции и связанные с этим недостатки их анализа.

Ознакомление с содержанием главы показывает, что исходное понимание поведения животных как только инстинктивного пришло в противоречие с приводимым автором данными относительно огромной сложности, динамики деятельности прегоминид. Очевидно, вследствие этого Э. Г. Абрамян вынуждена была прийти к выводу о том, что включение невидотипических новаций в поведение животного, овладение им все новыми сигналами «принципиально (!) меняет его поведение» (с. 56), в котором «уже наблюдается его протосоциальная структура» (с. 69). Другими словами, Э. Г. Абрамян фактически приходит к широко распространенному в научной литературе пониманию поведения высших животных как отличного от инстинктивной деятельности низших, к тому, что оно есть «сложная интегрированная форма деятельности организма, основанная на взаимодействии инстинктов, научения и рассудочной деятельности»<sup>4</sup>. Однако, как увидим ниже, исходная оценка поведения животных как инстинктивного по своей сути отражается на характеристике автором поведения гоминид.

В свою очередь, ограниченность технологической концепции культуры сказалась на анализе автором биологических предпосылок культурной традиции. Отметим главный, по нашему мнению, недостаток этого анализа — недооценку автором предпосычной роли усложнения отношений прегоминид в их сообществах, структуры последних. Очевидно, развитие отношений у прегоминид, а также связанный с ними прогресс общественных потребностей должны были все больше влиять на индивидуальное рассудочное поведение членов сообществ предков в сторону человеческого, возникновения культуры, традиции. Правда, Э. Г. Абрамян отмечает роль невидотипического опыта сообществ прегоминид, но трактует его лишь как суммарный итог такого поведения его членов.

Основное содержание третьей, заключительной главы оставляет изучение сложного, длительного процесса превращения прегоминид в гоминид (австралопитеков, габилисов, питекантропов, синантропов, неандертальцев), а та<sup>х</sup> — в настоящих людей с их культурой, традициями. Анализ этого процесса осуществлен в плоскости рассмотрения становления социального способа жизнедеятельности.

В первом разделе основное внимание уделяется характеристике предтрудовой деятельности гоминид. Последняя, по мысли автора, представляет собой промежуточный этап между инстинктивной деятельностью прегоминид и социальной жизнедеятельности людей. Она отличается от первой опосредованым характером отношения гоминид к среде в виде созданных ими примитивных средств труда, дифференциацией их деятельности на охоту, утилизацию добычи и изготовление орудий. Это резкое усложнение технологии деятельности гоминид принципиально отличает ее от адаптивной деятельности животных, прежде всего по их отношению к среде, которое начинает «определеняться здесь уже средствами искусственной технологии» (с. 84).

Поскольку данная трактовка «прототруда» гоминид служит основой анализа генезиса культурной традиции, целесообразно на ней остановиться. Не вызывает сомнений справедливость стремления автора показать решающее влияние начала изготовления орудий на формирование производственных традиций будущего общества, выявить зависимость от нее локальных культур и др. Но

раскрытию генезиса культуры и традиции мешает, на наш взгляд, понимание автором прототипа как индивидуальной инстинктивной деятельности, находящейся «в основном в русле генетических программ», основывающейся подобно деятельности прегоминид на научении и осуществляющейся в бессознательной, рефлекторной форме. Что же заставляло не обладающего сознательными стимулами индивида изготавливать не имеющее для него прямого биологического значения орудие, приобретать сложные традиции по его изготавлению? Что побуждало его передавать их другим членам сообщества? Ответы на эти вопросы дают многочисленные факты о формировании у гоминид экономических и иных социальных отношений, общих потребностей в накоплении опыта производства орудий и передаче его друг другу и подрастающим поколениям, что заставляло членов возникавших родовых общин все больше осознавать эти социальные цели, стимулы. А это предполагало зарождение и развитие в сообществах гоминид человеческой речи, что подтверждается данными науки. Абсолютизация автором индивидуальной технологической деятельности гоминид обусловила не только ее биологизацию, но и, естественно; отрицание им наличия у них даже зачатков человеческой речи, квалификацию переходного периода в качестве даречевого.

Очевидно, и в нашем случае становящиеся первобытные общины как органические системы должны были сами формировать новую, социальную суть поведения гоминид, а следовательно, их новые средства коммуникации, традиционные деятельности, нормы поведения и пр., стимулировать членов сообществ к распространению новаций среди других индивидов. Большой фактический материал о превращении стад австралопитеков в первобытные общины подтверждает правомерность такого решения проблемы.

Подытоживая разбор содержания работы Э. Г. Абрамян, можно сделать вывод, что использование ею в качестве методической основы технологической концепции культуры дало ей возможность внести определенный вклад в решение проблемы генезиса культурной традиции. Подчеркнем установление решающей роли в этом биологических предпосылок появления деятельности гоминид по изготавлению средств труда и самого труда. В то же время односторонность исходной концепции культуры предопределила указанные выше недостатки в решении проблемы, выразившиеся прежде всего в недооценке автором главного, непосредственного фактора формирования культурной традиции — становления социальной структуры, потребностей в сообществах гоминид.

Советским этнографам, философам и представителям многих других наук предстоит большая работа по анализу генезиса культурной традиции, раскрытию ее принципиального отличия от способов и стереотипов поведения животных в смысле выражения истинно человеческого характера поведения, меры развития его от эпохи к эпохе.

Д. В. Гурьев

#### Примечания

<sup>1</sup> Маркарян Э. С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973. С. 37.

<sup>2</sup> Там же. С. 43.

<sup>3</sup> См. Фабри К. Э. Основы зоопсихологии. М., 1976.

<sup>4</sup> Крушинский Л. В. Биологические основы рассудочной деятельности. М., 1977. С. 143.

## НАРОДЫ СССР

© 1991 г.

Круглый год: Русский земледельческий календарь /  
Составление, вступительная статья и примечания в тексте Некрыловой А. Ф.  
М., 1989. 495 с.

По современной классификации, сборник «Круглый год», составленный А. Ф. Некрыловой, относится к разряду научно-популярной литературы, но более точно его замысел и воздействие на читателя можно определить как «культурное просветительство» высокого уровня, что обеспечивается сочетанием научного знания с художественным вкусом в отборе материала и простотой его подачи (авторским комментарием).

По мере знакомства с книгой становится ясно, что она предназначена для массового чтения в самом широком диапазоне — для читателей всех «рангов» и возрастов — и станет настольной. Эта книга продолжает отечественную традицию сочинения «книг для народа».

В деле сориентации, интерпретации и реконструкции русского земледельческого календаря потрудилось несколько поколений дореволюционных и советских ученых, причем интерес к нему возник задолго до оформления гуманитарных и общественных наук в России. Источники и литература по календарю необозримы, если иметь в виду не только специально посвященные ему публикации (от конкретных сообщений с мест до монографических исследований представителей

разных дисциплин), но также газетную, журнальную периодику и архивные залежи библиотечных и музейных хранилищ страны. Добавим к этому, что специфическую информацию о народном календаре несут вещественные памятники народного быта и культуры — от архитектуры до одежды.

Рецензируемый сборник составлен фольклористом, и это не случайно. Во-первых, фольклор, в том числе и календарный, был первичным и в прошлом нередко единственным материалом для собирателей и исследователей русской народной словесности и так называемой «духовной» культуры, причем художественно-этические и духовные ценности фольклорных сокровищ были настолько впечатляющими, что само понятие «фольклор» по существу отождествлялось с народной (бытовой) культурой в целом; этот взгляд оставил свой след в сознании современных фольклористов и филологов. Во-вторых, следует признать, что, несмотря на большой вклад русских (советских) этнографов в собирание и изучение народного календаря, основные достижения в этой области принадлежат пока фольклористам: достаточно назвать имена В. И. Чичерова и В. Я. Пропа, методико-теоретическими концепциями которых фольклористы и этнографы руководствуются вот уже несколько десятилетий.

Вернемся к книге, составленной А. Ф. Некрыловой. Композиционно она делится на несколько частей: а) вступительная статья «Русский земледельческий календарь» (с. 5—16); б) основное содержание — фольклорно-этнографический материал к календарным датам с примечаниями составителя (с. 18—484); в) словарь устаревших и диалектных слов (с. 485—489); г) использованная литература (с. 490—493). Такое построение характерно для фольклористических сборников научного профиля, среди которых выделяется прекрасная публикация фольклора с обширнейшим этнографическим комментарием — тоже своего рода русская календарная энциклопедия круглого года — «Поэзия крестьянских праздников», составленная И. И. Земцовским («Библиотека поэта» БС. Л., 1970). Подобные собрания представляют интерес не только для ученых-специалистов и нередко ориентированы на широкий читательский круг, о чем обычно сообщается в аннотациях. Но на самом деле они не становятся популярными, и не только из-за мизерного тиража, а потому, что их чтение требует определенной подготовки. Сборник «Круглый год» популярен в силу его *доступности* сознанию массового читателя, что достигается посредством сквозного включения авторского комментария в фольклорно-этнографический контекст: получилась форма как бы живого рассказывания очевидца или участника всего происходившего. Книгу можно читать понемногу, запоминать или заучивать понравившиеся пословицы, песни, закрывать на любой странице (дате, месяце) и продолжать чтение без опасения потерять нить повествования.

Основу сборника составляет огромный фольклорно-этнографический материал разнообразного происхождения, о чем свидетельствуют раздел «Использованная литература» и вступительная статья: в совокупности они насчитывают более 120 наименований. Анализ этой литературы показывает не только научный уровень книги А. Ф. Некрыловой, но и ее уважение к читателю, стремление познакомить его с высокохудожественными и вместе с тем с многообразными и разновременными культурными традициями русского народа, для стройной систематизации которых календарь в виде выбранной составителем трехчастной структуры (сезон — месяц — день) является самым надежным стержнем. Источниковый поиск А. Ф. Некрыловой шел по нескольким направлениям: наиболее полные описания «общерусского» аграрного календаря в трудах ученых XIX — начала XX в. (И. М. Снегирев, А. Терещенко, И. П. Калинский, И. П. Сахаров, А. А. Коринский, А. С. Ермолов); публикации региональных (местных) «календарей» или отдельных годовых циклов (дат) XIX — начала XX в. — из западных (В. Н. Добровольский и И. К. Копаневич), южных (М. Е. Шереметьева и др.), северных (Д. К. Зеленин, П. А. Диляторский и др.) областей, из Поволжья (Г. К. Завойко, В. В. Селиванов), Сибири (А. А. Макаренко, Г. С. Биноградов и др.); многочисленные работы того же периода, посвященные бытовому и обрядовому наполнению календарных дат, сроков, праздников (В. И. Дауль, С. В. Максимов, Н. Ф. Сумцов и др.); собрания русского фольклора и исследования по календарю различных специалистов советского времени. Из этого краткого обзора видно, что А. Ф. Некрылова учла основной фольклорно-этнографический фонд, прямо или опосредованно связанный с русским земледельческим календарем, но «за кадром» остались другие стороны ее деятельности — непосредственный вклад в собирание, исследование и активную пропаганду русского культурного наследия в качестве участника полевых экспедиций, архивного изыскателя, педагога и лектора, автора и редактора многочисленных публикаций, одного из ведущих специалистов по народному театру.

Все сказанное определило высокие качества книги «Круглый год». О ее достоинствах и недостатках можно говорить много, но я остановлюсь (на тех и других), на мой взгляд, на основных, которые имеют значение для *массового культурного и духовного образования* (воспитания), для восстановления прерванной связи народных традиций прошлого и настоящего, к чему постоянно призываем и мы — этнографы, пытаясь осознать смысл и функции современных обычаев и обрядов в их отношении к исчезающей традиционной культуре и будущим морально-этическим и духовным ценностям общества.

Книга патриотична в благородном значении этого понятия: знание народной жизни и культуры истинно и глубоко, любовь к ним и негромка и естественна. Эти качества необходимы, как мы сейчас говорим, для цивилизованного общества, чтобы с интересом, пониманием и уважением относиться к культурным традициям любого народа. Вступительная статья написана просто, но без «подделки» под несведущего читателя, что обычно ведет к упрощению и даже искажению реальности. Авторский подход отвечает современной задаче научного просветительства, которая должна осуществляться путем «поднятия» массового сознания, а не «спускания» до его уровня, что доступно немногим. По-моему, А. Ф. Некрыловой очень удается такой метод (вспомним ее книгу «Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища: Конец XVIII — начало

XX века). Л., 1984), чему, я уверена, помогает ее многолетний опыт педагога и лектора. Вместе с тем хотелось бы пожелать автору избегать в дальнейшем досадных инерционных шаблонов в оценке некоторых сторон народного сознания и культуры, таких, как «отрицательные явления, уходящие в толщу народных верований» (с. 5), «нелепые суеверия» (с. 10) и т. п. Оговорка автора, что подобные формулировки выносятся «с нашей, материалистической точки зрения», существа дела не меняет.

Основное содержание сборника, которое я бы назвала «повседневное чтение на круглый год», вызывает восхищение и фольклорным богатством (разнообразием региональных и локальных примеров), и «этнографическим» рассказом составителя. В книге, похоже, представлены все виды фольклора: загадки, пословицы-поговорки, былички, заговоры, песни, сказки, былины, духовные стихи, библейские легенды и др.; максимально полно учтена практическая и обрядово-религиозная жизнедеятельность русского крестьянства. Читатель видит объемную и многообразную картину годичного цикла народной жизни в сложном и, и на наш взгляд, противоречивом (а может быть, диалектичном?) мировоззренческом комплексе, породившем крестьянскую культуру, без которой высшие достижения русской культуры были бы невозможны.

«Круглый год» составлен не только максимально подробно, но и очень профессионально: практически все дни приведены в их церковно-временном приурочении, а единичные разнотечения с православным календарем отражают реальность народного месяцеслова, например сдвиг некоторых святых на один-два дня. Большой удачей составителя является подбор к датам «некалендарных» фольклорных жанров; например, приурочение сказок о горохе или гусях ко дням Иова-горошника (9.V) и Никиты-гусятника (9.VI); причитаний — к поминальным дням; заговоров «на клады» — ко дню Симона Зилота (23.V); былинных отрывков от играющих на гусях Добрый или Садко — ко дню Давида — библейского музыканта (8.I) и др. Заметно также, что составитель старался распределить материал равномерно и, видимо, «разгружал» наиболее насыщенные циклы, отчего некоторые фактические сведения оказались не вполне на своем месте. Так, помочи-толоки были развиты в период сбора урожая во многих видах работ, и ограничение их «навозницей», приуроченной ко дню Феодора Стратилата (21.VI), не дает истинного представления о распространении этой формы коллективной деятельности. То же относится и к фольклорному материалу, связанному с «катанием с гор»: самый его размах и пик ритуального значения приходился на масленицу, в декабре же катанием отмечалось лишь начало зимы.

Полный «Словарь диалектных и устаревших слов» хорошо помогает ориентироваться в народной терминологии и понятиях: я, например, нашла только два необъясненных слова — «стих» и «скопческая песня» (массовый читатель может их не знать).

К сожалению, необходимо указать на три крупных упущения составителя, касающихся христианской части календаря.

1. Написание Богородицы и христианских праздников с маленькой буквы. С этим атавизмом идеологического «заказа» и атеистического невежества должно быть покончено решительно, иначе провозглашаемое нами уважение к духовным (религиозным) святыням и морально-этическим нормам христианства будет в большой степени голословным.

2. Пасхалия лишина своего названия (и содержания) и низведена до уровня «приложения», в котором она начинается со святок (?). На этом я хотела бы остановиться, чтобы предупредить возражение, что Пасхалия не имела серьезного значения в народном аграрном календаре, а была, как принято говорить, «приспособлена» к нему церковью.

Пасхалия — еще один *круглый год*, система подвижных временных отрезков, сохранившая архаичный счет времени, связанный с лунным календарем. Последний не утрачивал своего важного значения, несмотря на все преобразования времени, развивавшие «солярный» счет, так как с лунными изменениями в народе связывались разнообразные хозяйствственные занятия (включая и земледелие) и жизнедеятельность (от индивидуумов до общественного организма). Пасха, как известно, до недавнего времени была для крестьян одной из важнейших вех в трудовом календаре, определявшей начало полевых работ. Самая ее подвижность позволяла крестьянину гибче маневрировать со сроками посева, учитывая нестабильность и непредсказуемость весенних погодных условий, влиявших на готовность земли. В месячной амплитуде колебания сроков Пасхи всегда находился Егорьев день (6.V) — стабильная дата, сливающаяся с Пасхой и образующая с ней весенний рубеж, с которого начинался *новый год* природного и человеческого возрождения.

Мы обычно учитываем (в лучшем случае!) семь праздничных циклов Пасхалии: Пасха, Вознесение, Троица, Духов день — Пятидесятница, Петровское заговенье и пост, период от Крещения до сырной недели (масленицы), семь недель Великого поста. Но на самом деле Пасхалия пронизывает *весь* стабильный календарь, включая и те исторические «следы», которые она оставила в процессе упорядочения гражданского времянисчисления, например в виде «мартовского» года (пасхального), отразившегося в обрядовом фольклоре (ср. формульный засин песни «При марте было месяце»). К сожалению, мы об этом пока мало что знаем, так как календарь исследовался очень односторонне, в основном в рамках «трудовой» концепции.

Пасхалии мы обязаны подвижностью будничного-праздничного ритма народного календаря, для которого подвижный *недельный* счет имел преимущественное значение перед «подневным», о чем, в частности, свидетельствует переход воскресений и многих праздничных дат в разряд второстепенных, малых праздников или же многодневность (недельность) празднования некоторых сакральных циклов. Церковные недели «по Пасхе» (до Пятидесятницы) и «по Пятидесятнице» (до Великого поста) имели народные названия (в том числе и приведенные автором книги) трудового или праздничного происхождения; региональная вариативность этих названий исследователям известна.

Сказанным, разумеется, далеко не исчерпывается роль Пасхалии в народном календаре. Она должна наконец найти достойное место в научных изысканиях и получить грамотное освещение в просветительской литературе. Тем более обидно, что у такого квалифицированного исследователя, как А. Ф. Некрылова, Пасхалия, пусть и «безымянная», начинается со стабильного и отнюдь не церковного по происхождению святочного цикла. Со святочок, на мой взгляд, следовало бы начать стабильный календарь, т. е. книгу.

3. Названия двунадесятых и других праздников приводятся не полностью и не снабжены хотя бы краткой легендой. Понятно, что автор акцентировал внимание читателей на народной терминологии, но в ряде случаев из-за отсутствия легенд непонятно народное осмысливание праздника (Спасы, Покров, Успение и др.). А. Ф. Некрылова вполне могла это сделать коротко и грамотно, как видно по комментариям к некоторым второстепенным датам, например ко дню 30.XII: библейская история о трех отроках в «пещи огненной».

Я высказала свои замечания в надежде, что скоро станет неизбежным второе издание сборника «Круглый год» и А. Ф. Некрылова сможет его «дополнить и улучшить». Хотелось бы также увидеть оригинальное оформление книги в цвете и небольшое музыкальное приложение, например в виде набора пластинок. Пожелаем автору успеха.

Т. А. Бернштам

© 1991 г.

А. А. Скрипник. Етнографічні музеї України. Становлення і розвиток. Київ, 1989. 301 с.

Рецензируемая монография — не только книга об этнографических музеях, как известно, им посвящено не так уж много работ. Это — глубокое и всестороннее исследование, освещающее важнейшие вопросы становления и развития народоведческой науки на Украине. Рассматривая историю этнографического музееведения в связи с общим музейным строительством на Украине и в стране в целом, А. А. Скрипник выявляет зависимость уровня организации музейной работы от состояния этнографической науки.

Исследование базируется на богатой и разнообразной источниковой базе, в том числе на архивных материалах, публикациях государственных актов, многочисленных каталогах, путеводителях. Значительная часть источников впервые введена в научный оборот автором. Библиография работы насчитывает 439 наименований (с. 265—295).

Привлекая разнообразные архивные источники и опубликованные материалы, А. А. Скрипник всесторонне раскрывает роль выдающихся ученых-этнографов в организации музейного коллекционирования и убедительно показывает, что при отсутствии государственной системы охраны памятников вся работа по созданию музеев на Украине осуществлялась благодаря инициативе и плодотворной деятельности местной интеллигенции, ученых и деятелей культуры, научных обществ, учебных заведений, частных лиц и меценатов.

Б рецензируемой монографии дана научно обоснованная периодизация музейного этнографического строительства на Украине, основанная на выявленных автором особенностях и закономерностях развития музейного дела. Своеобразие каждого из выделенных периодов детерминируется особенностями общественно-политической и культурной жизни на Украине.

О многопланности исследования А. А. Скрипник свидетельствует структура работы. Книга состоит из двух больших разделов, включающих по несколько глав, и заключения.

Первый раздел — «Зарождение и развитие этнографического музееведения на Украине» (с. 9—104) содержит три главы: «У истоков формирования этнографического коллекционного фонда» (с. 10—23); «Создание специализированных этнографических музеев и отделов при местных краеведческих учреждениях в пореформенный период» (с. 24—71); «Развитие этнографического музееведения в Западной Украине во второй половине XIX — начале XX в.» (с. 71—104).

Из этого раздела читатель узнает, что на Украине первые музеи в качестве особого типа научных учреждений с функциями охраны и использования памятников культуры появляются в первой четверти XIX в. Основу этнографических поступлений в них составили пожертвования коллекционеров и деятелей науки и культуры. Большую роль в зарождении научного подхода к охране историко-культурных памятников сыграли учебные заведения, научные общества и отдельные ученые. Благодаря им в музейных экспозициях стали появляться не только памятники античности или всякого рода экзотические «вещи», но и предметы отечественной истории и культуры. Для более успешного сбора музейных экспонатов распространялись специальные анкеты, университетские музеи древностей комплектовали этнографические собрания, организовывали экспедиции.

А. А. Скрипник отмечает исключительную роль в организации сбора этнографических сведений учрежденного в 1804 г. при Московском университете Общества истории и древностей российских и особенно основанного в 1845 г. Русского географического общества (РГО), а также культурно-просветительских центров, возникших на Украине на базе Харьковского университета, Одесского общества истории и древностей при Новороссийском университете, а также Археографической комиссии Киевского университета, членом которой был Т. Г. Шевченко.

Специализированные этнографические музеи и отделы при местных краеведческих музеях (в Киеве, Харькове, Екатеринославе и других городах) возникли позднее, в пореформенный период, несмотря на все препоны, воздвигавшиеся политикой царского самодержавия, направлен-

ной на подавление национальных форм развития украинской культуры и ограничение сферы использования украинского языка.

Как убедительно показано в работе, выделение в середине XIX в. украинской этнографии в самостоятельную дисциплину сопровождалось созданием научно-организационных центров, обществ, музеев, значительным расширением этнографической деятельности, накоплением и систематизацией предметов народной культуры. В конце XIX — начале XX в. на территории Украины появляются различные по назначению музеи (краеведческие, «местных древностей», исторические и пр.), в которых заметное место занимают этнографические отделы. Однако только в некоторых из них, в первую очередь в связанных с деятельностью Д. И. Яворницкого, Н. Ф. Сумцова, В. А. Бабенко, Я. П. Новицкого, Н. Ф. Беляшевского, Д. М. Щербаковского, проводились серьезные исследования историко-этнографического характера, разрабатывались теоретические проблемы этнографии. В частности, Д. И. Яворницким, впоследствии академиком АН УССР, был создан первый на Украине скансен — типичная усадьба крестьянина Нижнего Приднепровья.

Проблемы этнографического музееведения на западноукраинских землях в конце XIX в. А. А. Скрипник рассматривает в аспекте сложной общественно-политической жизни региона, отягченной колониальной зависимостью Восточной Галиции и, экономическим отставанием края.

Справедливо утверждение, что подлинный подъем этнографического музееведения на Украине был связан с созданием специализированных этнографических музеев на рубеже XX в. (Харьковский городской художественно-промышленный и этнографический музей, Львовский городской промышленный музей, Музей научного общества им Т. Г. Шевченко и др.). Хотя и им, по мнению автора, были присущи недостатки, свойственные краеведческим музеям: игнорирование историзма, статичность показа объектов культуры и пр.

Во втором разделе — «Украинское советское этнографическое музееведение» (с. 105—260) рассмотрены основные тенденции развития этнографической деятельности украинских музеев, обобщен опыт их работы по пропаганде культурного наследия и национальных традиций, выявлены пути повышения ее эффективности.

Раздел состоит из четырех глав: «Музеи — как центры развития народоведения на Украине (1917—1932 гг.)» (с. 106—169); «Этнографическое музейное дело на западноукраинских землях (20—30-е годы)» (с. 169—203); «Негативные тенденции и трудности развития этнографического музееведения Украины (начало 30-х — конец 50-х годов)» (203—220); «Основные направления развития современного этнографического музееведения в УССР» (с. 220—260).

Кроме анализа и систематизации фактического материала в главе содержится обзор государственной деятельности по охране памятников истории и культуры, а также краеведческого движения; освещается роль фольклорно-этнографических академических учреждений в организации и развитии музейной сети и в формировании этнографического коллекционного фонда. В ней впервые дана объективная научная оценка деятельности этнографов 1920-х годов. Новый фактический материал использован автором и при освещении краеведческой деятельности научных обществ и союзов на западноукраинских землях («Спілка любителів народовідання», «Етнографічне товариство Підкарпатської Русі», «Бойківщина», «Яворівщина» и др.). В монографии убедительно показано, что к началу 1930-х годовы многие музеи стали авторитетными научно-исследовательскими центрами, культурно-просветительская деятельность которых координировалась названными выше учреждениями. Это касается прежде всего ведущего музея этого периода — Музея антропологии и этнографии им. Ф. К. Вовка в Киеве, в деятельности которого большую роль сыграли А. Аleshо, А. Носив, А. Онищук, Н. Заглада, Л. Шульгина и другие известные исследователи. Особое внимание уделялось вопросам научной обработки полученных материалов и каталогизации фондов. И в настоящее время не утратило своей ценности собрание художника-этнографа музея Ю. Павловича, насчитывающее тысячи уникальных этнографических рисунков, запечатлевших антропологические типы, традиционные занятия населения, народное жилище, одежду, искусство и т. п.

В книге сообщаются также основные сведения о многочисленных специализированных музеях, содержащих этнографические экспозиции, создававшихся в 1920-х — начале 1930-х годов в областных и даже районных центрах: Музей Слободской Украины им. Г. Сквороды в Харькове, Музей степной Украины в Одессе, Симферопольский центральный музей краеведения, Волынский научно-исследовательский музей, Уманский социально-исторический музей, Мариупольский окружной музей краеведения и ряд других.

Сотрудники музеев (кроме упомянутых выше) — В. Кравченко, К. Червяк, С. Таранущенко и др., впоследствии известные ученые, опубликовали в 20—30-е годы ряд работ, значение которых сейчас трудно переоценить. Обширный перечень их публикаций по самым различным отраслям культуры и быта населения приводится в рецензируемой работе, как и многочисленные программы, методические разработки, каталоги и путеводители, свидетельствующие о масштабах просветительской и научно-исследовательской деятельности музеев того времени.

В рецензируемой работе обращается внимание на то, что уже в первые годы после Октябрьской революции на Украине возникает ряд государственных этнографических учреждений, систематически изучавших культуру и быт населения республики: Этнографическая комиссия при Всеукраинской академии наук, упомянутый выше Музей (впоследствии Кабинет) антропологии и этнографии им. Ф. К. Вовка (Волкова), Краеведческая комиссия, Культурно-историческая комиссия, Кабинет примитивной культуры и др. Большую роль в этнографическом изучении неукраинского населения (русских, евреев, поляков, болгар, молдаван и др.) сыграл так называемый Кабинет национальных меньшинств, созданный при Этнографической комиссии.

В монографии А. А. Скрипник практически впервые рассматривается развитие этнографического музееведения на западноукраинских землях в связи с деятельностью культурно-истори-

ческого музея Научного общества им. Т. Г. Шевченко (в 1940 г. переименованного в Государственный этнографический музей), Буковинского краеведческого музея и Коломийского музея народного искусства Гуцульщины.

В работе отмечены и негативные процессы в этнографическом музееведении 1930—1950-х годов, когда многих украинских этнографов обвинили в «буржуазном национализме» и судьба их оказалась трагической. Одновременно закрывались этнографические академические учреждения и музеи.

Начавшийся в 60-е годы подъем музеиного строительства на Украине, совершенствование всех звеньев музейной работы, в частности создание в ряде районов республики скансенов — наиболее рациональной и действенной формы комплексного показа народной архитектуры, быта, орудий труда в их естественном окружении, автор связывает с определенными успехами украинской этнографической науки.

В рецензируемой работе подчеркивается, что современные этнографические музеи Украины являются центрами не только популяризации, но и развития этнографической науки. Ряд фундаментальных трудов создан научными сотрудниками Музея этнографии и художественного промысла Львовского филиала Института искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР, этнографических музеев-скансенов Киева, Львова, Ужгорода, Черновцов, Переяслав-Хмельницкого и других городов.

Как и всякая большая работа, успешно решавшая ряд сложных вопросов, книга А. А. Скрипник не свободна от отдельных недостатков. В частности, гораздо больше следовало сказать о музейной деятельности выдающегося украинского этнографа Ф. К. Вовка (Волкова) — профессора Сорбонны, Санкт-Петербургского и Киевского университетов. Практически ничего не сказано о богатейших этнографических коллекциях по различных народам, населяющим Украину, которые имеются в музеях республики: Мариупольском — по грекам, Кировоградском — по болгарам, Львовском — по полякам и евреям, Ялтинском — по крымским татарам и пр. Можно было бы больше сказать и о проблемах современного этнографического музееведения на Украине.

На наш взгляд, монография несколько перенасыщена примечаниями, не всегда необходимыми для аргументации тех или иных положений.

Однако указанные замечания не меняют общей очень высокой оценки рецензируемой книги. Монография А. А. Скрипник объективно отражает сложный, во многом противоречивый характер развития этнографического музееведения на Украине, впервые вводит в научный оборот обширный полевой и архивный материал, содержит интересные теоретические обобщения и аргументированную трактовку ряда историко-культурных явлений. Несомненна и ее практическая значимость для развития национально-государственного строительства и межнациональных отношений. Книга содержит богатейший справочный материал по всем современным государственным историческим, краеведческим и специализированным этнографическим музеям Украинской ССР. Значительный практический интерес представляет помещенный в ней список всех исторических, краеведческих и специализированных музеев УССР с указанием их адресов (с. 296—300).

Нельзя не отметить добротное оформление книги. Она издана на меловой бумаге, содержит большое количество цветных и черно-белых иллюстраций.

В. И. Науло

# ПИСЬМА В РЕДАКЦИЮ

© 1991 г.

## ЗАМЕЧАНИЕ ПО ПОВОДУ ОДНОЙ ПУБЛИКАЦИИ

В журнале «Советская этнография» № 2, 1990 г. опубликовано сообщение М. В. Кантария «Вселенная в представлениях вайнахов и осетин». На 106 с. сказано: «Многие народы начинали новый год в соответствии с хозяйственными сезонами, например, по грузинскому языческому календарю новый год приходится на август. Н. А. Брегадзе связывает это явление с севом безостой пшеницы»<sup>21</sup>. А в ссылке на источник (с. 110) указано: *Брегадзе Н. А. О зерновых культурах в Рача-Лечхуми // Вест. общественных наук АН ГССР. 1960. № 3. С. 73* (на груз. яз.).

Заявляю с полной ответственностью — нигде, ни в одной моей публикации нельзя найти несущности, приписываемой мне в вышеприведенной цитате из сообщения М. В. Кантария.

Столь важное событие, каким является определение начала хозяйственного (и основанного на нем календарного) года, не могло быть связано с севом пшеницы, отобранный по морфологическому признаку — остистостью и безостостью. Притом, для земледелия Грузии безостая пшеница не является исторически сколько-нибудь важной культурой.

Отличающиеся же от приписываемого мне вышеприведенного мнения, мои суждения о связи между народным аграрным и древнегрузинским языческим календарями, о значении отдельных видов пшеницы в истории возникновения и развития производящего хозяйства в Грузии, а также о сроках их посева имеются в моей книге «Очерки по агроэтнографии Грузии» (Тбилиси, 1982), игнорированной М. В. Кантарией. Зато она ссылается на вышедшую в 1960 г. на грузинском языке мою статью, в которой нет и речи о каком-либо календаре, а тем более о связи начала года с севом безостой пшеницы. В этой статье нет вообще и указанной 73 страницы. Следовательно, создается впечатление, что, вопреки научной этике, М. В. Кантария было абсолютно безразлично, на что сослаться, лишь бы не потрудиться уточнить источник (тем более, что такого и не существует!). А указывая на грузинскую публикацию, они лишала большую часть читателей возможности при желании проверить достоверность приведенного от моего имени нелепого мнения.

Н. А. Брегадзе

## SUMMARIES

### **Moscow Armenians: A Social Portrait through Ethno-Sociological Study**

Armenians of Moscow are a fragment of a mature ethnos in ethnically alien environment. What is the relation between ethnic continuity and change within the group; how does the environment influence the transformation of national culture and national identity; what is the interaction between general social and special ethnic characteristics; how do those characteristics change with «nativization» (adaptation) of the group in the new environment? The paper provides answers to these theoretically important questions based upon a statistically representative ethno-sociological study.

Yu. V. Arutiunian

## «Diffusion of an Idea», Crises and Economic Dynamics in Traditional Societies (Raising the Problem)

The author views economic change in traditional societies as conditioned by various crisis situations. A preliminary classification of crises is suggested based upon the character of causing factors (ecological, demographic, technological, economic, epizootic, socio-political and military). Data from diverse traditional societies are drawn to illustrate the consequences of the crises often leading to change of economic patterns. The author also takes into notice that sometimes serious economic change took place without any crisis. For example, some groups of hunters and gatherers as well as agriculturalists made their transition to cattle-breeding just because the latter was socially prestigious. It is emphasized that crisis situations and patterns of survival should be important objects of research.

V. A. Shnirelman

## Ancient Uralic-East Asian Ethnographic Parallels (the Case of Dwelling)

Traditional dwellings of Central and North Eurasian peoples (mostly speaking Uralic and Altaic languages), for all their variety, have some common structural characteristics, presumably going back to certain common Palaeolithic prototype. This structural community is centered around an axis going from entrance via fireplace to sacred place concentrating the material values of the house. The axis is also related to the right (male) and left (female) sides and to minor spatial segments having prestigious and functional marks.

S. A. Arutiunov, V. I. Vasilyev,  
R. Sh. Dzharylgasinova

## Godfather and Godmother in Russian Village

Drawing from a wide range of sources covering all of European Russia, the author considers social and spiritual aspects of godfather / godmother relations: popular concept of godfather / godmother, ethnic tradition in choosing godfather / godmother, some relevant moral norms. A comparison is drawn between ecclesiastic law and folk custom. The author also provides a brief characteristic of modern godfather / godmother relations.

T. A. Listova

## Some Problems of Studying Subsistence Types

Drawing data from Daghestan, the author applies the general concept of subsistence type to local traditional economy, regarding subsistence types as spatially structured dynamic stereotypes. Listing the components of an economic-cultural area, he provides a brief description of those areas in Daghestan.

M. O. Osmanov

## Cross Worship within the Context of Armenian Folk Christianity

Being transformed into central objects of local Christian cults, various saints (or sanctuaries) might be considered as cases of folk Christianity. Cross cult, an important characteristic of Armenian folk Christianity, is a historical-functional pattern of medieval icon worship.

Cross worship is based upon a universal myth, according to which cross as a sacred hero performs several miracles and continues magic activities up to reaching its stone dwelling. The latter place was perceived as sanctuary which had a specific form of *khachkar* (stone cross). The official church tended to limit the functions of khachkar treating it as mere memorial object.

A. S. Saakian

# CONTENTS

## National Processes Today

*Yu. V. Arutiunian* (Moscow). Moscow Armenians: A Social Portrait through Ethno-Sociological Study.

## ARTICLES

*V. A. Shnirelman* (Moscow). «Diffusion of an Idea», Crises and Economic Dynamics in Traditional Societies (Raising the Problem). *S. A. Arutiunov, V. I. Vasilyev, R. Sh. Dzharylgasinova* (Moscow). Ancient Uralic-East Asian Parallels (the Case of Dwelling). *T. A. Listova* (Moscow). Godfather and Godmother in Russian Village. *M. O. Osmanov* (Makhachkala). Some Problems of Studying Subsistence Types. *A. S. Saakian* (Yerevan). Cross-Worship within the Context of Armenian Folk Christianity.

## From the History of Ethnography

*I. I. Shangina* (Leningrad). Ethnographic Museums of Moscow and Leningrad in Late 1920s — Early 1930s.

## Ethnography in Museums

*I. S. Vdovin* (Leningrad). V. G. Tan-Bogoras.— Scholar, Writer, Public Speaker (to His 125th Birthday)

## Communications

*I. N. Milogol'dva* (Lugansk). Distribution of Economic Functions in Post-Reform Russian Peasant Family (by Data from Central Provinces). *N. V. Shlygina* (Moscow). Wedding Rites of Baltic-Finnish Peoples in Late XIX — Early XX c. *N. G. Tsitsishvili* (Tbilisi). South Slavic-Georgian Musical-Ethnographic Parallels. *V. E. Baglai* (Orel). Ancient Aztec Trade. *N. N. Kulakova* (Moscow). *N. Ries* (Ithaca, U. S. A.). Soviet-American Ethnographic Study «Peace and Peacefulness, War and Violence in Culture and Social Perceptions of U. S. and U. S. S. R. Citizens».

## Academic Life

*T. G. Munchaeva* (Moscow). All-Union Academic Conference «National and Socio-Cultural Processes in the U.S.S.R.». *N. A. Dubova* (Moscow). A Congress of International Union of Anthropological and Ethnological Sciences in Lisbon. *L. I. Missonova* (Moscow). The Second All-Union Conference on Preparing the Series «Peoples of the U.S.S.R.».

## Reviews

Critical Articles. *A. V. Smoliak* (Moscow). Scholarly Publications of the Sakhalin Regional Museum of Local Lore. *A. S. Mylnikov* (Leningrad). On Methodological Aspects of Ethnographic Museology. General Ethnography. *V. P. Darkevich* (Moscow). *A. Ya. Gurevich*. Medieval World: The Culture of Silent Majority. *D. V. Guriev* (Moscow). *E. G. Abramian*. At the Sources of Cultural Tradition. Peoples of the U. S. S. R. *T. A. Bernshtam* (Leningrad). All Year Round: Russian Agricultural Calendar. *V. I. Naulko* (Kiev). *A. A. Skripnik*. Ukrainian Ethnographic Museum (in Ukrainian).

## Letter to the Editorial Board

Технический редактор *Е. И. Гришина*

Сдано в набор 11.01.91.

Подписано к печати 13.03.91

Формат бумаги 70×100<sup>1</sup>/16

Офсетная печать

Усл. печ. л. 14,3

Усл. кр.-отт. 40,6 тыс.

Уч.-изд. л. 19,5

Бум. л. 5,5

Тираж 2793 экз. Зак. 941. Цена 2 р. 20 к.

Адрес редакции: 117334, Москва, Ленинский пр., 32-а. Телефон 938-67-42

Вологодская областная универсальная научная библиотека

[www.booksite.ru](http://www.booksite.ru)

2 р. 20 к.

Индекс 70845

## В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «НАУКА»

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

**Бромлей Ю. В. ЭТНИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН. 1991. 40 л. 4 р. 80 к.**

Книга посвящена этническим явлениям, порожденным своеобразием образа жизни народов. Данный феномен, пронизывающий всю историю человечества, особую остроту приобрел в последнее время, что наглядно проявилось в межэтнических конфликтах в нашей стране. Автор характеризует основные виды и уровни этноса, проявления этнического феномена в различных сферах жизни общества: от экономики до политики. Существенное место занимают проблемы межэтнических отношений; обосновывается необходимость комплексного изучения этнических явлений.

Книга рассчитана на читателей, интересующихся национальными отношениями, этнографов, историков, социологов.

**НАЦИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СССР. 1991. 22 л. 5 р. 50 к.**

В книге рассматриваются различные аспекты современной этнополитической ситуации в СССР и национальной политики. Статьи отражают плюрализм мнений ученых различных республик по поводу конфликтных ситуаций, происходящих в стране, межнациональные отношения.

Книга предназначена для историков, социологов, демографов.

Заказы просим направлять по одному из перечисленных адресов магазинов «Книга — почтой» «Академкнига»:

480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97; 370001 Баку, ул. Коммунистическая, 51; 690088 Владивосток, Океанский пр-т, 140; 320093 Днепропетровск, пр-т Гагарина, 24; 734001 Душанбе, пр-т Ленина, 95; 664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289; 420043 Казань, ул. Достоевского, 53; 252208 Киев, ул. «Правды», 80<sup>а</sup>; 277012 Кишинев, пр-т Ленина, 148; 343900 Краматорск, Донецкой обл., ул. Марата, 1; 443002 Куйбышев, пр-т Ленина, 2; 197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7; 220012 Минск, Ленинский пр-т, 72; 117393 Москва, ул. Академика Пилюгина, 14, корп. 2; 630090 Новосибирск, Академгородок, Морской пр-т, 22; 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137; 700185 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6; 450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10; 720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42; 310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87.