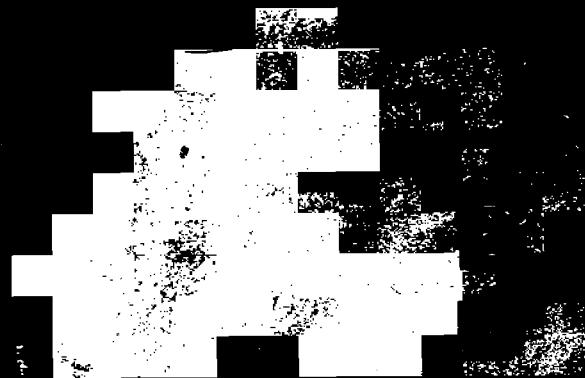


СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

ISSN 0038-5050



1991

СЭ

•НАУКА•



СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

5

Сентябрь — Октябрь
1991

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

СОДЕРЖАНИЕ

Национальные процессы сегодня

В. В. Карлов (Москва). Народности Севера Сибири: особенности воспроизведения и альтернатива развития	3
С. Л. Асланбеков, А. Н. Жаков (Москва). Миротворческие организации на Северном Кавказе	16

Статьи

В. Г. Балушок (Фастов, Киевская обл.). Исцеление Ильи Муромца: древнерусский ритуал в былине	20
Э. А. Королева (Кишинев). Қәлушары	27
Ю. А. Вознесенская (Москва). Этнополитические проблемы федеративного государства: опыт Нигерии	35

Из истории науки

Г. С. Маслова (Москва). Из истории восточнославянской этнографии (Жизнь и творчество Наталии Ивановны Лебедевой)	45
Р. Ш. Джарылгасинова (Москва). Н. И. Конрад — исследователь этнографии Кореи	57
М. П. Малышева, В. С. Познанский (Новосибирск). Казахский этнограф Чингис Валиханов	69

Сообщения

Л. П. Потапов (Ленинград). Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах	79
К. Р. Бабаев (Бухара). Коммуникативное поведение евреев Бухары	86
К. Папазотас (Пирей). Современные этноязыковые процессы у мусульман Западной Фракии	94
Као Тхе Чинь (Вьетнам). Традиции Донгшонской культуры в жилище народов плато Тэйнгуен	103
Г. Цэрэнханд (Улан-Батор). Некоторые обычай избегания у монголов	111

Научная жизнь

Советская этнографическая и антропологическая ассоциация (информация)	116
А. Ю. Заднепровская, М. С. Куропятник (Ленинград). Вторые финно-угорские чтения в Ленинграде	120
Н. И. Новикова (Москва). Заседание Ученого совета и Чтения памяти Б. О. Долгих в Институте этнологии и антропологии АН СССР	124

Критика и библиография

Критические статьи и обзоры

Э. Л. Нитобург (Москва). Негритянская семья в США глазами американских этно-социологов	128
А. В. Попов, А. М. Решетов (Ленинград). Основные проблемы этнографии халха	138

Народы СССР

А. Ч. Касаев (Москва). А. Б. Дзадзиве. Социально-этническая структура Северной Осетии	145
М. Я. Мельц (Ленинград). Русский фольклор. Библиографический указатель. 1881—1980	148

Народы Зарубежной Европы

Р. Ш. Джарылгасинова (Москва). Исследование брачных обычаяев у народов Европы	153
Фредерик Роуз*	157

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. Мунчаев, А. И. Першиц,
Н. С. Полищук (зам. главн. редактора), П. И. Пучков, Ю. И. Семёнов,
В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин

Ответственный секретарь редакции Н. С. Соболь

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

Зав. редакцией Е. А. Эшлиман

© 1991 г., СЭ, № 5

В. В. Карлов

НАРОДНОСТИ СЕВЕРА СИБИРИ: ОСОБЕННОСТИ ВОСПРОИЗВОДСТВА И АЛЬТЕРНАТИВЫ РАЗВИТИЯ

Широкое общественное обсуждение на страницах печати проблем, связанных с современным состоянием хозяйства, культуры и социально-демографической ситуации, в которой оказались на сегодняшний день автохтонные народы севера Сибири и Дальнего Востока, стало примечательным явлением нашего времени. Впервые за период Советской власти, исключая лишь первые послереволюционные годы, комплекс вопросов о жизни и перспективах развития коренного населения самых далеких и наименее пригодных для обитания районов страны поставлен и в партийной печати, и в советской публицистике столь остро, открыто и прямо. Все это нельзя не отнести к бесспорным завоеваниям гласности — процесса выявления самых болевых и требующих незамедлительного вмешательства точек и сторон нашей действительности. О том, что положение с малыми народами действительно тревожно, красноречиво свидетельствуют публикации А. И. Пики и Б. Б. Прохорова¹ (журнал «Коммунист»), статьи и «круглые столы» в «Советской культуре» и «Литературной газете», материалы конференций, проводимых учеными, изучающими проблемы истории, экономики, культуры населения Севера. В этих выступлениях звучат тревога и озабоченность, вызванные промышленным освоением зоны Севера и его деструктивным воздействием на жизнь коренного населения².

Мое обращение к данной теме вызвано не стремлением что-либо добавить к уже сказанному. Ситуация очевидна, как и необходимость ее немедленно менять. В данном случае речь идет о конкретных мерах и путях кардинального улучшения обстановки, высказанных в печати, с большинством из которых, без сомнения, можно согласиться. Однако авторы конкретных предложений (их, к слову, не так уж много: в печати пока преобладает констатация сложившегося тяжелого положения) видят выходы из тупиковых ситуаций лишь в двух вариантах будущего пути: или «традиционизм», или индустриальное развитие, предполагающее отказ от традиционного хозяйства и образа жизни. Наиболее четко эти подходы к вопросу выразили в письме в журнал «Коммунист» В. Дмитриев и К. Клоков: «Реально возможны два пути: либо принять европейскую модель образа жизни и постепенно слиться с основной массой населения страны как в демографическом, так и в хозяйственном и культурном отношении, либо сохранить самобытность и автономно развивать традиционные формы хозяйства и культуры, что, конечно, не исключает взаимного обогащения достижениями и духовными ценностями. Оба пути имеют свои преимущества и свои трудности, и каждая, даже самая малая, этническая группа вправе свободно выбирать тот путь, который больше ее привлекает»³.

Последнее, конечно, сомнению не подлежит. Принципы нашей национальной политики должны строиться прежде всего на свободе выбора пути сяими народами. Но речь идет о гипотетически и практически возможных путях — только ли их два? Ведь первый — «европейская модель образа жизни» для

народов Севера не может означать ничего иного, кроме полной утраты этно-культурной специфики и добровольной ассимиляции⁴. Второй путь — «автономное развитие традиционных форм хозяйства и культуры» — означает сохранение этнической специфики и самобытности, ее консервацию. Но может ли такая самобытность на базе «традиционизма» быть иной, нежели «самобытность отсталости»? Едва ли такой «выбор» может соответствовать настоящим принципам ленинской национальной политики. Чтобы население Севера могло выбирать не только между Сциллой и Харибдой, у него должны быть более широкие возможности. Ответ на вопрос, возможны ли иные пути развития, требует некоторого ретроспективного анализа контактов аборигенного населения с промышленной цивилизацией, исторического анализа корней создавшейся ситуации.

Прежде всего хотелось бы остановиться на «традиционизме» как гипотетической возможности существования малочисленных народов в некоем подобии заповедников или резерваций. Такую мысль надо категорически отнести как абсурдную уже потому, что она может исходить лишь от людей, не знакомых с традиционным образом жизни аборигенных народов в прошлом. Идиллического «золотого века» в их истории не было никогда. Север, какой бы идеально приспособленной к его экологическим условиям ни представлялась сегодня хозяйственная жизнь автохтонов, во все времена был слишком суров и беспощаден к человеку. Каковы бы ни были сегодняшние беды и проблемы северян, надо с полной определенностью сказать, что ныне их жизнь и физическое существование на земле неизмеримо надежнее и лучше защищены от превратностей судьбы, чем в любых традиционных обществах прошлых эпох, когда голодная смерть нередко становилась уделом целых племен⁵. А ведь происходило это тогда, когда экологические проблемы не стояли так остро, а природные ресурсы казались неисчерпаемыми и не были загублены индустрией, «производством ради производства», как ныне. Даже если бы выбор был возможен только между «традиционизмом» и «европейской моделью», думается, едва ли коренное население добровольно выбрало бы такой «традиционизм».

Кроме того, весьма существенные элементы навыков традиционного жизнеобеспечения ныне уже безвозвратно утрачены, как бы мы ни оценивали этот факт. И утрачены не сегодня и не вчера. Процесс их утраты стал необратимым под воздействием капиталистической экономики еще в середине XIX в., когда хозяйство коренных народов перестало быть натуральным и замкнутым. Об очевидных признаках этого сообщали наблюдатели XIX в. Так, академик-натуралист А. Ф. Миддендорф, объехавший в 1843—1844 гг. весь север и восток Сибири, сделал такое заключение: «Переход от лука и стрел к огнестрельному оружию, от меховой к тканой одежде составляли скачки, повергавшие человека в новый мир»⁶. И тут скачки составила, конечно, не просто замена производимых каждым для себя предметов промышленными товарами, а замена системы личностных отношений между людьми отношениями вещными, опосредованными. Именно она перевернула всю структуру взаимосвязей в традиционных обществах уже к концу XIX — началу XX в.

Еще один наблюдатель конца века писал об этом так:

«Вся Сибирь покрылась сетью микроскопических, по сравнению с ее общим пространством, участков, в пределах каждого из которых всесильно властвует кулак-скупщик на полных правах монополиста, высасывающий все соки из несчастных звероловов»⁷. При этом в качестве торговцев-посредников выступала и небольшая часть людей из среды коренного населения. Разлагающее воздействие торгового капитала на традиционное хозяйство в ряде обществ (территориально-племенных групп) достигло такой степени, что многие хозяева не способны были себя прокормить, полностью обнищали, но, так как традиционная ориентация и способы хозяйствования были уже нарушены, они вынуждены были жить наемным трудом и быстро асимилировались местным населением. Так произошло с южными группами хантов и западными манси, нарымскими

селькупами, ангарскими и нижнеенисейскими эвенками, многими группировками юкагиров и др.

Первые же мероприятия Советской власти по отношению к коренному населению Севера были направлены на ограждение его от хищнической орговой эксплуатации и оказание экстраординарной помощи хозяйствам, оказавшимся в бедственном положении. Дальнейший комплекс мер с целью изменения и улучшения жизни коренных народов разрабатывался тщательно и взвешенно и, что особенно важно, путем детального изучения состояния их хозяйств, образа и уклада жизни на основании фундаментально подготовленной и проведенной Приполярной переписи 1926—1927 гг., дошедшей до гаждого хозяйства. После этого был взят курс на постепенное создание наиболее благоприятных и соответствовавших образу жизни местных жителей условий хозяйствования, на подъем культуры и оздоровление быта, а в перспективе — на создание условий и возможностей для свободного выбора человеком сферы деятельности и образа жизни, чтобы северянин, как и любой человек современного мира, не был рабом обстоятельств. Этот курс полностью соответствовал принципам ленинской национальной политики. После упразднения в 1923 г. Наркомнаца было создано специальное подразделение при высшем органе государства (Президиуме ВЦИК РСФСР) — Комитет содействия народностям северных окраин (Комитет Севера). Председатель Комитета Севера П. Г. Смидович был одновременно заместителем Председателя Президиума ВЦИК.

Главную роль в изменении условий жизни северных народов сыграли усилия по налаживанию их хозяйственной жизни на новых организационных принципах, а также меры по улучшению их быта. Традиционное хозяйство в основе своей у всех народов было комплексным; в нем сочетались охота, рыболовство, а у большинства народов было развито также и оленеводство. Чередование этих отраслей в зависимости от сезона или превратностей климата только и могло обеспечить минимально достаточное существование. Но так как на практике переход от одного вида занятий к другому, сочетание всех их видов были в рамках одного отдельного хозяйства неосуществимы, необходима была хотя бы времененная, сезонная кооперация рабочих рук. В «классическом» традиционном быту аборигенного населения она была организована в пределах общины, составленной на основе родственно-соседских взаимосвязей. По мере развития товарных отношений в недрах общины развивались скрытые или прямые отношения зависимости и эксплуатации.

В годы советского строительства на Севере, при устраниии торговой эксплуатации, внедрении различных типов снабженческо-сбытовой, заготовительной, а затем и производственной кооперации в местах расселения народов Севера, идеальной формой организации хозяйственной жизни стало производственное объединение типа сельскохозяйственной артели. Оно как нельзя лучше соответствовало потребностям оперативного и гибкого распределения рабочих рук в зависимости от хозяйственных условий. Эта форма взаимосвязей соответствовала также глубоким местным традициям колLECTивизма в производстве, распределении, общественной (общинной) жизни. На практике линия на кооперирование хозяйства не была, конечно, свободна от перегибов и ошибок, связанных с форсированием процесса и подгонкой его под общие шаблоны периода колLECTивизации. Тем не менее в сочетании с развитием здравоохранения, оздоровлением быта, первыми успехами в деле школьного образования, в создании управленческих кадров, с появлением первых работников интеллектуального труда из числа аборигенных народов линия на организацию колLECTивных артелей создала признаки и черты неоспоримого подъема в хозяйстве и позитивных изменений в образе жизни коренного населения. Если и можно говорить о «золотом веке» традиционных отраслей, то он, по-видимому, придется на 1940—1950-е годы нашего столетия, когда начатые преобразования основ жизнедеятельности более или менее закрепились.

Однако все это было еще далеко от осуществления целей национальной

политики Советской власти, сформулированных как ликвидация фактического национального неравноправия, создание по-настоящему равных условий и возможностей существования и развития народов. Разумеется, народы Севера еще очень сильно отставали по уровню грамотности, оснащенности техникой, по энерговооруженности труда, благоустроенности быта, общей культуре и т. д.

Нельзя сказать, чтобы их положение и дальнейшие судьбы не беспокоили правительство. Одно из наиболее серьезных по своему положительным последствиям постановлений ЦК КПСС и СМ СССР (постановление № 300 «О мерах по дальнейшему развитию экономики и культуры народностей Севера») было принято, например, в 1957 г.⁸ Однако на практике оно не было реализовано. Не существовало к этому времени и центральных государственных органов, занятых, как прежде, специфическими нуждами северян. Более того, в 1960-е годы был допущен ряд принципиально ошибочных управленческих решений волонтистского характера, без глубокой проработки реальной ситуации и всестороннего расчета последствий таких мер. К ним относились бюрократически проведенное укрупнение хозяйств, перевод колхозов в совхозы, селение людей из мелких разрозненных ареалов их обитания в крупные поселки с целью осуществления не вполне продуманной концепции «перевода на оседлость». Расположение и уклад быта новых поселков часто никак не соответствовали сложившимся формам северного хозяйства. В управленческом аспекте немалые беды северянам приносило и приносит то, что их районы, даже в статусе автономных округов, оказались, с точки зрения краевых служб, незначительной частичкой (по числу населения), не влияющей на общекраевые или областные показатели, а потому им можно было и вовсе не уделять внимания. То же стало характерно и для центральных ведомств, ведущих работы на Севере; они и вообще не несут никакой ответственности за последствия своего «хозяйствования».

Неоднозначными оказались последствия такого, казалось бы, благого дела, как введение всеобщего среднего образования и обучения детей в интернатах центральных усадеб хозяйств. Дети, выросшие в отрыве от семей, занятых в оленеводстве и охоте, потеряли навыки и интерес к традиционным отраслям. Да и получаемое ими полное среднее образование не находит никакого применения в традиционных отраслях. Там при настоящем технико-технологическом уровне организации нужны в основном традиционные навыки, а для удовлетворения культурных запросов при имеющейся сейчас, явно устаревшей, материальной базе культурно-бытовых учреждений в северных поселках достаточно и начального образования. В то же время количество рабочих мест, где может найти применение человек со средним образованием, на Севере крайне ограничено, нередко они к тому же заняты «пришлыми», не местными людьми. Это породило острейшие противоречия и в сфере труда, и в социально-демографическом плане. Для поколений, прошедших через интернаты, получивших среднее образование, охота, оленеводство, рыболовство оказались занятиями непрестижными. В поселках подходящей для них работы нет, в итоге они пополняют ряды разнорабочих и все больше превращаются по сознанию и образу жизни в типичных люмпен-пролетариев. Те же, кто все-таки идет в традиционные отрасли, часто не могут создать полноценную семью, ибо девушки не хотят выходить замуж за оленеводов, жизнь которых их страшит.

Эти внутренние беды обнаружились уже к концу 1960-х — началу 1970-х годов, но активное промышленное освоение зоны Севера многократно усложнило и обострило ситуацию. Вторжение пришлого населения (а оно очень неоднородно, многие его представители чувствуют себя здесь временными «гостями», судьбы Севера и его населения их не заботят, отношение к природе, жизненной среде у этой части жителей нередко бывает рвачески-потребительским) на многих северян действует подобно шоку. Состояние внутренней дезорганизации хозяйства и форм общественной жизни, выходы из которого нащупаны на Севере далеко не везде и неодинаково в разных сферах деятельности, и создало такую ситуацию, когда Север и его народы оказались абсолютно не

готовыми к промышленному освоению территории и сейчас беспомощны перед ним в хозяйственно-организационном, культурном и бытовом отношениях. Для них реальная угроза быть сметенными с лица земли если не физически, то как культурно-исторические образования.

Сказанное об историческом пути развития автохтонных народов показывает, что возврат к «традиционизму» уже невозможен. Тогда, может быть, «европейская модель» образа жизни для них — бесспорное благо? Решать этот вопрос должны они сами, никакие рекомендации ученых директивным органам с целью воздействовать на такое решение юридически неправомочны, с позиций равноправия народов они и вовсе не могут иметь места. Должен быть и иной путь кроме «европеизации» или «традиционализма». Его поиск вызван необходимостью способствовать созданию условий жизнедеятельности для коренного населения, отвечающих как современным потребностям, так и реальным, сложившимся веками формам и способам хозяйствования.

Здесь мы соприкасаемся с актуальнейшей научно-теоретической проблемой, имеющей непосредственную связь с практикой, особенно если учесть, что она вообще не разработана в нашем обществоведении, в том числе в этнографии. Это вопрос об особенностях воспроизведения крупных и малочисленных народов. Ясно, что крупные нации обладают более полным спектром социально-воспроизводственных связей в экономике, культуре, быту, демографически-воспроизводственных отношений, малые же народы воспроизводят некоторые сферы своей жизнедеятельности интегрированно с более крупными. Эта интеграция в разных сферах жизнедеятельности осуществляется по-разному. Если у народов Севера наиболее этноспецифична хозяйственная деятельность, то, например, у народностей Северного Кавказа национальная специфика в общественном производстве практически не сохранилась: здесь хозяйственная жизнь прочно интегрирована в экономику региона, ее технология и организация у всего населения региона однотипны. Этноспецифичны же в большой степени семейно-бытовые нормы и отношения. На Севере же и традиционные нормы семейного быта, и культурно-досуговые формы сейчас сильно изменились. Оценка перспектив развития народов Севера требует и теоретической постановки и разработки этой проблемы, и изучения сложившихся на сегодня форм жизнедеятельности⁹.

Практика современной жизни раскрывает еще одну грань проблемы закономерностей и особенностей воспроизведения этносов. Все народы мира, втянувшиеся или втягивающиеся в процесс индустриализации, по мере дифференциации и специализации процессов производства материальных благ и явлений духовной культуры, происходящих как во внутриэтническом масштабе, так и в рамках международного разделения труда, испытывают, хотя, конечно, и в разной степени, тенденцию к усилению автономизации друг от друга разных сфер жизнедеятельности, процессов их функционирования и воспроизведения. Другими словами, если этнокультурные особенности хозяйства, быта, мировоззрения народов в доиндустриальную эпоху были связаны довольно тесно как в плане функциональном, так и с точки зрения действия конкретных воспроизводственных структур какого-либо этнического сообщества людей, то в современной действительности сферы общественного производства, семейно-бытовых взаимоотношений, воспроизведения и удовлетворения культурных запросов личности значительно обособились друг от друга, подвергаются воздействию различных, порою мало зависящих друг от друга факторов.

В конкретной современной жизни это выражается, например, так: на работе один и тот же человек действует в одной среде, контактирует с одним кругом лиц, в домашнем быту — с другим, в сфере культурного досуга — с третьим. В каждой из этих сфер ему, как правило, приходится сталкиваться с отличающимися друг от друга нормами и правилами поведения, довольно разнообразным и варьирующим «набором» ролей и функций (касательно как его самого, так и его партнеров по общению). Особенno ярко данная тенденция

проявляется в условиях крупного города и урбанизированной среды, но внедряется она и в сельскую жизнь, хотя там, разумеется, круг «действующих лиц» в разных сферах жизнедеятельности куда более ограничен.

У подавляющего большинства народов, вступивших на путь индустриализации, изменения такого характера начинались в первую очередь со сферы общественного производства. На Севере в силу специфики природно-экологической зоны промысловое и оленеводческое хозяйства с трудом поддаются индустриализации, хотя бы уже в силу ограниченности возможностей концентрации производства на единицу территории (чем исторически объясняется и рассредоточенность малочисленных народов на громадных пространствах). Предпринимавшиеся до сих пор попытки перевести хозяйство на индустриальные технологии и формы организации, связанные с укрупнением и концентрацией производства и населения, имеют здесь в качестве постоянных «побочных» эффектов (или прямых результатов) снижение рентабельности из-за удорожания производства и неэффективности отдачи вложенных средств, обострение проблем занятости промыслового населения, сокращение сфер привычного приложения труда, прогрессирующее при всем этом ухудшение экологической обстановки, трудности восстановления естественно-биологических ресурсов Севера, обострение социальных проблем в производственном и бытовом аспектах.

Как отмечено выше, принципы кооперативных форм собственности и организации производства явились почти идеальной моделью применительно к хозяйству и образу жизни северных народов, поскольку они соответствовали и особенностям ведения промыслового хозяйства, и коллективистским началам в образе жизни, и традиционной системе взаимоотношений между людьми. Данная модель потенциально обладала большой гибкостью, содержала в себе далеко не исчерпанные (и до сих пор не исчерпавшие себя) возможности творческого развития на основе тенденций, выраставших из самой жизни, из многообразия сочетания хозяйствственно-культурных форм, исторически сложившихся у малочисленных народностей, позволяла внедрять приемлемые в условиях Севера прогрессивные научно-технические достижения, к которым северяне всегда были очень восприимчивы. Но «работала» эта модель только до тех пор, пока сохраняла близкие к традиционным варианты организации труда, нормы природопользования и формы рассредоточенного расселения (это три тесно взаимосвязанные между собой условия жизнедеятельности). Конечно, это обстоятельство создавало большие трудности для улучшения (с точки зрения «европейской модели образа жизни») условий медицинского и культурного обслуживания населения, совершенствования школьного образования, прогресса бытовых форм.

Предпринятые попытки укрупнения производства и поселений, концентрации в крупных поселках бытовых и рекреационных структур, школьного образования при пространственном отрыве от этих поселков производственной сферы привели в конечном счете к насильтственному отрыву или даже почти полному разрыву семейно-бытовых и культурно-досуговых структур с производственными. Производственная сфера по своему технико-технологическому характеру осталась ближе к традиционному уровню, а семейная и культурная сферы стали приобретать автономность, характерную для индустриального общества. Однако в данном конкретном случае их автономизация была не результатом естественного процесса дифференциации деятельности в индустриальном обществе, а следствием искусственного расчленения воспроизводственных структур общества без учета их специфики у автохтонных этносов Сибири. Сейчас это глубочайшее противоречие привело к тупику, который уже поставил на грань исчезновения сами традиционные северные отрасли хозяйства. Но вслед за их исчезновением человечество потеряет и народы Севера как культурно-исторические образования. В настоящий момент вопрос стоит таким образом: принял ли этот процесс уже необратимый характер, возможны ли еще воссозда-

ние необходимых условий для существования и воспроизведения народов Севера, «рекультивация» почвы для их сохранения и возрождения, и если возможны, то на какой основе.

Состояние этих актуальных проблем, сходных для большинства (если не всех) народов Севера, я попытаюсь показать на конкретных фактах жизни эвенков Эвенкийского автономного округа, так как поиски ответа на поставленные вопросы были одной из основных задач работы Эвенкийского отряда Восточно-Сибирской этнографической экспедиции МГУ, в 1989 г. обследовавшего два поселка в Илимском районе округа: Учами на Нижней Тунгуске (отделение совхоза «Тутончанский») и Эконда (центральная усадьба совхоза «Экондинский»). Материал собирался методом опроса информаторов по специально составленному вопроснику. Блоки вопросов были ориентированы на выявление характера деятельности и общения в разных сферах жизни людей: хозяйственной (общественном производстве), семейном быту, сфере культурного досуга и потребления. Выясняли характер трудовой деятельности, требования к сфере труда, места пребывания информатора в течение хозяйственного года и круг общения в разные его периоды, связи общения в разных сферах жизни и т. д. Выявляли знание традиционной культуры и реальное использование ее опыта, отношение к ней. Были обследованы люди разных возрастов и профессий, всего около 100 человек (или около трети взрослого населения, находившегося в это время в поселках). В качестве экспертов были опрошены представители эвенкийской интеллигенции в пос. Тура (окружной центр), а также проживающие в округе русские.

Следует сказать, что в жизни данных поселков в полной мере отразились отмеченные выше негативные тенденции последних десятилетий: ухудшение состояния оленеводства, задевшее и организацию охотничьего промысла, так как резко сократилось число транспортных средств, используемых охотниками во время сезона охоты, ухудшение обеспечения населения олениной и оленыим мехом, тревожное положение с занятостью. Лишь небольшой процент трудоспособных мужчин работает в оленеводческих бригадах. Это в основном несколько человек среднего или уже пожилого возраста, причем менее половины из них живут в бригадах с женами, остальные либо холосты, либо их семьи находятся в поселке. Здесь две основные причины. Одна — нежелание женщин выходить замуж за оленевода или, даже будучи замужем за оленеводом, жить вне поселка из-за непривычности к таежной жизни и ее бытовым трудностям. Другая — неупорядоченность оплаты труда жен оленеводов. В совхозах Эвенкий существуют ставки для женщин, обеспечивающих быт пастухов-оленеводов. Но на одну бригаду полагается лишь одна такая ставка. Как правило, ее делят между собой две или три женщины. Молодежи в бригадах почти нет: иногда один-два ученика — помощник пастуха. Почти никто из них не приживается в бригаде надолго.

Охотничий промысел привлекает мужское население Эвенкии в большей степени, чем тяжелый и монотонный характер труда пастуха-оленевода. Но и здесь возникли свои не менее сложные проблемы. К ним относятся ограниченность числа ставок кадровых охотников и проблемы обеспечения охотников оленным транспортом. Совхоз не везде может обеспечить их потребности, а поголовье личных оленей почти сошло на нет из-за трудностей содержания. В настоящее время держат личных оленей в основном лишь пожилые люди, уже вышедшие на пенсию, но еще не потерявшие охоты жить в тайге. Большая часть охотников — так называемые «любители», т. е. они не получают ставок кадровых охотников, а заключают с совхозом договора на период промысла. Эти люди постоянно работают в поселке, чаще всего в качестве разнорабочих совхоза, и в остаточное время года используются на необходимых хозяйствству подсобных работах (например, погрузка и разгрузка, ремонт помещений, мостовых, заготовка дров и т. д.). На сезон охоты им выделяются охотничьи участки.

Эта практика стала в последние годы источником социальной напряженности. Дело в том, что участки распределяются не только среди охотников из числа коренного населения округа, но и среди значительного числа приезжего русского населения (оно в округе за последние 10 лет удвоилось). Эти люди работают в различных учреждениях окружного центра, действующих в Эвенкии экспедициях, на транспорте. На период сезона промысловой охоты многие из них берут отпуск и получают участки. Добытая пушнина является для них существенной дополнительной статьей дохода.

Распределение участков среди «любителей» осуществляется дирекцией совхозов, а затем утверждается сельскими Советами и исполнкомом райсовета. Число участков ограничено, за них ведется борьба. Часто лучшие угодья достаются работникам окружных организаций или учреждений, роль которых в жизни округа, на самом деле, очень велика (например, Управление гражданской авиации, без которой жизнь Эвенкии ныне немыслима). В последние годы случаи, когда проживающие в поселках эвенки — разнорабочие совхозов («любители») остаются по этой причине вовсе без участков, стали нередки. Такая практика, разумеется, вызывает законное недовольство эвенкийской части населения.

Распределяя участки не в пользу коренного населения, нередко ссылаются на то, что местные охотники добывают иногда меньше приезжих «любителей», а также на склонность эвенков к спиртному. Это как будто небезосновательно. Однако следовало бы взвесить также, насколько экологически оправданно стремление приезжих охотников к максимально возможному результату. Ведь это та самая категория жителей округа, которая приезжает на Север в основном с ясно осознанной целью заработать деньги, не пренебрегая при этом никакими средствами, в том числе, мягко говоря, не вполне этическими или даже не вполне законными, и вернуться «на материк». Будущее же земли, с которой они не собираются надолго связывать свою судьбу, и ее коренного населения этих людей, как правило, не волнует. К слову, некоторые из них в немалой степени способствуют распространению пьянства среди северян, в условиях ограничения продажи спиртного сбывая его звенкам по спекулятивным ценам или в обмен на меховые изделия (унты, шапки и т. д.).

Что же касается местных жителей, то, зная тайгу и не потеряв сноровку, они до сих пор не преодолели разумного, сознательно-ограничительного, «традиционного» отношения к биологическим ресурсам тайги. Эта хорошая черта обрачивается теперь в конечном счете против них самих, как и некоторые другие черты «традиционной» психологии эвенков. К таким чертам относится, например, «врожденная» готовность к компромиссу, согласию с партнером по общению. Так же как во взаимоотношениях с миром природы, от которой эвенк не требует сверх необходимого ему для жизнеобеспечения, от партнера по общению он тоже не ожидает требований, которые таят в себе угрозу его собственному существованию: нормальный человек, согласно традиционному миропониманию эвенков, никогда не просит ничего сверх того, что необходимо. Таким образом, психологически эвенк не защищен от эгоистических претензий, ибо сам он по натуре не эгоист. Получив, например, отказ в заявке на охотничий участок, редко кто будет требовать своего или обращаться с просьбой второй раз. Скорее человек смиряется с этим или даже решит, что кому-то участок нужнее, чем ему, и будет «топить» свою досаду в спиртном.

Состояние психологической неуверенности нередко преследует современного эвенка во многих жизненных ситуациях. При равных формальных обстоятельствах эвенки, например, иногда боятся обращаться в дирекцию совхоза с просьбой о приеме на работу на должности, связанные с делопроизводством, отчетностью, учетом и т. д., опасаясь, что им откажут, предпочтя более «хватких» и более уверенных в себе русских. У современной молодежи Эвенкии как в возрасте завершения социализации, так и старше, вплоть до 30—35 лет, сформировался определенный «комплекс неполноценности». Эти поколения в

сильной степени утратили навыки, ценности и нормы традиционного уклада жизни промыслового населения, не обретя в то же время в достаточной степени ценностей и норм, связанных с иными способами жизнеобеспечения и адаптации к условиям среды. Нынешнее состояние социально-психологической адаптации можно оценить как крайне тревожное и кризисное для перспектив этнокультурного существования и развития народа. Среди немалой части молодежи можно наблюдать даже подчеркнуто демонстративный отказ от языка и всего связанного с символами и ценностями этнической культуры, полное отсутствие не только знания ее, но и интереса к ней.

Отмечается значительный рост национально-смешанных браков, где жены — эвенки, в то же время крайне редки браки, где эвенки — мужья. Это отчасти объясняется, конечно, особенностями демографической структуры поселений Эвенкии (в частности, тем, что молодые холостые мужчины некоренных национальностей преобладают здесь над незамужними женщинами своих национальностей), однако в немалой степени и престижностью таких браков в глазах эвенкийских девушек. Но это последнее обстоятельство создает у молодых мужчин-эвенков, с одной стороны, чувство неуверенности в себе, с другой — негативное отношение к эвенкийским девушкам, ведущим себя, с их точки зрения, слишком «свободно» и «вольно». Такое мнение постепенно укрепляется под влиянием роста в округе числа неполных семей, матерей-одиночек, рожающих детей от связей с приезжими, временно работающими здесь мужчинами. Это, как и распространение целого ряда тревожных и нежелательных социальных явлений (пьянство, паразитирование за счет родственников, социальная апатия, отсутствие желания повышать образовательный и профессиональный уровни, социальный статус и т. д.), тоже является следствием сохранения некоторых традиционных норм социального общеожития эвенков. Дело в том, что социальный статус человека в системе общения в рамках традиционной общины эвенков сильно зависел от общественного мнения: особым почетом пользовались самые искусные и удачливые охотники, люди мудрые, обладающие знаниями или особыми способностями. Таким образом, престиж человека, выделяющегося своими способностями, всегда был достаточно высок. Но вот противоположного, т. е. механизма формирования вокруг человека негативного общественного мнения, коллективного осуждения, у эвенков не было и нет. Хотя есть немало людей, «славящихся» ленью, нерасторопностью, ненадежностью, дурными наклонностями, имеющих низкий социальный статус в своей среде общения, тем не менее вокруг них почти никогда не возникает атмосферы неприятия, отторжения. Среда принимает их такими, каковы они есть, довольно легко прощая им слабости и даже отдельные антиобщественные проявления, находя им оправдание.

Конечно, к этому следует добавить, что если раньше поступки откровенно антиобщественного характера у эвенков были большой редкостью, то сейчас они, к сожалению, начинают превращаться в обыденное явление, в значительной степени — под влиянием поведения пришлого населения, среди которого (особенно среди рабочих-сезонников разных экспедиций — «бичей») попадается немало людей, вообще не связывающих себя никакими моральными нормами, тем более не считающих необходимым следовать им в тайге и при общении с коренным населением. Прежде в разреженной системе расселения эвенков факты «отклоняющегося» поведения были редки и отношения между индивидами никогда не утрачивали глубоко личностного оттенка, даже при эпизодических или случайных встречах людей друг с другом. В изменившихся условиях это оборачивается к обществу своей противоположной стороной: гуманистический по сути социальный институт грозит превратить в обыденную норму антигуманные и асоциальные явления, угрожающие уже самому существованию данного социума.

Следует отметить, что среди опрошенных нами информаторов проблемы нынешнего состояния хозяйства и организации быта мало кого оставили равнодуши-
ем.

душными. Люди в основном отчетливо понимают необходимость изменения нынешнего положения дел, в котором возникло много чрезвычайно острых и запущенных вопросов. Весьма неудовлетворительным представляется коренным жителям состояние трудовых проблем. В первую очередь это возможности выбора места работы (а нередко и трудности устройства на какое-либо место вообще) как для женщин, так и для мужчин. Сильную неудовлетворенность вызывают характер труда на большинстве рабочих мест, весьма слабая его механизация и энерговооруженность, большие физические затраты и низкий уровень безопасности, повышенная степень риска для здоровья и даже жизни. Понятно, что последнее обстоятельство в условиях Севера не может быть устранимо вовсе, но речь идет о том, что пока слишком мало сделано для сведения степени риска к минимальному уровню.

Среди насущных проблем организации быта чаще других назывались: нехватка жилого фонда в поселках или его неудовлетворительное состояние, трудности в проведении ремонта жилья, в обеспечении населения промышленными товарами бытового назначения, особенно мототранспортными средствами, мебелью и т. д. Вообще стремление эвенкийского населения к более современному и культурному обустройству быта, его запросы в этой области за последнее десятилетие значительно возросли. Этому весьма способствовало не только совместное проживание в поселках вместе с пришлым русским населением, что повлияло на восприятие эвенками бытовых стереотипов последнего, но и огромное расширение каналов информации, возможностей сопоставления благодаря распространению телевидения.

Телевидение играет поистине революционную роль и в создании культурно-досуговых потребностей и запросов автохтонного населения. Если еще 20 лет назад в формировании и удовлетворении его культурных запросов большое место занимало непосредственное воздействие и общение (особенно деятельность поселковых клубов), то сейчас они решительно отодвинуты телевидением на задний план и испытывают кризис. Но все же полностью заменить их телевидение не в состоянии. В особенности сохраняется потребность в непосредственных формах общения у молодежи, но кроме общеупотребимых форм времяпрепровождения — дискотек и танцев ничто другое пока не прививается, т. е. необходим, по-видимому, поиск новых форм, адекватных запросам, потребностям и возможностям организации культурного досуга.

Среди других форм культурного досуга важнейшее значение принадлежит чтению. Можно отметить, что у большинства северян чтение превратилось в насущную потребность, они постоянно пользуются библиотеками, при случае покупают книги. Многие семьи постоянно выписывают газеты и журналы. Особой популярностью пользуются издания, посвященные Северу, в частности журнал «Северные просторы», подписаться на который здесь довольно трудно. Это говорит о необходимости расширять число и тиражи подобных изданий для коренного населения Севера. Навыки и потребность в чтении сейчас действительно велики; некоторые охотники, например, берут с собой на промысел в тайгу библиотечку книг, несмотря на ограниченные возможности доставки к месту промысла необходимых грузов.

Выявленные тенденции развития культурно-бытовых потребностей эвенкийского населения помогают понять, почему постановка вопроса о возврате к «традиционному» образу жизни у большинства информаторов среднего и молодого возраста не вызывала иной реакции, кроме недоумения или даже возмущения, при всем том, что нынешнее состояние дел мало кого удовлетворяет. Представители старших возрастов, правда, чаще высказывали сожаление о временах, когда у большинства эвенков были олени и можно было вести промысловое кочевание в тайге. Однако на вопрос, стали бы они теперь вести такую жизнь, если бы были олени, большинство отвечало отрицательно. Некоторые 50—60-летние высказались в таком роде, что некоторое время назад они еще пошли бы в тайгу, а теперь уже нет — привыкли жить в поселке.

Неоднозначно отношение эвенков и к фактическому вытеснению из употребления родного языка, переходу на русскую речь даже в бытовом обиходе, в семейной среде. Некоторые люди старших возрастов в общении между собой пользуются двумя языками, но вот с детьми, привыкшими к русской речи в детском саду и в школе, общаются уже только по-русски. Исключительно на русском потребляется информация печатная, радио- и телевизионная. При отрыве большинства населения от таежной жизни и традиционных отраслей навыки и потребности в родной речи исчезают очень быстро. Радиовещание на эвенкийском выходит в эфир не столь часто, газетная полоса в «Советской Эвенкии» на эвенкийском языке — раз в неделю, к тому же литературная речь, созданная на базе подкаменно-тунгусского диалекта, среди илимпийских эвенков воспринимается все же как нечто искусственное, далекое от живого разговора. Процент эвенков, не владеющих эвенкийским языком, по данным пяти поселков Илимпийского района на 1988 г., составляет от 1,5 до 28,6, а понимающих язык, но не говорящих на нем — от 7,5 до 20,6%. В таких поселках, как расположенный по соседству с Турой Нидым, число тех и других достигает уже почти половины эвенкийского населения¹⁰. Самое печальное, что среди не владеющих эвенкийским языком — почти все работники сферы культуры, школьные учителя, воспитатели детских садов. Таким образом, эвенкийский язык находится под угрозой исчезновения в течение жизни нынешних возрастных когорт, если в ближайшее время не изменятся решительным образом сфера его применения и условия его воспроизведения. Но пока признаков такого изменения не видно.

Из сказанного ясно, что остановить процесс полной утраты этнической культуры эвенков сейчас довольно сложно. Структура воспроизведения семейных, хозяйственных, культурно-досуговых форм жизни эвенков, их потребности в этих сферах сейчас с трудом сочетаются или даже прямо противоречат условиям функционирования местных способов хозяйственной деятельности. Такое положение осознается людьми как ненормальное и тревожное, но выхода из него они не видят. За исключением редких представителей интеллигенции (причем в основном оторвавшихся от традиционного быта значительно раньше и сильнее, чем рядовая масса), никто не высказываетя за возврат к «традиционизму».

Значит ли все это, что единственной альтернативой остается все же переход на «европейскую модель образа жизни»? Если так, то, по-видимому, это будет равнозначно полной добровольной культурной ассимиляции и отказу от постоянной жизни на огромных пространствах тайги и тундры Сибири (если предложить, что и среди других народностей Севера процессы будут развиваться подобным же образом). Оптимален ли для народов Севера и для человечества такой «вариант»? Едва ли.

В целом перспектива для северного населения видится в возвращении гармонии между производственной, семейной и культурно-досуговой сферами жизни человека, в поиске оптимального варианта их функционирования и взаимодействия, но не на основе возврата к «традиционизму», а путем подъема на новый, современный технико-технологический и организационный уровень с учетом сложившихся и проверенных многовековым опытом особенностей хозяйственной деятельности.

Однако все это требует создания принципиально измененных условий и форм жизнедеятельности на Севере по сравнению с ныне существующими. Это относится в первую очередь к типу расселения — восстановлению его рассредоточенного микрареального характера, отвечающего нормам северного природопользования: жизненно необходимы поощрение и распространение научно обоснованных норм разумного, экологически оправданного природопользования в зоне Севера. Но воссоздание форм рассредоточенного расселения возможно сейчас только с учетом сложившихся новых потребностей и запросов, о которых сказано выше. Все это требует больших затрат на обустройство

системы таежных и тундровых поселений, и прежде всего — на оснащение их современной хозяйственной и социальной инфраструктурой. Последнюю необходимо формировать из среды самих северян, причем очевидно, что социальная инфраструктура должна здесь во много раз превышать средние расчеты на число жителей в районах с иными типами расселения. Такая мера даст отдачу в скором времени: она не только удовлетворит насущные потребности населения, но и откроет новые перспективы в области занятости. Здесь, вероятно, необходимо идти по пути освоения нескольких смежных профессий, связанных с социальной инфраструктурой, одними и теми же людьми из числа местного населения или даже не очень близких профессий. Это невозможно, однако, без создания особых средних специальных учебных заведений для представителей северных народностей¹¹.

Необходима, наконец, совершенно иная модель среднего школьного образования, очевидно, не только с приближенным к условиям Севера набором учебных дисциплин, форм обучения, численности учебных групп, но и годового графика и режима работы¹².

Конечно, микроареальное расселение таит в себе ряд сложностей для удовлетворения культурно-бытовых потребностей людей. Ведь и до сих пор одно из труднопреодолимых препятствий развития национальной жизни в ее современных формах, распространения прогрессивных образцов культуры — рассредоточенность населения и его замкнутость. Здесь также требуются кардинальные изменения коммуникативных средств, их подъем на современный научно-технический уровень, развитие радио, телевидения, кино, газетно-издательского дела применительно к особенностям региона и его населения, чтобы освещение жизни северного населения позволяло ему чувствовать общность судеб и проблем отдельных его представителей и групп, искать и отбирать лучшие образцы хозяйственных и культурных форм, активнее участвовать в решении собственных дел.

Изменения подобного рода требуют немалых капитальных вложений и иных материальных затрат. Но они не только необходимы, но и возможны в русле общеполитических и социально-экономических перемен в стране, формирования новых взаимоотношений между местными органами власти и ведомствами. Предание гласности и широкое обсуждение в печати проблем малочисленных народов уже начало менять обстановку в сторону ее улучшения. Появились и некоторые конкретные сдвиги: 30—31 марта 1990 г. в Москве впервые прошел Съезд малочисленных народов Севера, в ходе которого была создана новая общественная организация — Ассоциация народов Севера. Среди ее задач — координация усилий представителей автохтонных народов региона в борьбе за достижение общих целей выживания — улучшение социальной, экономической и культурной ситуации в районах их проживания, отстаивание политических, социальных и экономических прав коренного населения, контроль за их осуществлением, представительство на всех уровнях государственного управления, выход с законодательной инициативой в верховные законодательные органы и т. д.¹³ Повсеместно в районах расселения малочисленных народов были созданы также региональные ассоциации с аналогичными целями.

В 1989—1990 гг. Госпланом СССР и Совмином РСФСР разрабатывалась также Комплексная программа дальнейшего развития экономики и культуры народов Севера до 2005 г., в составлении которой приняли участие региональные и Всероссийская ассоциации народов Севера. В ней предусмотрены важные меры в административно-управленческой области (например, повышение статуса национально-государственных образований — автономных округов, развитие системы самоуправления на Севере и особый характер представительства малочисленных народов в Советах всех уровней), совершенствование рационального природопользования, развитие арендных и подрядных отношений, сочетание различных форм хозяйствования и собственности, комплекс экономико-хозяйственных, жилищно-строительных, медико-оздоровительных мероприятий, улуч-

шение издательского дела и культурной базы жизни коренного населения, акти-
визация научно-исследовательских работ. Намечалась и разработка столь
необходимого положения «О зоне приоритетного природопользования народов
Севера» с предусмотренными законодательными ограничениями на различные
виды хозяйственной деятельности¹⁴.

В ходе обсуждения назревших проблем на Съезде малочисленных народов
Севера высказывалось немало и других важных предложений, способных повлиять
на улучшение жизни малочисленных народов, в том числе: создание твердых
правовых и финансовых основ деятельности на Севере всех организаций и
ведомств, их взаимоотношений с местными Советами, включая непреложное
право «*veto*» со стороны Советов в районах проживания коренного населения,
восстановление статуса существовавших до войны и создание новых националь-
ных районов и сельсоветов там, где те или иные группы коренного населения
живут компактно (а таких районов у одних только эвенов было, например, семь,
не считая Эвенкского национального округа, тоже упраздненного).

Если предлагаемые гарантированные юридические и финансовые условия
будут созданы, на новой базе и на новом уровне могут быть осуществлены
кардинальные улучшения в хозяйственной жизни и быту народов Севера и
появится возможность самому населению на деле осуществлять реальный выбор
пути, избегая надуманного и иллюзорного возврата к «традиционизму»
или гибельной в этнокультурном отношении «европейской модели образа жизни»,
вписываясь своим особым способом в структуру современного этнокультурного
многообразия единого человечества. У коренных этносов есть для этого
необходимые интеллектуальные силы, есть понимание стоящих задач, крепнет
стремление их осуществить. Не все еще потеряно, и реализация «третьей
альтернативы» (т. е. движение по пути восстановления исторически сложивших-
ся форм и норм расселения, природопользования и хозяйственной жизни, но с
учетом современных культурно-бытовых и духовных потребностей населения
на новой материально-технической базе), когда автохтонные этносы станут не
объектами, а субъектами национальной политики, способными самостоятельно
выбирать пути своего развития, решать свою судьбу и определять будущее,—
еще возможна. Такой подход к проблемам Севера — гражданский и гуманистич-
еский долг всего нашего общества перед оказавшимися в беде малочисленными
народами. Альтернатива такому подходу едва ли существует.

Примечания

¹ Пика А. И., Прохоров Б. Б. Большие проблемы малых народов // Коммунист. 1988. № 16.

² Подробный перечень основных публикаций в периодике см. в Примечаниях к статье З. П. Соколовой «Народы Севера: прошлое, настоящее и будущее» // Сов. этнография. 1990. № 6. С. 31—32; см. также: Соколова З. П. Перестройка и судьбы малочисленных народов Севера // История СССР. 1990 № 1.

³ Коммунист. 1989. № 5. С. 73.

⁴ «Европоцентристский» подход лежит, на мой взгляд, и в основе программы новосибирских специалистов (Концепция социального и экономического развития народностей Севера на период до 2010 г. Новосибирск, 1989), в которой традиционное хозяйство рассматривается как нечто несовместимое со сложившимся здесь народнохозяйственным комплексом и перспективы жизни автохтонных этносов видятся автором сквозь призму «повышения роли северного региона в развитии производительных сил страны». Развернутую критику концепции, которую автор считает справедливой, см.: Соколова З. П. Народы Севера... С. 29—30.

⁵ О том, что самый неблагоприятный за послевоенные десятилетия период для воспроизводства малочисленных народов уже, по-видимому, пройден, свидетельствуют данные, приведенные З. П. Соколовой (Соколова З. П. Народы Севера... С. 24).

⁶ Миддендорф А. Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири. Ч. II. Отд. VI. СПб., 1878. С. 704, 705.

⁷ Сибирь А. А. Обзор промысловых охот в России. СПб., 1898. С. 478.

⁸ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 7. М., 1971. С. 257—263. В литературе отмечались благоприятные, в том числе в демографическом аспекте,

следствия этих мер: Этническое развитие народностей Севера в советский период. М., 1987. С. 101; Увачан В. Н. Годы, равные векам. М., 1984. С. 183—184.

⁹ Вопрос об автономизации разных сфер жизни этносов в современных условиях несколько подробнее, хотя и в общем плане, рассмотрен автором в работе: Карлов В. В. Введение в этнографию народов СССР. Стадиальные закономерности и локально-исторические особенности этнокультурных процессов в XIX—XX вв. М., 1990. С. 31—32, 34.

¹⁰ Материалы Эвенкийского отряда Восточно-Сибирской этнографической экспедиции Кафедры этнографии МГУ 1989 г. Тетр. 1, 4—6.

¹¹ Сходные мысли высказал Ч. М. Таксами. См.: Таксами Ч. М. Гуманитарные проблемы Севера // Сов. этнография. 1989. № 6. С. 26.

¹² См. также: Таксами Ч. М. Указ. раб. С. 24—25.

¹³ Соколова З. П. Съезд малочисленных народов Севера (взгляд этнографа) // Сов. этнография. 1990. № 5. С. 142—146.

¹⁴ В 1990 г. Верховный Совет СССР принял «Закон о земле», в котором есть положение о том, что «в местах проживания и хозяйственной деятельности малочисленных народов и этнических групп законодательством союзных и автономных республик может быть установлен особый режим указанных категорий земли» (Закон о земле) // Известия. 1990, 6 марта. Ст. 2, т. е. появилась реальная юридическая основа для разработки таких положений на местах. См. подробнее: Соколова З. П. Народы Севера ССР: прошлое, настоящее и будущее. С. 30.

© 1991 г. СЭ, № 5

С. Л. Асланбеков, А. Н. Жаков

МИРОТВОРЧЕСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

В конце февраля этого года Северный Кавказ по приглашению Советского комитета защиты мира посетила группа представителей британской «Службы квакеров за мир», занимающейся у себя на родине и во многих странах мира урегулированием межнациональных и религиозных конфликтов. Вместе с квакерами были представители ряда общественных организаций, также занятых миротворчеством (Ассоциация конфликтологов, Ассоциация «Родные просторы» и др.).

Организаторы этой поездки имели намерение попытаться использовать на Северном Кавказе — в регионе, где по ряду проблем взаимоотношения между некоторыми нациями приобретают все более острый характер, — богатый практический опыт квакеров в области примирения. Были сформированы две группы: одна из них работала во Владикавказе, другая — в Нальчике.

Владикавказская группа провела «круглый стол» с участием представителей органов государственной власти и управления, различных общественных сил и формирований Северной Осетии (движения «Адамон Цадис», Демократической партии Северной Осетии, осетинского общества «Иштар Танахаш», Ингушской демократической партии, грузинского землячества в Северной Осетии, терского казачества, исламской общины, русской православной церкви в республике и др.). Была и отдельная беседа с руководством осетинского общественного движения «Адамон Цадис» («Народный союз»), а также дискуссия с преподавательским составом и студентами Северо-Осетинского государственного университета. Во время посещения г. Назрани в Чечено-Ингушетии состоялась встреча с представителями духовенства этой республики во главе с заместителем муфтия Чечено-Ингушетии имамом А. Пашевым.

Во время встреч особенно остро ставился вопрос о территориальных претензиях ингушей к Северной Осетии и связанном с этим осложнении взаимоотношений между ингушами и осетинами¹. К сожалению, некоторые представители общественных организаций и движений рассчитывают только на силовое решение этого спорного вопроса. Тем не менее значительная часть политиков и общественных деятелей делает ставку на возможность мирного разрешения проблем.

Поездка показала, что в принципе использование различных форм посреднической деятельности может привести к достижению договоренностей по конкретным спорным вопросам. Однако для этого необходимы постоянные контакты между общественными движениями, представляющими

различные стороны. Желателен также более тесный контакт органов государственной власти (регионального, российского, союзного уровней) с общественно-политическими организациями на Северном Кавказе. Это необходимо как для взаимного информирования, так и для проведения совместных акций, направленных на стабилизацию обстановки в регионе.

Агрессивность представителей различных национальных общин, проявившаяся на встречах, во многом провоцируется именно недостаточной информированностью о позициях другой стороны. Зачастую почвой для разжигания противоречий служат слухи. Как представляется, много проблем могло быть снято, если бы был наложен постоянный диалог между общинами, в ходе которого могли бы проясниться позиции сторон, предприниматься усилия по поиску компромиссов.

В результате посреднической деятельности членов миротворческой миссии (между осетинской и ингушской сторонами во Владикавказе) весьма влиятельная в Северной Осетии организация «Адамон Цадис» согласилась, чтобы ее представители приняли участие в создании в столице республики постоянно действующего общественного центра межнационального общения, где противостоящие стороны могли бы высказываться, вести диалог, переговоры. Осетинское руководство и общественность выразили также готовность совместно с ингушской стороной рассматривать конкретные вопросы возвращения ингушам некоторых домов на территории Пригородного района, до депортации принадлежавших им, восстанавливать ингушские захоронения на осетинской территории, давать возможность представителям ингушского населения Северной Осетии чаще выступать в республиканских средствах массовой информации и т. д.

В то же время, как показали дискуссии, особенно между представителями духовенства, путь обсуждения исторической ретроспективы проблем (об исконной принадлежности земель) является бесперспективным, заводит в тупик, еще более запутывает вопрос.

Одним из важных выводов изучения ситуации в регионе является констатация того факта, что новые политические организации Северного Кавказа в большинстве складываются как монотнические. Это, как правило, служит поводом для перерастания любого спорного вопроса, даже не связанного напрямую с национальными отношениями, в межнациональный конфликт. Возники здесь общественные организации, которые объединяли бы представителей различных национальностей,— это, несомненно, способствовало бы налаживанию межобщинного диалога. А возможности к этому имеются. Так, представители Северо-Осетинского общества охраны природы во время «круглого стола» предложили создать комитет в защиту чистоты Терека. Ценность этой инициативы и ее объективная необходимость заключаются еще и в том, что она является отражением возросшей взаимозависимости кавказских народов, понимания, что решать стоящие перед ними сложные проблемы нужно общими усилиями.

Особый интерес у представителей советских миротворческих организаций, входивших в состав группы во Владикавказе, вызвали «уроки мира», проводимые квакерами Дж. Лэмпеном и Р. Джерман в одной из школ. Самые различные игры (их в запасе несколько сотен) со школьниками разных национальностей, из разных классов или даже школ (т. е. прежде не знакомых между собой) направлены на формирование у детей навыков, и более того — философии содружества, миролюбия, взаимопонимания. Одновременно «уроки мира» были хорошей методологической «подсказкой» для местных учителей. Намечено создать во Владикавказе постоянно действующий региональный семинар для учителей средних школ и интернатов по воспитанию у детей первичных навыков миротворчества в межнациональном общении (с непосредственным участием в этом проекте Дж. Лэмпена).

Перед группой, выезжавшей в Нальчик, стояли две основные задачи: 1) участие в сессии Ассамблеи горских народов Кавказа¹ (АГНК)², проходившей в это время в Нальчике, и консультирование по мирным формам разрешения конфликтов; 2) ознакомление с ситуацией, получение информации для разработки рекомендаций по снижению опасности возникновения конфликтов в регионе, для определения путей участия советских и зарубежных конфликтологов в миротворческой деятельности на Северном Кавказе.

В работе сессии Ассамблеи горских народов Кавказа принимали участие представители общественно-политических движений Абхазии, Адыгеи, Ингушетии, Кабарды, Черкесии, Чечни, Северной и Южной Осетии, Социал-демократической партии Дагестана, абазин и адыгов-шапсугов. Важным вопросом повестки дня сессии было обсуждение ряда заявлений в прессе представителя общественных организаций Северной Осетии в Ассамблее А. Миндзяева, который одновременно является заместителем председателя Координационного совета АГНК. Смысль его высказываний сво-

дился к тому, что в АГНК возобладали настроения в пользу создания на Северном Кавказе Горской федеративной республики под знаменем ислама. Участники сессии посчитали тенденциозной такую интерпретацию часто высказываемой председателем Координационного Совета Ассамблеи Ю. Шанибовым идеи о необходимости развития более широких контактов между различными народами Северного Кавказа (в первую очередь относящимися к абхазо-адыгской группе), вплоть до создания какой-то формы федерации между ними. Важно отметить, что, по словам Ю. Шанибова, движение к такой федерации мыслится как постепенный, сугубо добровольный для его участников процесс, который ни в коем случае не должен обострять ситуацию на Северном Кавказе. Однако четкого определения идея федерации пока не получила.

На сессии Ассамблеи была заслушана информация о различных аспектах создания Шапсугского национального района как субъекта Российской Федерации³.

Присутствовавшие на сессии в качестве гостей представители Музея этнографии народов СССР (Ленинград) выдвинули идею проведения на базе своего музея фестиваля культуры народов Северного Кавказа. С этой целью ленинградцы предложили начать подготовку выставки и подумать о съемках фильма, посвященного культуре абхазо-адыгских народов.

На сессии была также обсуждена работа печатного органа АГНК (газеты «Кавказ»), сделаны сообщения с мест об отношении к проведению референдумов СССР. (о сохранении Союза) и РСФСР (о введении института президентства).

Лидеры Ассамблеи выдвигают идею депатриации адыгов на их историческую родину (в мире адыгов насчитывается, по различным оценкам, от одного до нескольких миллионов человек). Эта идея вызывает недовольство казаков, проживающих в регионе, — они опасаются стать жертвами «выселения». Однако пока реально речь идет лишь о нескольких семьях, выразивших желание вернуться в Адыгею из Австралии. Казаки не были проинформированы об этом, и в их среде распространился слух о предстоящем массовом переселении адыгейцев из-за рубежа. Это как раз является одним из примеров недостатка информированности в регионе о позициях и намерениях различных общественно-политических сил. Заполнение «информационного вакуума» в отношениях между разными национальными и общественно-политическими движениями, таким образом, может служить важным средством сохранения мира на Северном Кавказе.

АГНК, отказываясь от силовых способов разрешения межнациональных проблем на Северном Кавказе, имеет в то же время вполне определенные позиции по большинству спорных вопросов. В частности, почти все участники Ассамблеи ближе к позиции ингушей в их территориальных спорах с Северной Осетией относительно Пригородного района. Во многих выступлениях на сессии АГНК в Нальчике была подвергнута острой критике политика нынешнего руководства Грузии по отношению к Абхазии и Южной Осетии.

Вместе с тем обращает на себя внимание неумение и даже подчас нежелание отдельных представителей АГНК вступать в дискуссии с теми, что придерживается других взглядов, выслушивать другую сторону и находить компромиссы. Поэтому усилия британских коллег для преодоления этого камня преткновения были весьма полезны (как посреднической и компетентной в конфликтологии стороны).

На состоявшейся отдельно встрече британских экспертов с представителями актива Ассамблеи горских народов Кавказа (от Дагестана, Абхазии, Кабарды и т. д.) квакеры получили возможность лучше разобраться в существе межнациональных проблем в регионе. В свою очередь они ответили на заданные активистами АГНК вопросы, которые касались главным образом практики миротворческой деятельности в Северной Ирландии и возможного использования международного опыта квакеров, связанного с действиями в сложных ситуациях, для разрешения существующих на Северном Кавказе межнациональных противоречий и стабилизации ситуации в регионе. Британские гости продемонстрировали свое понимание затрагивавшихся на сессии Ассамблеи проблем с точки зрения ориентации на сотрудничество, а не на конфронтацию, что вызвало понимание и одобрение со стороны хозяев.

В Нальчике члены делегации встречались с представителями балкарского населения в районных центрах Советское (Кашкатау) и Тырныауз. В Тырныаузе в разговоре участвовали лидеры балкарского движения за территориальную автономию.

Беседы дали возможность лучше разобраться в существе требований части балкарцев преобразовать Қабардино-Балкарскую автономную республику в Конфедерацию Қабарды и Балкарии. При этом речь идет о четком определении границ между этими двумя частями республики, причем, по мнению представителей кабардинской общественности, балкарцы претендуют на тер-

риторию, которая исторически принадлежала Кабарде. Представители балкарского населения в свою очередь ссылаются на то, что в селах на этой территории до насилиственного выселения в 1944 гг. проживали преимущественно балкарцы¹.

Для балкарского населения преобразование в конфедерацию — это прежде всего путь к решению экономических проблем в их понимании: численно они составляют меньшинство в республике, живут в основном в горных районах Кабардино-Балкарии, занимаются преимущественно скотоводством. Этим во многом и объясняется их интерес к определенной части равнинной территории республики. Одновременно балкарцы хотели бы оставить за населенными пунктами, которые, как они считают, должны быть в составе Балкарии, свои (по их мнению, исконные) наименования, в то время как часть их сейчас носит кабардинские названия.

Приезд миротворческой делегации явился, кстати, поводом для встреч представителей кабардинских и балкарских движений. Сам факт организации таких встреч можно считать одним из положительных итогов работы делегации в Нальчике. Выяснилось, что оппоненты не часто встречаются для обсуждения возникающих вопросов, и образуется ощущимый дефицит общения, который можно восполнить при появлении третьей, «выслушивающей» стороны.

Интересной была встреча советских и британских миротворцев со студентами факультета иностранных языков Кабардино-Балкарского университета. Студенты проявили большой интерес к опыту британских специалистов в области ненасильственных методов разрешения конфликтов. Обсуждался вопрос о возможности подготовки в учебных заведениях Северного Кавказа, в частности в Кабардино-Балкарском университете, таких специалистов.

Общее мнение участников поездки на Северный Кавказ: существуют реальные возможности для того, чтобы не дать разразиться межнациональным конфликтам в этом регионе, предупреждать их несиловыми, ненасильственными методами. Помощь специалистов в области миротворчества и конфликтологов здесь может быть очень полезной. Нужно отметить, что на Северном Кавказе заинтересованные стороны в подавляющем большинстве случаев положительно относятся к такой помощи, к дальнейшим шагам в этом направлении. О ряде договоренностей и совместных проектов уже было сказано. Можно отметить также договоренность с руководством Ассамблеи горских народов Кавказа о дальнейшем консультировании ее деятельности экспертами-конфликтологами, в том числе с привлечением британских квакеров и других зарубежных специалистов. Как во Владикавказе, так и в Нальчике представители различных общественно-политических сил выразили заинтересованность в формировании общественными организациями, выступающими в области миротворчества, группы посредников, которые оказывали бы постоянное содействие в организации и поддержании диалога между различными национальными общинами на Северном Кавказе.

По словам британских гостей, они смогли достаточно хорошо разобраться в ситуации в регионе и видят конкретные возможности своего содействия налаживанию здесь межнационального диалога ради поддержания мира и согласия.

Примечания

¹ После восстановления Чечено-Ингушской автономии в 1957 г. часть территории, до депортации 1944 г. населенная ингушами, была оставлена в составе Северной Осетии (правобережная часть современного Пригородного района Северной Осетии — в настоящее время наиболее промышленно развитый и плодородный район республики). В феврале 1991 г. произошло обострение этого вопроса, связанное с решением руководства Северной Осетии о временном размещении части беженцев из Южной Осетии у их родственников, проживающих в Пригородном районе.

² АГНК с 1989 г. объединяет представителей общественно-политических организаций 16 народов Северного Кавказа. Она отражает позиции ряда влиятельных северокавказских общественно-политических организаций типа «народных фронтов».

³ Шапсуги — часть адыгейцев, их сейчас около 10 тыс. человек. Проживают они в основном в районе Лазаревское — Туапсе. Идея создания Шапсугского национального района встречает сопротивление со стороны властей и части русскоязычного населения Краснодарского края.

⁴ Состоявшийся в конце марта 1991 г. I съезд балкарского народа принял резолюцию, в которой, в частности, говорится о восстановлении районов Балкарии в границах, существовавших на момент выселения народа в марте 1944 г. Прошедшая в начале апреля конференция кабардинского народа выразила несогласие с этим решением.

С Т А Т Ъ И

© 1991 г., СЭ, № 5

В. Г. Балушок

ИСЦЕЛЕНИЕ ИЛЬИ МУРОМЦА: ДРЕВНЕРУССКИЙ РИТУАЛ В БЫЛИНЕ

Правомерность привлечения фольклора, и в частности русских былин, в качестве исторического источника в настоящее время не вызывает сомнений. Связь былинного эпоса с исторической действительностью очевидна, и игнорировать ее невозможно. Но использование былин как исторического источника сопряжено с определенными трудностями, вызванными спецификой отражения в фольклоре исторических реалий, что требует их строгой научной критики¹. В последнее время исследователи истории и культуры Древней Руси, в том числе этнографы, широко привлекают в своих работах этот богатый яркими подробностями исторический источник².

В связи с общей скудостью данных о древнерусской обрядности весьма важным представляется использование былин при изучении обрядов и обычаях средневековой Руси. Ведь в письменных источниках обрядность отражена весьма фрагментарно. Былины же содержат информацию об обрядовой жизни Древней Руси, а иногда и более ранних исторических периодов. Но ритуальные действия, отраженные в былинах, зачастую весьма искусно вплетены в ткань повествования, а это требует специальной расшифровки. Ведь былины не документальная фиксация тех или иных исторических событий и явлений, а произведения устного народно-поэтического творчества. К тому же в создании их кроме авторов первоначальных текстов участвовали и все последующие исполнители. По словам В. Я. Проппа, «любая былина относится не к одному году и не к одному десятилетию, а ко всем тем столетиям, в течение которых она создавалась, шлифовалась, совершенствовалась или отмирала, вплоть до наших дней»³.

Мы обратимся лишь к одному былинному сюжету, а именно — о чудесном исцелении Ильи Муромца, который, как представляется, содержит довольно подробное описание одного из древних ритуалов — инициации. При этом инициируемым является главный герой былины.

Как известно, инициации в период первобытности ритуально оформляли переход из состояния детства (отрочества, ранней юности) к взрослости. Они являлись испытаниями-посвящениями, в ходе которых, выявлялась пригодность молодых людей к превращению в зрелых членов социума, а затем посредством ряда символических действий производилось само такое превращение. Исследования советских и зарубежных авторов выявили факт бытования инициационных ритуалов и в период феодализма⁴. Средневековые инициации нельзя отождествлять с посвятительными обрядами первобытности; это уже формационно другое явление культуры, хотя для тех и других характерно типологическое сходство основных элементов, на что автору уже приходилось обращать внимание⁵.

В отличие от первобытности в феодальный период инициации не были одинаковыми для всех членов общества. Они существенно различались в разных социальных, сословных и профессиональных группах. Существовали особые княжеские, воинско-рыцарские, крестьянские, ремесленные и т. п. инициации. Именно черты воинско-дружинной инициации периода Древней Руси, на наш

взгляд, присутствуют в сюжете об исцелении Ильи Муромца, хотя здесь видны и элементы крестьянских, а также стадиально более древних инициационных обрядов.

Исследования показали, что былина об исцелении Ильи Муромца возникла довольно поздно. В частности, А. М. Астахова относит ее сложение к XV—XVII вв. и считает, что появление данного былинного рассказа — сравнительно позднее событие, являющее собой «результат естественного желания дать начало биографии самого популярного богатыря»⁶. В то же время в прозаической форме, в форме сказки, этот сюжет (так называемый мотив о сидне) не только имеет широкое (международное) распространение, но и принадлежит к древнейшим сказочным мотивам⁷. А сама былина возникла «на материалах сказок преимущественно»⁸ и является новообразованием — созданием нового сюжета на основе традиционного материала. Ученые отмечают, что в данном случае «старые эпические сюжеты, сложившиеся на почве определенных исторических переживаний феодальной эпохи, отдельные эпизоды, генезис которых обусловлен исторической обстановкой, снова используются, но уже в новых комбинациях»⁹. Поэтому, несмотря на сравнительно позднее время возникновения былины, в ней отразились реалии более ранних исторических эпох. В частности, здесь присутствуют и древние реликты (уводящие еще к первобытности), которые соединяются с описанием стадиально более поздних явлений, относящихся к периоду Древней Руси. Мы постараемся показать, что именно обряды древнерусской эпохи, в данном случае инициационные, отражены в былине наиболее полно.

Рассказ о чудесном исцелении Ильи Муромца входит в состав многих былин, предшествуя повествованию о каком-либо его подвиге, чаще всего первом (иногда он в отличие от самой былины передается прозой). Но существует данный сюжет и в качестве самостоятельной былины. При его разборе мы будем пользоваться вариантом (одним из самых полных), где рассказ об исцелении богатыря представлен в качестве отдельной былины¹⁰. Тексты других вариантов (менее полных) привлекаются в основном для выявления дополнительных деталей и их уточнения.

Одним из центральных моментов в ходе юношеских инициаций архаической эпохи является полное и решительное освобождение от влияния женского начала и утверждение мужского начала. Данный аспект выражается в оппозиции «женское — мужское»¹¹. Разрыв с женским началом и утверждение мужского начала были характерны также и для посвящения юношей во взрослые в период средневековья: Центральным выступает это событие и в рассматриваемой былине, где главный герой первоначально связан именно с женским началом. Сперва мы видим Илью Муромца сидящим на печи, где он пребывает фактически с рождения: «Ай того ли Илью да свет Ивановиця / Посадили на кирпишну все на печоцьку»¹²; «Тридцать лет лежал на пецики на муравленки»¹³; «Как сидел он сиднем ровно тридцать лет, / Тридцать лет не имел ни рук, ни ног / На печи ли яму под собой протор»¹⁴. То, что герой первоначально находился на печи, представляется не случайным. Как известно, печь в традиционных представлениях восточных славян является исконно женским атрибутом. Так, в структуре семиотики внутреннего пространства восточнославянского дома она выступает женским (и хронологически первым) центром в противоположность мужскому центру — красному углу. Как отмечает А. К. Байбурина, специально исследовавший данный вопрос, «с точки зрения социальной интерпретации следует особо подчеркнуть связь печи с противопоставлением мужской — женский, где маркированным оказывается второй член»¹⁵. Непосредственно у печи располагался так называемый «бабий угол». Печь играла важную роль в родильной обрядности. Обрядовые действия во время родов показывают, что дети, в том числе мальчики, изначально связаны с женским началом, включая печь как один из главных его атрибутов¹⁶ (Ср. в связи с этим украинские пословицы: «Піч нам рідна мати»¹⁷ — курсив наш.— В. Б.; «Діти, діти? Де вас подіти? Чи на піч загнати, чи горщик каші дати?»¹⁸).

Таким образом, связь героя с женским началом явственно выступает в тексте былины. До вмешательства калик перехожих Илья Муромец ни по своей воле, ни по воле родителей не может оставить печи. «Не сойти, калики, с пеци со кирпичною»¹⁹ — признается он каликам. И причина этого не конкретная болезнь, как видно из всего контекста повествования. Он фактически продолжает быть ребенком, несмотря на свои 30 лет (иногда возраст указывается иной). Все это неспроста. Ведь оставление печи явилось бы освобождением от женского начала, а такое в обществе, где совершеннолетие и зрелость мужчины ритуально оформляются инициацией, по своей воле невозможно. Уход Ильи Муромца с печи и соответственно освобождение от женского начала происходят в результате вмешательства «калик перехожих-переброжих», совершающих над ним ряд ритуально-магических действий. При этом разрыв Ильи с печью / женским началом совершился окончательно и бесповоротно, что следует из всей его былинной биографии.

Освобождение посвящаемых в ходе инициаций от женского начала и приобщение к мужскому началу совершались путем их ритуального «перерождения», сопровождавшегося получением новых имен²⁰. Типологически сходная картина наблюдается и в инициациях феодальной эпохи, для которых также характерно как ритуальное перерождение, так и получение нового имени или прозвища (например, «обряды переименования» у ремесленников, запорожских казаков)²¹.

В первобытности в ходе инициаций молодежь переживала ритуальную «смерть», а затем, после ряда испытаний, происходили возрождение и возвращение инициируемых в социальный мир уже в качестве социально полноценных членов коллектива. У древних индоевропейцев ритуальная «смерть» предполагала строгую изоляцию посвящаемых от семьи во времени и в пространстве²². В период феодализма такая полная длительная изоляция инициируемых зачастую уже не соблюдалась. Но сама инициация, как правило, носила не домашний, а корпоративный характер, и влияние домашних на ее ход исключалось или сводилось к минимуму²³. Этот момент нашел отражение и в былине, где обязательное условие — отсутствие родителей героя в доме во время его чудесного исцеления. Они находятся на полевых работах (в большинстве вариантов), иногда в церкви, и, таким образом, их влияние на ход его посвящения исключается.

Посвящение Ильи Муромца в богатыри в былине тоже происходит путем его «нового рождения». Он фактически перерождается из ребенка, который (несмотря на свои 30 лет) сидит на печи, отстраненный от мужских занятий, в зрелого мужа-богатыря. Об этом свидетельствует не только дальнейшая жизнь Ильи Муромца, посвященная истинно мужскому занятию — защите родной земли от врагов, но и ответ героя каликам: «Я ведь слышу по себе — да теперь здрав совсим / Геперь здрав-то совсем, всё здоровёшёнёк»²⁴; «А чувствую силы в себе / Была бы в матушке сырой земле кольчужина / Поворотил бы мать сырую землю кругом»²⁵. Перерождение героя сопровождается, как того требует инициация, и получением имени, что мы видим из текста былины: «Топерь будь-ко ты, Илья, да ты по имени, / Ишше будь-то ты свет да Муромец, / Илья Муромец да свет Ивановиць»; «Потому мы тебя назвали, шько — Муромец», — говорят калики²⁶.

В результате «нового рождения» получает Илья Муромец также судьбу богатыря и богатырское предназначение, о котором до сих пор не ведал: «А ведь живи, Илья, да будешь воином! / А на земли тебе ведь смерть буде не писана, / А во боях тебе ли смерть буде не писана»²⁷. «Будешь ты, Илья, великий богатырь»²⁸. Поскольку одна из основных функций инициационных обрядов — воспитательная, калики в соответствии с этим научают Илью богатырскому ремеслу, проводя своего рода инструктаж, касающийся его прав и обязанностей как богатыря: «Ты постой-ка за веру христианскую, / Бейся-ратися с силой неверною, / Со богатырями сильными, могучими / Да со всею поленей-

цею удалою; / Не ходи только драться-ратиться / Со могучим Святогором-
богатырем: / Через силу носит его земля; / Не бейся и с родом Микулиным: /
Его любит матушка-сыра земля; / Не ходи еще на Вольгу Всеславыча: / Он не
силой возьмет, так хитростью-мудростью»²⁹; «А когда поедешь, Илеюшка, да
во чисто поле, / Не наезжай ты, Илеюшка, на храмы да на монастыри»³⁰.

В соответствии с нормами инициации калики перенесшие испытание. Проходящие инициацию испытываются на главные качества, необходимые в дальнейшей жизни, в данном случае — наличие богатырской силы и способность ею разумно распорядиться, защищая родную землю от врагов. Так, Илье Муромцу задается вопрос: «Ты ведь слышишь ли в себе теперь каку силу?»; «Ты ведь много ли тебе теперь иметь всё силушки, / Ай ты слышишь по своим-то могучим плецям?»³¹. На это испытуемый дает ответ, свидетельствующий о его пригодности к богатырскому делу: «Ишше силы-то во мне теперь порядосьнё. // Ишше мог я бы ехать да во чисто полё; / А ишше мог я бы смотреть на людей добрых; / А ишше мог я бы стоять за веру правас(лав)ную, / А за те же за церкви да за Божьи ноны, / А за те за поцётные монастыри, / А за тех я за вдов за благоверных, / А за ту сироту, я да маломожонну»³². А когда в том появляется необходимость (силы оказывается слишком много), калики уменьшают силу богатыря: «Много силушки дано Илье! / Не снесет его мать-сыра земля. / Надо будет поубавить ему силушки»³³.

В рассказе о чудесном перерождении героя, как представляется, нашли отражение стадиально различные исторические реалии, поскольку указанный момент является центральным в инициациях и первобытности, и эпохи феодализма. На наш взгляд, вообще сказочный мотив о сидне связан своими историческими корнями с древними обрядами инициаций, с ритуальным перерождением ребенка (отрока) в мужчину. Вместе с тем такие сказки, а также рассматриваемая былина отразили и крестьянские инициации эпохи феодализма. В частности, в большинстве вариантов (но не во всех) былины об исцелении Ильи Муромца перед тем, как получить атрибуты и вооружение воина и отправиться «богатырствовать», он идет на поле к родителям и принимается за работу (расчищает землю под пашню). А как показывает этнографический материал, например, на Украине и в Польше, еще сравнительно недавно одним из основных моментов крестьянских инициаций было ритуально оформленное приобщение молодежи к крестьянским занятиям. Испытание юноши включало проверку его познаний, навыков и выдержки, необходимых крестьянину в его труде³⁴. Возможно, такое испытание — приобщение к крестьянскому труду нашло отражение в рассказе о том, как Илья Муромец впервые занялся работой взрослого мужчины. Характерно, что он с честью выдержал этот экзамен: «Стал он из земли дубьё рвать-крошить со всем с кореньём»³⁵; «Отрубил лесы дремучии по корешку»³⁶; «Взглянули: ни одной сосны, ни одного куста нет»³⁷.

Во время инициаций, в частности воинско-джуринных, юноша, приобретая необходимые для воина-рыцаря качества, знания и навыки, получал также право на соответствующие его новому статусу атрибуты-символы и сами эти атрибуты. Атрибутами представителя феодального военно-служилого сословия на Руси, как и в других странах Европы, выступали конь, вооружение, доспехи и одежда воина. Конь в военно-феодальном быту той эпохи, да и вообще в народной культуре восточных славян и в их представлениях о мире, как известно, занимал особое положение. Вспомним вешнего коня-помощника, предчувствующего судьбу хозяина и всячески помогающего ему в большинстве былин, в украинских думах³⁸. Особое отношение к коню нашло отражение в памятниках древнерусской литературы, летописях, где конь князей и дружинников окружён «особым ореодом»³⁹. С конем в княжеско-джуринной среде Древней Руси был связан целый ряд ритуальных действий. Обряд «посажения на коня» вместе с «постригами» являлся одним из важных этапов⁴⁰ инициации князей и, по всей видимости, воинов-джуринников. Об этом свидетельствуют летописи: «В лъто 6700 (1192 г.— В. Б.), июля 28. Быша пострѣги у великого

князя Всеволода сыну Георгию в Суждали. [Т]ом же дни на конь его всади, и быс(ть) рад(о)сть велика»⁴¹. Ср. также украинскую пословицу: «Дівчина родиться, а козак на коня садовиться»⁴². В связи с этим интересным представляется тот факт, что в ходе испытаний, которым подвергали будущих мастеров украинские средневековые ремесленники во время их инициаций, число ударов нагайкой соответствовало числу символических «коней», присуждаемых цехом испытуемому⁴³.

Фактически посажение Ильи Муромца на коня производят калики переходящие и в рассматриваемой былине. Здесь приобретение героям коня-помощника представлено как очень важное действие, а конь ведь выступает одним из главнейших атрибутов богатыря-воина. Ср. слова калик: «А теперь доставай-ка себе коня,/Коня доброго, коня богатырского»⁴⁴; «Тебе будйт ведь конь-от служить правдой-верою:/Победять-то будешь на конй, все бить многих богатырей;/Ишше конь-от будёт все товарыш твой/И топтать будёт ногами силу все неверную,/Пособлять будёт тебе, любимому хозяину»⁴⁵. Дальше следует подробное описание приобретения Ильей богатырского коня, его выкармливания и воспитания. Еще калики говорят Илье Муромцу: «На коня-та наложь седельышко да кипарисноё;/Ты ишшё-то возьми-купи да плетку шолкову»⁴⁶. Конская упряжь названа в тексте тоже не случайно, поскольку и она играла в воинской символике той далекой эпохи немаловажную роль. Особая значимость придавалась седлу, с которым был связан целый ряд воинских ритуалов и этикетных правил⁴⁷.

Большое значение в ходе посвящения юноши в мужчину-война в воинско-дружинном быту периода феодализма имело предоставление ему права на оружие, как и само получение оружия. Наряду с конем меч, копье, щит были обязательными атрибутами воина-дружинника. И закономерно, что эти предметы вооружения вместе с лошадьми — постоянные спутники захоронений воинов дохристианской эпохи, несмотря на их дороговизну и дефицит⁴⁸. Особое значение в воинско-дружинном быту придавалось мечу. «На мечах клялись, мечи почитали, меч хранили, мечом „пасли“ — посвящали в высший ранг феодального общества, меч дарили князю при отправке его на княжение и т. д. и т. п.»⁴⁹ Поэтому получение Ильей Муромцем богатырского вооружения также подается в былине как весьма значительное событие. Ведь он приобретал не просто оружие, но важные атрибуты-символы мужчины-воина. Ср.: «По своей силы имей ты палицу тяжолую»; «Не забудь ты ишё да сабли вострою,/Ты тово ишшё ножа да все булатного»⁵⁰. Получает он и «копьё-то брузаменскоё», а также «стрел колчан и тугой лук»⁵¹. Вместо меча в большинстве вариантов былины названа «сабля вострая», что отразило уже более позднюю историческую реальность, сказители заменили устаревшее оружие современным им. Но есть былины, в которых Илья приобретает именно меч, а не саблю («Стал пытать мечи булатные»⁵²).

Получает Илья Муромец в ходе посвящения в воины-богатыри и право иметь облачение, соответствующее его новому социальному статусу: «Ты теперь,— говорят ему калики,— ... заведи ты себе латы богатырские»⁵³. После этого «кодевается Илья в доспехи богатырские»⁵⁴; «Обкольчужился Илья, облатился»⁵⁵. И это тоже не случайно. И в архаическую эпоху, и в средневековые молодые люди, еще не прошедшие обрядов инициаций, права носить одежду взрослых, как и другие атрибуты взрослости, были лишены⁵⁶.

Посвящают Илью Муромца в богатыри в большинстве вариантов былины калики переходящие — древнерусские паломники. Но это не простые странники. Как отмечают исследователи, ни в силе, ни в удали они не уступают богатырям, а зачастую и превосходят их. Былинный калика — это «удалой добрый молодец», «образ эпический, богатырский», пишет В. И. Калугин⁵⁷. В ряде былин действуют калики-богатыри, совершающие великие подвиги и наделенные грозной богатырской силой, например Калика-богатырь или могучий Иванишо, с которым не решается вступить в единоборство даже Илья Муромец.

И не случайно именно калики выступают главными действующими лицами в ритуале инициации богатыря. Дело в том, что одно из правил любой инициации, цель которой — посвящение отрока во взрослые, — проведение ее взрослыми, посвященными мужчинами. Этим инициации первобытности и средневековья отличаются от позднейших посвятительных обрядов, существовавших еще недавно, например, в украинских парубоцких громадах и других аналогичных объединениях. В таких коллективах посвятительные обряды вводят молодого человека лишь в круг сверстников и не имеют всех признаков настоящей полной инициации — посвящения в полноправные члены общества. В полных инициациях посвящение молодежи всегда проводят мужчины, прошедшие полный цикл социализации. Руководят инициацией, как правило, старейшины. Взрослые посвященные мужчины, играющие главную роль в инициации, говоря словами немецкого этнографа И. Вебер-Келлерманн, выступают в качестве «культурно-компетентных», передавая молодежи выработанную социумом на протяжении веков культурную информацию⁵⁸. Инициацию Ильи Муромца тоже проводят как видим, зрелые мужи, сами фактически являющиеся богатырями-воинами.

Таким образом, былинный рассказ, повествующий о чудесном исцелении Ильи Муромца, содержит в себе описание практически всех основных элементов инициации. Присутствуют в нем отдельные признаки крестьянских инициационных обрядов периода феодализма, в ряде случаев довольно явственно видны реликты инициаций архаической эпохи. Но в основном в былине нашел отражение обряд воинско-дружинной инициации, бытовавший в период Древней Руси. Выделим эти элементы: 1) освобождение от женского начала и утверждение мужского начала; 2) ритуальное перерождение инициируемого, сопровождающееся получением имени; 3) исключение влияния семьи на ход инициации; 4) испытание главных качеств, необходимых испытуемому в его дальнейшей жизни; 5) получение посвящаемым атрибутов взрослого мужчины-воина (конь и упряжь, оружие, доспехи); 6) проведение обряда зрелыми, посвященными мужчинами.

Факт отражения в былине черт именно воинско-дружинной инициации не случаен. Не противоречит он, думается, и общей народности былин, и крестьянскому происхождению былинного героя, которое, по мнению исследователей, является довольно поздним добавлением к его биографии⁵⁹. Просто если Илья Муромец во всех былинах выступает воином-богатырем, то в глазах авторов и исполнителей (в том числе и крестьян) посвятительные обряды, ритуально оформляющие его становление в этом качестве, естественно, должны были быть воинскими. Следует также иметь в виду, что хоть рассматриваемая былина и позднего происхождения, но, учитывая то, что в основе ее лежит более ранний фольклорный материал, весьма возможным представляется участие в ее создании и профессиональных певцов из среды дружинников.

Несомненно, былина не является специальным описанием древнерусского инициационного обряда. Но определенные данные о нем, на наш взгляд, она содержит. Эти данные могут оказаться весьма ценными для реконструкции обрядовой жизни эпохи Древней Руси, исторические реалии которой они отражают. В какой мере приведенные автором аргументы в пользу изложенной гипотезы являются убедительными — судить читателю.

Примечания

¹ См.: Липец Р. С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969; Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982; Рабинович М. Г. Средневековый русский город в былинах // Сов. этнография. 1986. № 1. С. 116—124.

² См.: Рабинович М. Г. Указ. раб.; его же. Очерки этнографии русского феодального города: горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978; его же. Очерки материальной культуры русского феодального города. М., 1988; Курочкин О. В. З історії масових свят феодального і капіталістичного Київа // Свята та обряди трудачих Київа. Київ, 1982; Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М., 1982.

³ Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1958. С. 26.

⁴ См.: Ястrebцкая А. Л. Западная Европа XI—XIII веков. М., 1978. С. 111; Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1985. С. 209—210, 212; Балушок В. Г. Обряды и обычай жизненного цикла украинских цеховых ремесленников (XVI—середина XVII в.) // Сов. этнография. 1987. № 2. С. 48—49; Хорватова Э. Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 162—173; Tokarska J., Wasilewski J. S., Zmyslowska M. Smerć jako organizator kultury // Etnografia polska. 1982. S. 94—97; Oswald G. Lexikon der Heraldik. Leipzig, 1984. S. 333 (Artik. «Ritterschlag»). См. также описание посвятительных обрядов, существовавших в Запорожской Сечи и в сельских общинах на Украине (так называемые фрицовины), имевших все характерные черты и структурные элементы инициации и, следовательно, являвшихся таковыми: Яворницкий Д. История запорожских козаков. Т. I. Кийв, 1990. С. 146—148; Рукописные фонды Института искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР (далее — РФ ИИФЭ). Ф. 29—3. Ед. хр. 329.

⁵ Балушок В. Г. Указ. раб. С. 49.

⁶ Былины Севера. Т. I. Мезень и Печора / Записи, вступительная статья и комментарий А. М. Астаховой. М.; Л., 1938. С. 617; ее же. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948. С. 36, 152.

⁷ Пропп В. Я. Указ. раб. С. 238; Былины. В двух томах / Подгот. текста, вступ. статья и коммент.: В. Я. Пропп, Б. Н. Путилов, Т. И. М., 1958. С. XXXII—XXXIII.

⁸ Астахова А. М. Русский былинный эпос на Севере. С. 152.

⁹ Там же. С. 151—152.

¹⁰ Былины / Составитель, автор предисловия и вводных текстов В. И. Калугин (Классическая библиотека «Современника»). М., 1986. С. 104—113 (Былина записана А. В. Марковым от выдающейся сказительницы А. М. Крюковой и публикуется без изменений по изданию: Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901).

¹¹ Путилов Б. Н. Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. М., 1980. С. 341; Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М., 1982. С. 249—250.

¹² Былины / Составитель... В. И. Калугин. С. 105.

¹³ Былины Печоры и Зимнего берега (новые записи) / Издание подготовили А. М. Астахова, Э. Г. Бородина-Морозова, Н. П. Коллакова, Н. К. Митропольская и Ф. В. Соколов. М.; Л., 1961. С. 80.

¹⁴ Книга былин. Свод избранных образцов русской народной эпической поэзии / Составитель В. П. Авенариус. СПб., 1885. С. 71.

¹⁵ Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 163—164.

¹⁶ Там же. С. 164—167.

¹⁷ Прислів'я та приказки: Природа Господарська діятельність людини/Упорядник М. М. Пазяк. Кийв, 1989. С. 141.

¹⁸ Прислів'я та приказки: Людина, Родинне життя, Риси характеру/Упоряд. М. М. Пазяк. Кийв, 1990. С. 117.

¹⁹ Былины / Составитель ... В. И. Калугин. С. 108.

²⁰ Иорданский В. Б. Указ. раб. С. 78, 250—252; Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 87.

²¹ Tokarska J., Wasilewski J. S., Zmyslowska M. Op. cit. S. 96—97. Балушок В. Г. Указ. раб. С. 48; Яворницкий Д. I. Указ. раб. С. 147—148.

²² См.: Иванчик А. И. Воинь-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // Сов. этнография. 1988. № 5. С. 40—43.

²³ См.: Tokarska J., Wasilewski J. S., Zmyslowska M. Op. cit. S. 95—97; РФ ИИФЭ. Ф. 29—3. Ед. хр. 329; Хорватова Э. Указ. раб. С. 170—171.

²⁴ Былины / Составитель... В. И. Калугин. С. 106.

²⁵ Былины Печоры и Зимнего берега. С. 81.

²⁶ Былины/Составитель... В. И. Калугин. С. 106.

²⁷ Былины. В двух томах. Т. I. С. 125.

²⁸ Книга былин. С. 73.

²⁹ Там же. С. 73—74.

³⁰ Былины Печоры и Зимнего берега. С. 486.

³¹ Былины / Составитель... В. И. Калугин. С. 107.

³² Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа. Т. III. Мезень. СПб., 1910. С. 279—280.

³³ Книга былин. С. 73.

³⁴ РФ ИИФЭ. Ф. 29—3. Ед. хр. 329; Хорватова Э. Указ. раб. С. 170.

³⁵ Былины Севера. Т. I. С. 501.

³⁶ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года (Изд. 4-е) / Подг. текста и коммент. А. И. Никифорова и Г. С. Виноградова. Т. II. М.; Л., 1950. С. 315.

³⁷ Былина Севера. Т. II. Прионежье, Пинега и Поморье / Подготовка текста и комментарий А. М. Астаховой. М.; Л., 1951. С. 566.

³⁸ Костомаров Н. И. Об историческом значении русской народной поэзии // Етнографічні писання Костомарова. Кийв, 1929. С. 68, 73 сл.

³⁹ Лихачев Д. С. Указ. раб. С. 212.

⁴⁰ Инициации в феодальный период проходили в несколько этапов, интервалы между которыми, как правило, равнялись годам.

⁴¹ Радзивилловская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. 38. Л., 1989. С. 157. См. также другие примеры этого обряда по летописным данным XII—XIV вв.: Зеленин Д. К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Живая старина, 1911. Вып. 2. С. 235.

⁴² Українські прислів" я та приказки. Дожовтневий період / Упоряд. Й. Багмут, В. Бобкова, А. Багмут. Київ, 1963. С. 615.

⁴³ Сецинский Е. Материалы по истории цехов в Подолии // Труды Подольского церковного историко-археологического общества. Вып. X. Каменец-Подольский, 1904. С. 446.

⁴⁴ Книга былин. С. 74.

⁴⁵ Былины / Составитель... В. И. Калугин. С. 107.

⁴⁶ Там же. С. 108.

⁴⁷ Лихачев Д. С. Указ. раб. С. 212.

⁴⁸ Рыбаков Б. А. Указ. раб. С. 394—395.

⁴⁹ Лихачев Д. С. Указ. раб. С. 213.

⁵⁰ Былины/Составитель... В. И. Калугин. С. 108.

⁵¹ Былины Печоры и Зимнего берега. С. 218.

⁵² Книга былин. С. 75.

⁵³ Былины / Составитель... В. И. Калугин. С. 107.

⁵⁴ Былины Печоры и Зимнего берега. С. 218.

⁵⁵ Книга былин. С. 75.

⁵⁶ Tokarska J., Wasilewski J. S., Zmyslowska M. Op. cit. S. 96—97; Ястребицкая А. Л. Указ. раб. С. 86, 111.

⁵⁷ Калугин В. И. Герои русского эпоса. Очерки о русском фольклоре. М., 1983. С. 176 сл.

⁵⁸ Weber—Kellermann J. Die Sprache der Braüche // Zeitschrift für Volkskunde. 1984. Bd. I. S. 26.

⁵⁹ Астахова А. М. Русский былинный эпос на Севере. С. 36—38.

© 1991 г., СЭ, № 5

Э. А. Королева

КЭЛУШАРЫ

В молдавской и румынской хореографии трудно найти танцы, более притягательные и одновременно более загадочные, чем танцы кэлушаров. На протяжении многих десятилетий они привлекают внимание румынских историков, этнографов, хореографов. Одно лишь перечисление их работ может занять весь объем данной статьи. Поэтому ограничусь ссылкой на библиографический словарь Дж. Никулеску-Вароне и Е. Гэнариу-Вароне, дающий достаточно полные сведения о литературе по кэлушарам, накопившейся к концу 70-х годов, и вышедшее в начале 80-х годов «Эссе о румынских народных танцах» О. Бырли¹. Не обошел вниманием кэлушаров и знаменитый немецкий ученый Курт Закс, автор классического труда «Всемирная история танца»². И все же считаю небесполезным представить вниманию заинтересованного читателя свой взгляд на происхождение, формы бытования и развитие этого танца, тесно связанного с обрядовым действием, изменяющимся во времени и подчиненным особенностям регионального развития.

Пожалуй, нет ничего сложнее вопросов генезиса. Постоянно трудно восстанавливаемые или почти не восстанавливаемые обрывы в цепи определяющих друг друга явлений вносят в постановку вопросов генезиса изрядную долю пессимизма, который, однако, как это ни парадоксально, вызывает новый интерес к этим явлениям, их видоизменениям, стремление понять, чем это стало сегодня.

Первые известные нам упоминания о кэлушарах относятся к XVI в. Венгерский поэт Баласса Балинт был свидетелем всеобщего восторга, вызванного танцами трансильванских кэлушаров, исполненными на коронации императора Рудольфа в 1572 г. Однако наиболее подробным из ранних сведений о кэлушарах Молдовы и сегодня остается их описание, сделанное Дм. Кантемиром в 20-х годах XVIII в.³ Приведем краткое его изложение.

Танец кэлушаров исполнялся в Русальную неделю 7, 9 или 11 юношами. Они одевались в женское платье, голову украшали венками из полыни и цветов. Чтобы никто не мог их узнать, закрывали лицо белым платком и говорили женскими голосами. В руках они держали обнаженные мечи, которыми готовы были пронзить каждого, кто осмелился бы снять с их лица покрывало. Таков был древний обычай, и потому не предусматривалось никакого наказания за убийство, если бы кэлушар его совершил. Предводитель кэлушаров назывался *Старица, его помощник — Примицерий*. Обязанностью последнего было спросить у старицы, какой танец он собирается начать, и незаметно сообщить об этом остальным танцорам, чтобы народ не узнал названия пляски до того, как увидит ее собственными глазами. Некоторые из танцев исполнялись настолько мастерски, что плясуны едва касались земли и как будто летали по воздуху. Всю Русальную неделю они спали у стен церкви, так как боялись, что в другом месте их будут мучить ведьмы, которых они называли *фрумосы*. Принятый в кэлушары обязательно являлся каждый год для исполнения танцев, ибо был убежден, что если нарушит обязательство, то будет схвачен злыми духами и его замучают фрумосы. Если одна группа кэлушаров на своем пути встречалась с другой, между ними происходила схватка; побежденные уступали дорогу победителям и после заключения мира переходили на 9 лет в их подчинение. Согласно поверьям, кэлушары излечивали танцами самые застарелые, затяжные болезни⁴. К сожалению, описание Дм. Кантемира так и осталось единственным, первым и последним сообщением о кэлушарах Молдовы. Все остальные сведения относятся к кэлушарам Трансильвании, Валахии и Баната.

Спустя немногим более полувека, в 1782 г., историк и музыкант Ф. Сульцер описал кэлушаров Ардяла (Трансильвания), подчеркнув их заметное отличие от кэлушаров Молдовы, описанных Дм. Кантемиром. Сульцер пишет, что кэлушки Ардяла были одеты как древнеримские саллии. Их грудь и спину перекрецивали ремни, украшенные колокольчиками. Справа к ремням и поясу подвешивался меч. В руке они держали длинную палку и разноцветные платки, на головах носили повязки с металлическими украшениями, символизировавшими блеск и пышность Рима. Возглавлял дружину *Вэтаф*, магистр, наставник. Вэтаф искал танцоров, принимал их в дружину или изгонял, он имел также право отдавать приказы. Одного из кэлушаров, изображавшего то ли аиста, то ли журавля, называли *Немым*. При помощи веревки, спрятанной под одеждой, он в такт музыке щелкал клювом. Немой имел обыкновение в шутку пугать прохожих, особенно женщин. Кэлушки танцевали с палками, при помощи которых выделяли самые невероятные фигуры и прыжки. По рассказам одних, танцы кэлушаров исполнялись 9 или 18 января, по рассказам других, — 21 апреля или 21 мая⁵.

Таким образом, нельзя не увидеть значительные различия между кэлушарами Трансильвании и Молдовы. Если в Молдове все кэлушки танцевали в масках и изменяли голоса, то в Трансильвании единственным был лишь один персонаж — Немой. Если в костюмах и венках кэлушаров Молдовы подчеркивалось женское начало, то костюмы кэлушаров Трансильвании ассоциировались с одеяниями древнеримских священнослужителей Марса и Квирина: перевязанные крест-накрест ремни, прикрепленный к поясу меч, металл, перья, колокольчики. И тем не менее кэлушаров Молдовы и Трансильвании сближали многие существенные черты: воинственный характер танцев, особая роль в них оружия, строгая секретность при их подготовке, особый ореол таинственности, окружавший членов дружины, неукоснительно следовавших древнейшим законам предков.

Через 50 лет после Ф. Сульцера, в 1832 г., новые сведения о кэлушарах Ардяла, а также Баната приводит Д. Божинка. Как и Ф. Сульцер, он возводит их танцы к древнеримским. Согласно Д. Божинке, танцы кэлушаров исполнялись в Русальную неделю, т. е. в то же время, что и в Молдове. И так же как полвека назад, дружину возглавлял Вэтаф. Д. Божинка обратил внимание на язы-

ческую сущность танцев, их связь с верой в сверхъестественную силу, которая помогала кэлушарам в прыжках и будто следила за их танцами. Кроме того, они верили, что если кто-то из кэлушаров не умеет хорошо танцевать, то он не принят этими силами и должен уйти из кэлушаров. Важную роль играл кэлушар с хлыстом. В то время когда все кэлушары прыгали, он ходил вокруг них и щелкал хлыстом, создавая атмосферу устрашения. По мнению Д. Божинки, свист хлыста означал устрашение римлянами покоренных народов и безграничную власть над ними⁶.

Примерно в то же время, в 30-е годы XIX в., описал танец кэлушаров Трансильвании английский путешественник Д. Пейджет. Он также отметил их связь со сверхъестественными силами, которые придавали танцам кэлушаров особую энергию. По мнению Д. Пейджета, это был дьявол. Чтобы вступить с ним в сделку, группа кэлушаров должна была состоять из нечетного числа членов. В течение всей недели кэлушары должны были неустанно танцевать, прерываясь только на сон, а дьявол якобы все это время снабжал их пищей, вином и защищал от всяческих нападок. Невероятная сложность фигур, избранность кэлушаров, прошедших мучительные предварительные испытания, подчинение строгим правилам поведения — все это создавало вокруг них атмосферу таинственности. В числе непременных атрибутов одежды кэлушаров Д. Пейджет отмечал шпоры и колокольчики на ногах, шляпы с лентами, великолепно вышитые жилеты. Чтобы защитить себя от всяческих напастей, после молитвы «Отче наш» каждый кэлушар давал клятву под скрещенными мечами руководителя группы и Немого (шута) на верность дружине. Важную роль играл Знаменосец, который держал в руках тонкую палку, украшенную чесноком и другими растениями, обладавшими, согласно поверьям, защитной силой. Кэлушары избегали лесов, водоемов, гор, перекрестков, где по их представлениям, обитали злые феи — фрумосы. В то же время кэлушары себя считали воплощением злых фей. В течение многих часов, пока длился танец, они как бы находились в трансе. Кэлушары никогда не держались за руки и прыгали, опираясь на палки. По их представлениям, именно так танцевала богиня. Но как только завершался танец, они уничтожали (закапывали) свои атрибуты: палки, хлысты, заячью шкуру — и убегали без оглядки. По мнению Д. Пейджета, это свидетельствовало о том, что они боялись фей. Как видим, здесь проявлялась амбивалентность народного сознания — боязнь злых фей и одновременно чувство внутренней связи с ними, придававшее кэлушарам особую силу; преклонение перед божеством и одновременно боязнь его.

Дж. Пейджет отмечал веру народа в целительную силу танца кэлушаров, обладавшего особым воздействием на женщин и детей. По его мнению, нечетное число исполнителей танца, чисто мужской состав группы, погребение атрибутов, связь с Солнцем и феями свидетельствовали о сохранившейся мифологической основе танцев кэлушаров, их происхождении от древнейших обрядов⁷.

Таким образом, и в танцах кэлушаров Трансильвании ощутимо прописывалась связь с женским началом (хотя выражалась она в иной, более опосредованной, чем у кэлушаров Молдовы, форме), что свидетельствовало об общих истоках этого обряда, его связи с женским культом плодородия.

Подробное описание танца кэлушаров Мунтении (Валахия) 40-х годов XIX в. дает Ион Илиаде Радулеску. При всех отличиях оно во многом совпадает с описаниями танцев кэлушаров Трансильвании. Выделим отдельные характерные моменты. В Русальную неделю собирались дружина парней, самых лучших танцоров, в причудливых головных уборах, украшенных перьями павлина. Под знаменем, которым служила длинная палка, они давали клятву. Один из них, самый суеверный, добровольно на всю неделю становился немым. Знамя во время танца кэлушары держали в руке или втыкали в землю и танцевали вокруг него, время от времени угодливо подпрыгивая. Наконец, один из них с криком «ее» хватал знамя, и все с шумом убегали за ним. По мнению И. Радулеску, таким образом совершился обряд в память о похищении сабинянок. После этого

кэлушары встречались и скрещивали палки в знак начала битвы, которая затем разыгрывалась как театрализованная сцена взятия крепости⁸. Но в танцах кэлушаров Валахии заметно и существенное отличие — ощутимо наметившаяся тенденция театрализации обряда, особо выразившаяся в трансформации реальной битвы дружин кэлушаров за первенство в театрализованное представление.

Более устойчивую связь с обрядовым действием сохранили танцы кэлушаров в Трансильвании, что позволило Т. Памфилю называть ее «подлинным центром кэлушаров»⁹. Еще в конце 1880-х годов Т. Фрынку и Г. Кандря удалось увидеть этот обряд и достаточно полно описать его. Мы отметим лишь несколько, на наш взгляд, существенных моментов, свидетельствующих (при некотором различии отдельных деталей) о сходстве с ранее описанными танцами кэлушаров. Как и прежде, кэлушары исполняли свои танцы в Русальную неделю, придавали магическое значение перекресткам, на которых Вэтаф перекрещивал кэлушаров ремнями и лентами, подвязывал им колокольчики, а кроме того, кропил кэлушаров водой, взятой из священного источника. Связь с женским началом проявлялась в символическом обращении к Ряженой, которая считалась покровительницей кэлушаров. В руках у них были не палки, а дубины величиной в человеческий рост, окованные набалдашниками. Вэтаф набирал кэлушаров на ярмарках, из лучших сельских танцоров, затем тренировал их и после сложных испытаний принимал в дружину¹⁰.

В ряде моментов танцы трансильвании кэлушаров имели черты сходства с танцами кэлушаров Баната, сохранившимися до конца XIX в. и описанными Л. Любой. В последних также важное значение придавалось перекресткам и холмам, на которых с восходом солнца танцы начинались и на закате завершались. Здесь также приемы магии перемежались с христианской молитвой «Отче наш». Но кэлушары Баната в отличие от трансильванских держали в руках не дубины, а мечи, ножи, боевые топоры и молоток. Помимо Вэтафа важную роль в танцах играли Старший кэлушар, который держал в руке изображение головы лошади. Возглавлял дружину Воевода. Магическое значение придавалось чесноку и полыни (по преданию, их дали кэлушарам волшебницы), бузине, любистику и бархотцам, хранившимся в сумке Старшего, а также чимпою — музыкальному инструменту типа волынки и числу 12. Кэлушары исполняли 12 танцев.

Само число кэлушаров также имело магическое значение. Вэтаф за 10 дней до начала Русалий выбирал 8 кэлушаров. Старшего, Ряженого, исполнявшего роль шута, и 2 музыкантов, игравших на чимпое, что в общей сложности также составляет 12.

Помимо Вэтафа, осуществлявшего, говоря современным языком, художественное руководство, во главе кэлушаров Баната стоял еще и Воевода — организатор всего танцевального действия, своеобразный идейный руководитель. Воевода следил за точностью его исполнения. Каждый день он начинал и завершал обрядовое действие. Воевода напоминал кэлушарам о необходимости строгого соблюдения законов, нарушение которых считалось тяжким грехом. В ходе обряда Воевода исполнял роль своеобразного идола. Во время самых ответственных танцев, например исполнявшихся с целью излечения болезней, кэлушары не спускали с Воеводы глаз. В кульминационный момент он подходил к больному и крестил его своим мечом. А в сцене «Медведь» Воевода начинал танцевать с девушками, которые впервые должны были пойти на жок (своеобразный сельский бал). Правая рука девушки была в левой руке Воеводы, а левой она держалась за его меч.

Ряженый не только смешил, но и устрашал: в руке его был хлыст. Однако во время лечения оторванное от хлыста и положенное на больного лыко, согласно поверьям, исцеляло так же, как и травы, которые клал на больного Старший. Магическое воздействие на больного оказывали и музыкальные инструменты. После завершения танца чимпой с выходящим из него воздухом оставляли

возле больного, а все кэлушары со страшным шумом разбегались в разные стороны, чтобы из больного вышла болезнь.

Ряженый должен был обладать многогранными актерскими данными, в первую очередь, конечно, комедийным даром. Его выступления служили разрядкой. Например, в танцевальной сцене «Медведь» он появлялся из-за спины Воеводы и разыгрывал разные шутки, а в сцене «Ворона» Воевода продавал его. Но так как Ряженый был слишком безобразным, его никто не покупал. Особую роль играл он в лечении болезней. Роль Ряженого была самой трудной, и поэтому считалось, что он более всего был подвержен воздействию волшебниц. Он всегда спал рядом с двумя другими кэлушарами, чтобы волшебницы его не замучили.

Значительным актерским даром должен был обладать и Старший, исполнявший роль Вороны в Вороньем танце. Очень реалистично он изображал, как птица прыгает, клюет, взмахивает крыльями¹¹.

Таким образом, мы видим, что танцы кэлушаров Баната конца XIX в. продолжали сохранять исполнительские традиции и многие характерные особенности, известные с XVIII в., в их числе: строгая дисциплина, обязательная предварительная подготовка, высокое танцевальное и актерское мастерство, лечение болезней, суеверная боязнь перекрестков, водоемов, холмов, связь с магией женского волшебства. При всей вариативности регионального проявления и временных трансформациях эти черты до конца XIX в. были общими и достаточно устойчивыми.

Но в отличие от ранее описанных дружин во главе кэлушаров Баната стоял Воевода. Вполне возможно, что танцы кэлушаров Баната послужили в середине XIX в. писателю-секую^{*} Д. Дожу основой для художественного описания грандиозного празднества, данного в 1599 г. трансильванским князем Сигизмундом Батори в честь Беатриче, дочери Михая Водэ.

Кэлушары выступали под предводительством богатыря Новака Бабы. И хотя Д. Дожа описал не обряд, а празднество, грандиозное театрализованное действие с танцами кэлушаров, по нему можно судить о формах их исполнения хоть и не XVI, а скорее — середины XIX в. Непосредственное руководство танцевальным действом осуществлял Вэтаф Флорян, стоявший в центре огромного круга. И здесь число 12 имело магическое значение. По кругу устанавливались 12 столбов, к верху которых прибивались четырехугольные доски в сажень длиной, своеобразные танцевальные площадки для самых искусных танцоров групп — Вэтафов. В общей сложности в представлении принимало участие 100 кэлушаров¹².

Сопоставив описания танцев кэлушаров, сделанные Л. Любой и Д. Дожей, можно предположить, что в середине XIX в. отдельные группы кэлушаров не только исполняли обрядовые танцы в определенное время года, но и давали хореографические представления при дворах господарей, князей, бояр, а возможно, также и на ярмарках.

Наметившаяся уже в 40-е годы XIX в. в танцах кэлушаров Валахии театрализация к началу XX в. проявлялась все более ощутимо. Достаточно подробные описания танцев кэлушаров, исполнявшихся в начале XX в. в Мусчел (Валахия), дают К. Рэдулеску-Кодин и Д. Михалаки. В день Вознесения Христова 13 парней, решивших стать кэлушарами, выбирали Вэтафа и Немого. Затем они совершали обряд «поязывания знамины». Они брали палку из орехового дерева, привязывали к ее концу *чевре* (тур.— круг) и зеленый чеснок, по три перышка от каждого кэлушара. Знамя бережно хранили, боялись, чтобы не украли от него хотя бы кусочек, так как это могло нанести большой вред кэлушарам. Положив руки на знамя, все, кроме Немого, который был обязан молчать, давали клятву именем Господа Бога танцевать не ропща и ни на что

* Секуи — группа венгров, живших в юго-восточной части Трансильвании.

не жалуясь. После этого Немой рассказывал смешные истории и анекдоты. Затем все расходились до Родительской субботы, когда «начинали ходить по селам с Кэлушем». В течение всего времени от Вознесения и до Родительской субботы собирались для репетиций в нескольких домах. Затем с пением и пожеланиями благополучия ходили по селам в сопровождении лэутара и кобзаря, которые играли *хору*, *флоричику*, *кэлушул* и другие танцы. Вэтаф держал в руке хлыст и конскую сбрую, Немой — деревянный или железный меч. Немой должен был выбирать место для танцев, а когда собирался народ, разыгрывал нескольких смешных сцен, чтобы всех развеселить. Одет он был вызывающе, в черной маске. Во время танца не разговаривал, зато в паузах не закрывал рта¹³.

Танец кэлушаров начинался с круга. После пения лэутаров пел Вэтаф. Затем он выполнял танцевальные движения, сопровождая их стихотворными четверостишиями. Сначала он делал их на счет раз, затем два, три и так до счета восемь, после чего шла «походка кэлушаров». Затем следовали танцы с ударами ног о землю, сначала с 9, затем с 10 и так до 12 ударов. После этого танцевали *флоричику*, *банул мэрэчине* и наконец старинный вариант *хору дряпта*. Немой не танцевал. Он с мечом в руках ходил то по внутренней, то по внешней стороне круга, взвывая к народу. Когда кэлушары от танца изнемогали Немой притворялся мертвым. Следовала большая сцена его оживления¹⁴. Определенное представление о ней можно составить по описанию танцев кэлушаров, сделанному Т. Памфили в начале XX в. в Валахии.

В определенный момент танца Вэтаф ударял палкой одного из танцоров, после чего тот начинал меняться в лице, обмякал, падал на землю словно мертвый и становился как бы невидимым. Двое других кэлушаров начинали его искать. Наконец, они его находили, клали на тачку и увозили или уносили на руках. После нескольких коротких шуток «мертвого» кропили водой, натирали чесноком и полынью. После чего он начинал двигаться и вставал на ноги¹⁵.

Это удивительное превращение в мертвого, а затем чудесное оживление известно было уже фракийцам. Ксенофонт подробно описал подобную танцевальную сцену. «После возлияния и пения первыми выступили фракийцы и стали плясать с оружием в руках под звуки флейт, причем они высоко и легко подпрыгивали и махали при этом кинжалами. В конце концов один из них поразил другого кинжалом, и всем показалось, что тот убит: он упал с большим искусством. Пафлагонцы подняли крик. Победитель снял оружие с побежденного и удалился, распевая „Сималку“¹⁶, а другие фракийцы вынесли павшего замертво; на самом деле он нисколько не пострадал»¹⁷.

Мы видим и в этом обряде в числе магических атрибутов знамя, чеснок, хлыст, меч, конскую сбрую — символ лошади, круг. При нечетном количестве кэлушаров число 12 фиксировалось в движениях танца. Как и раньше, танцы исполнялись в Русальную неделю и тщательно готовились. В танце своеобразно сочетались христианство и язычество: он сопровождался языческой атрибутикой, приносилась клятва перед языческим знаменем, но с именем Христианского Бога. Исполнение обряда приурочивалось к христианским праздникам, но в нем явно прослеживается почитание анимистических сил и одновременно страх перед ними. Персонаж, изображавший Мертвого, вызывавший аналогии с танцами фракийцев, также свидетельствовал о сохранении в обряде примет древнейших обрядовых действий. И все же в начале XX в. танцы кэлушаров в сущности уже становятся театрализованным зрелищем. Вэтафа и Немого выбирали юноши, решившие стать кэлушарами. Тем самым Вэтаф теряет ореол избранности. Теперь уже не он по ему одному ведомым законам подбирал команду кэлушаров. И Немой молчал лишь во время танцев, а в промежутках между ними исполнял роль своеобразного рыжего, коверного в цирке или чего-то вроде конферансье на эстраде. Отметим и такой древний мотив, как круг, используемый как начальная форма исполнения танцев и в качестве символа, прикрепляемого к «зnamени» и олицетворяющего Солнце. В Банате, по описа-

ниям С. Любы, кэлушары начинали свой обряд танцем, посвященным восходу солнца, и завершали танцем, посвященным его закату.

Можно предположить, что свое магическое значение к этому времени круг уже утратил и использовался просто как традиционный атрибут и форма традиционного танца, к тому же получившего широкое распространение и в быту — в бытовых танцах на сельских празднествах — хорах и жоках.

Однако и в первой трети XX в. обряд кэлушаров в Румынии имел достаточно широкое распространение. Крупный этнограф, основатель музеяного дела в Трансильвании, Ромулус Вуйя в 1935 г. возил кэлушаров в Лондон, на Междугородный фестиваль народного танца. Кэлушары вызывали огромный интерес, о них рассказывали по радио и сообщали в прессе. Вся Европа узнала о кэлушарах¹⁸.

В числе основных черт танцев кэлушаров, исполнявшихся в конце 30-х годов в районе Хунедоара, Дж. Никулеску-Вароне отмечал национальные региональные костюмы, украшенные лентами, колокольчиками, стебельками базилика (дерева Божества), большие палки, достигавшие груди, которые кэлушары держали в правой руке. Ведущим в танце был Вэтаф. Он задавал темп движениям, исполнявшимся с необычайной ловкостью. Танец делился на две части: проходка и исполнение фигур. Знаменем служила палка длиною в 4—5 м, к верхушке которой были прикреплены белый платок и румынский триколор, а пониже — несколько пучков зеленого чеснока и полыни¹⁹.

Как видим, трансформируясь, обретая новые черты, в том числе и политические (танец исполнялся под государственным знаменем — триколором), танцы кэлушаров в Валахии и Трансильвании в атрибутике и в характере движений еще и в XX в. сохраняли древнейшие мотивы, хотя их становилось все меньше. В Молдове они к этому времени исчезли²⁰.

Почему так произошло? Это особый вопрос. Ответ на него не простой и требует отдельного целенаправленного исследования. Мы же ограничимся констатацией факта и вернемся к поставленной задаче — выявлению генезиса обряда. Заметим, что кэлушары, правда не столь широко, были известны и в Северной Болгарии, где их называли русальцами. По мнению болгарских ученых, «руссалии генетически восходят к древнеримским весенне-летним праздникам розалиям. В болгарских русалиях развился один из второстепенных элементов античных розалий — моление о здоровье, вера в исцеление неизлечимых больных в дни празднеств... Дружина молодых парней, называемых русальцами или кэлушарами, ходила по домам, предвещая здоровье и благополучие ее обитателям и „лечила“ больных, устраивая специальные танцы, приводя в состояние экстаза и себя и жаждущих исцеления»²¹.

Однако к началу XX в. кэлушаров-русальцев в Болгарии уже не было. Кэлушары продолжают сохраняться как характерное явление румынской культуры. В Болгарии до сегодняшнего дня известны кукеры. Однако несмотря на определенные черты сходства, это — совершенно другое явление и потому не входит в сферу нашего рассмотрения.

В определенной мере к ответам на вопросы о причинах стойкости древнейших черт в обряде кэлушаров и генезисе этого обряда могут подвести наблюдения известной румынской писательницы и переводчицы Софи Нэдежде, сделанные в конце XIX — начале XX в. «У румынского народа сохранилось большое количество первобытных обрядов, изучение которых проливает свет на происхождение верований в духов и божеств в целом. Изучение этих верований дает нам возможность понять сущность древних религий, в борьбе с которыми христианство оказывалось бессильным... Румынский народ верит в то, что весь мир населен нескончаемым количеством духов, злых и жестоких, если люди не выполняют необходимые, посвященные им ритуалы. По представлениям народа, все болезни происходят от этих духов, поэтому говорить о монотеизме здесь не приходится...»²².

Название «руссалие», по мнению С. Нэдежде, произошло от древних празд-

ников розалий. Здесь мы видим совпадение мнения С. Нэдежде с утверждением болгарских ученых, видевших начало русалий в древнеримских розалиях. С. Нэдежде обратила внимание и на следующее обстоятельство. В сказках и заговорах злые волшебницы и злые феи живут в потустороннем мире во дворцах, на цветущих лугах, в горах и водах. А на земле они живут в колодцах, называемых «колодцами волшебниц». Такие представления составляют основу верований в загробную жизнь как продолжение жизни земной. Волшебницы, о которых говорила С. Нэдежде, обитали не только в потустороннем мире. Им нравился и мир земной, куда они приходили для того, чтобы красть сердца юношей и наказывать тех, кто обманывал или нарушал обряды и культы.

По мнению С. Нэдежде, верования румын в фей, волшебниц и духов уходят своими корнями в культуру фракийских племен. Романизация фракийцев не изменила их верований, и все добрые феи, злые волшебницы и злые феи произошли от духов мертвых²³.

Авторы фундаментального обобщающего труда «История театра в Румынии» дают точки зрения различных исследователей на происхождение танца кэлушаров. Вслед за гипотезой Ф. Сульцера, видевшего истоки кэлушаров в античной культуре, приводится мнение крупнейшего румынского историка XX в. Н. Йорги о происхождении танцев кэлушаров от древнейшего фракийского танца колавриемос. Н. Йорга выводил такую связь из воинственного характера стариинного румынского танца, в котором изображалась борьба дружин с мечами в руках, но при этом никому не наносилось ударов. Танец отличался высокими прыжками, мастерством вращения на месте. Отмечаются в монографии и общие черты танцев кэлушаров и танцев русалий славянского происхождения, известных на всем Балканском полуострове, на Украине, в Чехии, Моравии. И наблюдаются они не только в элементах формы, но и в социальных функциях. Причина такого сходства объясняется, во-первых, общей основой индоевропейской культуры, а во-вторых, постоянными контактами древних славян с древнейшей карпато-балканской цивилизацией. Сопоставляя исследования известных румынских фольклористов и этнографов первой половины XX в. Р. Вуйя и Т. Папахаджи, сербских историков XVIII и середины XIX в. Дж. Ражика и М. Васильевика, древнеримского историка К. Тацита и немецкого ученого прошлого века В. Шмидта, можно увидеть сходство танцев кэлушаров Балканского полуострова, исполнявшихся аромынами, македонцами, меглено-румынами, болгарами, сербами и хорватами. У всех этих народов подобные танцы исполнялись особыми группами ряженых, вооруженных дубинками или деревянными мечами; они колядовали по селам, изображая те же пантомимы, что и кэлушары. Сходство танцев кэлушаров с «танцами мечей» германских народов В. Шмидт объяснял общим происхождением и сходными процессами социального развития на определенных этапах истории²⁴. По мнению авторов «Истории театра в Румынии», в танцах кэлушаров XIX в. отражались также астральные представления о движении планет, в прыжках и верчениях группы танцоров изображалось вращение планет вокруг Солнца и Луны²⁵.

Таким образом, одни исследователи видят истоки танцев кэлушаров в древнеримских религиозных обрядах, исполнявшихся в память о похищении сабинянок или связанных с древнеримскими розалиями, другие — во фракийских воинственных обрядах, третьи — в обрядах первобытных доклассовых обществ.

Примечания

- ¹ Niculescu-Varone G. T., Gainariu-Varone E. C. *Dicționarul jocurilor populare românești*. București, 1979; Bîrlea O. *Essen despre dansul populare românește*. București, 1982.
- ² Sachs C. *World History of the Dance*. N. Y., 1937.
- ³ Cantemirii D. *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae*. Petropolis, 1727.
- ⁴ Кантемир Д. Описание Молдавии. Кишинев, 1973. С. 159—161.
- ⁵ Sulzer F.-J. *Geschichte des Transalpinischen Daciens*. Wien, 1781. Цит. по: Niculescu-

- Varone G. T. Jocurile nationale Romanesti. Bucureşti, 1938. P. 7, *Burada T. T. Istoria teatrului în Moldova*. Bucureşti, 1975. P. 57.
- ⁶ Bojinca D. Anticele Românilor. Buda, 1832; *Pamfile T. Sarbatorile de vară la Români*. Bucureşti, 1910. P. 58—59; *Burada T. T. Op. cit.* P. 56; Niculescu-Varone G. T., *Gainaria-Varone E. C. Op. cit.* P. 40.
- ⁷ Paget J. Hungary and Transylvania. L., 1839; *Grindea M., Grindea C. Dances of Romania*. L., 1952. P. 7—16.
- ⁸ Eliade R. Gocul Calusarilor // *Curier românesc*. XV 41 mai 1843. P. 167. Цит. по: *Burada T. T. Op. cit.* P. 54—55. Название работы уточнено по: Niculescu-Varone G. T., *Ganariu-Varone E. C. Op. cit.* P. 200.
- ⁹ *Pamfile T. Op. cit.* P. 59.
- ¹⁰ Frincu T., *Candrea G. Românii din Muntii Apuseni (Motii)*. Bucureşti, 1888. P. 130—133.
- ¹¹ *Pamfile T. Op. cit.* P. 55—58.
- ¹² *Burada T. T. Op. cit.* P. 58—59.
- ¹³ Radulescu-Codin C., *Michalache D. Sărbătorile poporului*. Bucureşti, 1909. P. 69.
- ¹⁴ Ibid.
- ¹⁵ *Pamfile T. Op. cit.* P. 62.
- ¹⁶ Военная фракийская песнь, связанная с именем знаменитого царя фракийского племени одрисов Сималка (?), царствовавшего во второй половине V в. до н. э.
- ¹⁷ Ксенофонт. Анабасис. Кн. VI. Гл. 1. М.; Л., 1951. С. 5, 6.
- ¹⁸ *Annuaireul Muzeului etnografic al Transilvaniei pe anii 1962—1964*. Cluj, 1966. P. 287, 295.
- ¹⁹ Niculescu-Varone G. T. *Jocuri Romanesti necunoscute*. Bucureşti, 1930. P. 13—14.
- ²⁰ *Burada T. T. Op. cit.* P. 54.
- ²¹ Очерки общей этнографии. Зарубежная Европа. М., 1966. С. 75.
- ²² Nadejde S. *Inzăirea sufotelor la Români, Nouă Revistă Română. Pehtru politica, literare, știință și artă*. 1900. V. 1. № 5. P. 217—218.
- ²³ Nadejde S. *Op. cit.* P. 218.
- ²⁴ *Istoria Teatrului în România*. V. I. Bucureşti, 1965. P. 48—51.
- ²⁵ Ibid. P. 51.

© 1991 г., СЭ, № 5

Ю. А. В о з н е с е н с к а я

ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ФЕДЕРАТИВНОГО ГОСУДАРСТВА: ОПЫТ НИГЕРИИ

Среди сложных проблем, которые приходится сейчас решать многим государствам, национальные проблемы наряду с социально-экономическими и политическими занимают одно из ведущих мест.

События второй половины 1980-х годов в различных регионах мира, особенно в странах Восточной Европы и Советского Союза (где национальный вопрос формально считался давно решенным), ярко продемонстрировали, что без урегулирования национальных проблем практически невозможно добиться успехов как в экономике, так и в области политических отношений.

Как показала мировая практика, в многонациональном обществе федерализм как принцип и федерация как форма организации государства содержит наиболее оптимальный механизм регулирования национальных отношений, обладающий возможностью эффективного сочетания этнических и государственных интересов, что тем не менее отнюдь не исключает возникновения этнических конфликтов, которые порой приобретают довольно острые формы.

Значительная роль в обеспечении успешного развития федерации принадлежит конституции, которая должна располагать соответствующим механизмом изменения федерации, приспособления к меняющейся ситуации. Наличие такого условия может рассматриваться как один из гарантов успешного развития федерации.

В этой связи заслуживает определенного внимания опыт Федеративной Республики Нигерии, стремящейся решить свои сложные этнополитические проблемы путем совершенствования государственно-правового механизма. Опыт Ниге-

рии в этом отношении имеет большое значение, так как это — крупнейшая по численности нация в Тропической Африке (более 100 млн. человек), выделяющаяся из остальных африканских государств самым большим языковым, этническим и религиозным разнообразием. В ней проживает, по разным данным, от 200 до 500 этнических групп, значительно различающихся по численности: 3 самых крупных этноса — хауса, игбо, йоруба составляют 58% населения, а 100 самых малочисленных — 7%.

Языковая ситуация в Нигерии также характеризуется исключительной сложностью. Здесь говорят на языках, которые входят в три из четырех больших языковых семей Африки. Ведущее место занимают три крупнейших языка не только Нигерии, но и всей Западной Африки — хауса, йоруба и игбо, которые были главными языками трех регионов: Северного, Западного и Восточного, представляющих административное устройство Нигерии до 1963 г. Остальные языки сильно разнятся по численности их носителей — от нескольких тысяч и даже сотен до нескольких миллионов (фула, канури, тив, ибибио и др.). Помимо этнических языков в Нигерии распространены английский язык (как государственный), пиджин-инглиш и литературный арабский (как «специальный» язык религии и культуры).

По современному политическому устройству Нигерия представляет собой федерацию из 21 штата, которые полиглотны по своему составу, хотя при создании новых штатов этнолингвистический принцип учитывался, и во многих из них один народ составляет большинство населения, что в свою очередь создает проблему взаимоотношений между этническим большинством и этническими меньшинствами.

Попытки достичь этнического баланса путем увеличения количества штатов предпринимались в независимой Нигерии неоднократно: в 1963 г. был создан 4-й, Средне-Западный штат помимо 3-х существовавших в то время регионов: Северного, Восточного и Западного, созданных в 1947 г.; в 1967 г. из 4-х штатов было образовано 12; в 1976 г. из 12 штатов — 19 и в 1987 г. создано еще 2 дополнительных штата.

Система штатов, учитываящая этнолингвистические границы, в некоторой степени уменьшила существующую этническую напряженность, способствовала достижению некоторого структурного равновесия. Однако вопросы административно-территориального устройства продолжают оставаться предметом споров и борьбы, а многочисленные требования создания дополнительных штатов, поступающие в правительство из различных регионов страны, указывают на то, что национально-территориальная структура нигерийской Федерации не удовлетворяет требованиям всех этнических общин, которые убеждены в том, что, только имея свою государственность, они могут достичь определенного уровня модернизации, рассчитывать на свой «кусок от национального пирога».

Сложность межэтнических отношений во многом усугубляется религиозными противоречиями, острой конкуренцией ислама с христианством, которая выливается в этноконфессиональные конфликты между преимущественно мусульманским Севером (хауса, фульбе, тив, канури, нупе и др.) и христианским Югом (йоруба, игбо, эдо, ибибио и др.). Эти противоречия усиливаются и региональными диспропорциями социально-экономического развития Севера и Юга.

Вся 30-летняя история независимого развития Нигерии показывает, что этнический фактор не только не утратил своего значения, но и продолжает играть заметную роль в современной политической жизни страны. Как отмечают советские исследователи, «он проявляется в деятельности политических партий и организаций, в армии и военных переворотах, в организации государственного управления, влияет на формирование политики и осуществление конкретных социально-экономических и культурных мероприятий в различных штатах страны»².

Очень показательно выступление президента Нигерии генерала Ибрагима Бабангиды на открытии конференции в Абудже по национальному вопросу:

«Я давно мечтаю о том, чтобы за время моей жизни было достигнуто такое положение, при котором большинство нашего народа будет считать себя в первую очередь нигерийцами, и только во вторую — хауса, урхобо, тив, иджо, йоруба, игбо и т. п.»³

В настоящее время возглавляемое Бабангидой военное правительство Нигерии, объявившее о передаче власти гражданскому правительству 1 октября 1992 г., стремится заложить основы регулирования межнациональных отношений с помощью конституционного механизма, посредством закрепления в новой Конституции 1989 г. (которая вступит в полную юридическую силу 1 октября 1992 г.) положений, направленных на решение наиболее острых этнополитических проблем. К этим проблемам прежде всего относятся: принцип государственного устройства, проблема формирования институтов власти, начиная с высшего эшелона и кончая местными органами управления; административно-территориальное устройство и связанная с этим проблема коренного населения; роль политических партий в государстве вообще, и в формировании институтов власти в частности; этноконфессиональная проблема; проблема общенационального языка.

Новая Конституция, принятая в мае 1989 г., закрепляет федеративный характер государственного устройства страны, впервые вводит двухпартийную систему, оставляет в силе двухпалатную организацию высшего органа государственной власти и президентскую форму правления, ограничив пребывание президента на посту двумя 4-летними сроками, усиливает роль местных органов власти.

Конституционная Ассамблея, более года работавшая над созданием новой Конституции, уделила особое внимание анализу и развитию положений, определяющих федеративный характер государственного устройства как наиболее эффективный инструмент, способный интегрировать в единое целое и консолидировать в границах крупного государства сотни крупных и малых народов, желающих вместе с тем сохранить свою этническую и культурную самобытность.

Основные положения, относящиеся к федеративному характеру и национальной интеграции в Нигерии, содержатся не менее чем в 12 разделах Конституции. Эти положения отражают взаимоотношения между правительством и народом, политические и экономические цели федерации, права граждан на свободу перемещения и защиту от национальной сегрегации и дискриминации. Они содержатся также в положениях о выборах президента, назначениях в государственные и общественные органы и т. д. «Состав правительства федерации или любого из его органов, а также ведение дел в них должны осуществляться таким образом, чтобы отражать федеративный характер Нигерии и способствовать национальному единству, гарантируя отсутствие привилегий лицам из отдельных штатов, из определенных этнических или других особых групп.

Состав правительства штата, местных органов власти и их подразделений и ведение дел в них должны осуществляться таким образом, чтобы признавать многообразие народов данного региона и способствовать развитию чувства общей принадлежности среди всех народов федерации»⁴.

Принцип федеративного характера Нигерии прослеживается в разделах, согласно которым президент должен обеспечить назначения министров таким образом, чтобы включить в Кабинет хотя бы одного коренного жителя из каждого штата. Составы государственных советов и комиссий, вооруженных сил (офицерский корпус и др.) должны отражать федеративный характер Нигерии посредством включения в них представителей каждого штата (ст. 217).

При выборах президента предусматривается, что кандидат должен набрать не менее $\frac{1}{3}$ голосов в каждом штате (которые должны составить $\frac{2}{3}$ всех нигерийских штатов).

Что же конкретно означает «отражение федеративного характера» Нигерии?

Во время общенациональной дискуссии по будущему политическому устройству страны, которая освещалась в печати на протяжении 2,5 лет, вплоть до принятия новой Конституции 3 мая 1989 г., определялась следующая трактовка «федеративного принципа»: 1) равное представительство штатов в составе федеральных структур: министерств, правлений государственных корпораций, агентств и других учреждений, гражданских служб; 2) равенство в доступе к образованию: распределение мест в федеральных высших учебных заведениях на основании равных квот от штатов (в большинстве колледжей 80% мест — на основе квот, 20% — на общих основаниях); 3) равенство экономических возможностей: в равномерном размещении отраслей промышленности, развитии инфраструктуры, размещении промышленных проектов и т. д.; 4) равенство в распределении государственных доходов.

Следует отметить, что принцип представительства каждого штата в федеральных органах на основе систем квот вызывал недовольство у южан. Они считали, что во время действия предыдущей Конституции этот принцип способствовал тому, что северяне заняли многие важные посты в федеральной гражданской службе, полиции, вооруженных силах, бюрократических и технократических институтах, часто не обладая необходимыми профессиональными качествами⁵.

Здесь проявилась одна из вечных проблем приоритета в многонациональном государстве — этнический признак или профессионализм, в котором так нуждаются развивающиеся страны со слаборазвитой экономикой. В Нигерии пошли преимущественно по пути равного представительства, полагая, что только при равном представительстве субъектов федерации все ее члены получат возможность оказывать влияние на принятие решений на общефедеральном уровне.

Что касается экономической сферы, то здесь реализация федеративного принципа сталкивается с огромными трудностями, рассмотрение которых выходит за рамки данной статьи. Об интенсивности борьбы за экономические ресурсы говорит частота пересмотра формулы распределения государственных доходов между тремя уровнями — федерального правительства, правительства штатов и местных органов управления: с 1948 по 1966 г. она менялась 5 раз, с 1966 г. по настоящее время — четырежды⁶. В опубликованном бюджете на 1991 г. соотношение между центром и региональными уровнями изменилось в пользу передачи больших полномочий на места⁷. Вместо формулы 55:35:10 будет действовать соотношение 50:35:15; т. е. за счет сокращения доли федерального правительства в общегосударственных доходах увеличивается доля местных органов власти. Это даст им возможность располагать значительными финансово-выми ресурсами для решения важных экономических и социальных вопросов «местного» значения.

Принцип равенства возможностей и координации между участниками федерации является важнейшим для ее успешного функционирования. Тем самым обеспечивается самостоятельность субъектов настолько, насколько это не противоречит цели самой федерации.

Формула распределения дохода и действие «федеративного принципа» в Нигерии гарантировали каждому участнику федерации определенную защиту жизненных интересов, увеличивали их доходы и обеспечивали представительство на федеральном уровне. Поэтому не удивительно, что требования создания новых штатов периодически поступали из наиболее полигэтнических регионов и достигали апогея в переходные периоды от военного к гражданскому правлению, когда разрабатывались новые Конституции, закрепляющие основы государственного устройства в соответствии с «федеративным принципом». Так, в переходный период ко Второй республике (1979—1983 гг.) предлагалось увеличить количество штатов до 57. Во время общенациональной дискуссии по будущему политическому устройству Третьей республики предлагалось создать 6 дополнительных штатов (к существующим тогда 19), по 3 на севере и на юге.

Однако Правящий Совет Вооруженных Сил (ПСВС) решил «в национальных интересах» ограничиться созданием 2-х штатов: Кацина на севере и Аква Ибом на юге. Предполагая, что такое решение вызовет недовольство, президент И. Бабангида в сентябре 1987 г. объявил, что во время перехода к гражданскому правлению никакие дальнейшие петиции по этому вопросу от политических деятелей и представителей каких-либо общин или этнических групп рассматриваться не будут.

Было бы ошибочно думать, что периодическое создание новых штатов, способствовавшее на определенных этапах децентрализации власти и более равномерному распределению государственных ресурсов среди всего населения, может и впредь удовлетворить требования всех народов и окончательно решить проблему национально-территориального устройства. Напротив, дальнейшие действия в этом направлении были бы менее эффективны и не только значительно увеличили бы расходы на управленческий аппарат, новые гражданские службы и т. д., но и усилили бы зависимость штатов от центра⁸.

С проблемой штатов тесно связано и такое явление современного нигерийского федерализма, как «штатоцентризм», или «штатизм», которое нигерийские политические деятели характеризуют как «агрессивную форму субнационализма»⁹.

Это явление стало особенно заметным в период экономического спада начала 1980-х годов и проявилось практически во всех штатах как дискриминационная практика, которая не давала некоренному населению (выходцам из других штатов) возможностей, получаемых местными жителями того или иного штата в области трудоустройства, доступа к образованию, получения школьных наград и др. Так называемые «мигранты» если и принимались на работу, то по контракту, а в системе бесплатного обучения местные власти с них взимали плату, несмотря на то, что Конституция предусматривала право свободного перемещения нигерийцев по стране.

Юридически разграничение между «коренным» и «некоренным» населением было определено в Конституции 1979 г., которая относит к «коренному» населению штатов тех нигерийских граждан, чьи родители или прародители жили на территории этого штата (ст. 277(1))¹⁰. Понятие «коренного» населения (*indegeneity*) существовало и до принятия Конституции 1979 г. Оно вошло в Конституцию 1954 г. в связи с регионализацией страны. Но последствия такого разграничения были гораздо менее ощутимы, чем в настоящее время. Житель любого из трех существовавших тогда регионов: Северного, Западного или Восточного — имел значительно более широкие возможности выбора места работы или обучения детей, чем теперешний «коренной» житель какого-либо штата, вычленившегося из бывших регионов. В связи с уменьшением размеров штатов (по мере увеличения их количества) значительно сузилось и определение «коренной житель». В результате все большее число нигерийцев оказываются «чужаками» в местах своего проживания.

В США, Канаде или Австралии требования, определяющие гражданство на уровне штата, в среднем ограничиваются проживанием в течение 1 года. В таких полиэтнических государствах, как Индия, начиная с 1960-х годов в штатах при наборе служащих или зачислении в университеты предпочтение отдается кандидатам со сроком проживания на данной территории от 5 до 15 лет (в разных штатах по-разному), т. е. в отличие от Нигерии в этих государствах исходят из времени проживания, а не из места рождения предков. Таким образом, в Нигерии сама Конституция, закрепляя подобную трактовку «коренного» населения, создает почву для дискриминационной политики в отношении «некоренных» жителей.

Так, вскоре после образования нового штата Аква Ибом большая группа журналистов, проживающих на его территории, была уволена из органов средств массовой информации штата Кросс Ривер, от которого отделился новый штат. Они стали рассматриваться властями штата Кросс Ривер как «чужаки», занимающие рабочие места, которые могут быть предоставлены местным жите-

лям¹¹. Власти штата Сокото тоже отказывались брать на постоянную работу с гарантией последующей выплаты пенсии нигерийцев из других штатов, кроме врачей и учителей математики¹².

Во многих штатах существует тенденция, направленная на то, чтобы право получения бесплатного школьного образования предоставлялось только «коренным» жителям. Направления от штатов по существующим квотам в различные федеральные учреждения, включая вооруженные силы, Нигерийскую Академию обороны, федеральные колледжи и т. п., получали только «коренные» жители. В этой связи «некоренным» гражданам часто приходилось даже менять свои имена¹³, чтобы формально сойти за коренного жителя, так как по имени часто можно определить этническую принадлежность.

Такие действия имели мало общего с конституционными положениями о свободе перемещений, праве свободного проживания любого гражданина в любой части федерации или праве заключения смешанных браков людьми разных религий, этнических групп.

В связи с расширением подобной дискриминационной практики во многих штатах встал вопрос о необходимости пересмотра статуса «коренного жителя». Он был поставлен перед Нигерийской ассоциацией политических наук в августе 1985 г. Ее члены считали, что «нигерийцы должны иметь все права гражданства вне зависимости от места проживания на территории страны»¹⁴. Созданное через год Политическое Бюро включило в число рекомендаций правительству специальную главу, посвященную этой проблеме. Главная рекомендация состояла в том, чтобы признать полные права на жительство (full residency rights) для всех нигерийских граждан, проживающих на территории данного штата в течение 10 лет. Федеральное правительство приняло к сведению эту рекомендацию, поручив подготовку ее разработки специальной Президентской комиссии. Тем не менее новая Конституция сохранила то же самое определение «коренного» населения, которое содержалось в предыдущей Конституции 1979 г.¹⁵ Считается, что тема слишком «болезненна», чтобы освещать ее детально в Конституции. Но так как в ней отсутствуют статьи, регулирующие эту острую проблему, нет сомнений в том, что по возвращении Нигерии к гражданскому правлению и активной деятельности политических партий она неизбежно возникнет снова.

Что касается самих политических партий, то, как отмечалось, им принадлежит значительная роль в формировании институтов власти, призванных отражать национально-территориальную и социально-политическую структуру нигерийской федерации. Именно поэтому военная администрация, объявив о своем стремлении передать власть гражданскому правительству, уделила исключительно много внимания принципам формирования политических партий, их структуре, деятельности и т. д., поставив во главу угла все тот же «принцип федерализма». В директивах по формированию партий указывалось, что они должны отражать федеративный характер страны, иметь функционирующие представительства в каждом штате, быть открытыми для вступления в членство любого гражданина независимо от вероисповедания, пола и места рождения, предусматривать в уставах периодическое переизбрание своих руководящих органов в соответствии с демократическими процедурами и т. п. Для партий не должно быть религиозных, этнических, географических и социально-экономических рамок. Более того, был провозглашен запрет на наименование, эмблему или лозунг любой политической партии, содержащий указание на этническую или религиозную принадлежность или указывающий, что их деятельность и членство в них связаны с определенным географическим районом Нигерии. Партии должны выработать четкие конструктивные программы и выражать экономические, политические, социальные и культурные интересы всего нигерийского народа¹⁶.

Решив создать впервые закрепленную в Конституции двухпартийную систему, военный режим исходил из того, что такая система сведет к минимуму

религиозные, этнические, региональные и местнические противоречия в политической жизни страны, позволит избежать серьезных ошибок прошлых режимов, а именно — формирования партий вокруг трех ведущих этнических групп: хауса, йоруба и игбо.

Однако из 13 политических ассоциаций, которые подали официальные заявки для регистрации, ни одна не прошла в качестве политической партии, так как, по мнению правительства, они не отвечали предъявляемым к ним требованиям. В результате администрация сама создала две партии и разработала их уставы, программы и даже символику: левоцентристскую Социал-демократическую партию (СДП) и правоцентристскую — Национальный республиканский конвент (НРК). Тем не менее возникают серьезные и вполне обоснованные опасения в том, что создание двухпартийной политической системы приведет к углублению раскола между мусульманским Севером и христианским Югом, обострит и без того напряженную религиозную обстановку в стране, которая особенно явно обозначилась во время общенациональной дискуссии по будущему политическому уустройству Нигерии и обсуждения проекта новой Конституции.

Крайне важным и острым был вопрос об отношении государства к религии. ПСВС, учитывая реальности конфессиональных процессов в стране, принял решение о том, что ни одна из исповедуемых религий не будет принята в качестве государственной, что и вошло в новую Конституцию. Целый ряд статей (11, 37, 242, 259—61 и 272) посвящен взаимоотношениям государства и религии. В них, в частности, говорится о том, что «каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии, включая свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать и распространять свою религию или убеждения в отправлении культа, учения, выполнении религиозных и ритуальных обрядов». Кроме того, «ни одной религиозной общине или группе не должны ставиться препятствия в предоставлении религиозного образования ученикам этой общины или группы в любом учебном месте, находящемся полностью на содержании этой общины или группы» (ст. 37) ¹⁷.

В настоящее время нельзя не признать, что лучшая организация и сплоченность мусульман, их активная религиозная деятельность как внутри страны, так и на международной арене объективно ставят их в более выгодное положение по сравнению с более разобщенной и малочисленной христианской общиной. Поэтому самым взрывоопасным в переходный период оказался вопрос о судах шариата, так как мусульмане стремились добиться конституционного закрепления законности применения судов шариата на федеральном уровне, против чего решительно выступали представители христиан.

Следует отметить, что члены Конституционной Ассамблеи так и не смогли компромиссно решить эту проблему. ПСВС же включил в новую Конституцию положение, согласно которому любой гражданин-немусульманин ни под каким видом не будет подпадать под юрисдикцию судов шариата. Учреждаться они будут только в тех штатах, которые одобрят их создание, и разбираться в них будут только дела мусульман (ст. 261).

Подобное мудрое, на наш взгляд, решение действительно учитывает реальную обстановку в стране, не создавая привилегированного положения одному вероисповеданию по отношению к другому.

Деятельность мусульманских и христианских организаций не ограничивается чисто религиозными рамками, а приобретает явную политическую направленность, что обычно характерно для переходных периодов или острых кризисных ситуаций.

Еще в октябре 1987 г. известный мусульманский деятель Шейх Абубакар Гуми, в целом одобряя предложенную президентом двухпартийную политическую систему, предполагал, что это может привести к мусульманско-христианскому разделению страны больше, чем к поляризации Север — Юг. Он считал, что мусульмане не потерпят христианского главу федерального правительства: «...он может быть назначен только силой или в результате военного переворота, в результате же выборов немусульманину будет очень трудно стать лидером

Нигерии»¹⁸. На вопрос, что произойдет, если христиане откажутся принять мусульманина в качестве главы государства. А. Гуми ответил: «Тогда мы разделим страну». Реакцией на это заявление было высказывание архиепископа А. О. Окоги о том, что в аналогичном случае христиане сожгут страну¹⁹.

В этой связи, как отмечалось выше, возникла довольно реальная угроза размежевания двухпартийной системы по религиозному признаку. При регистрации членов партии северные мусульмане останавливали свой выбор на правоцентристской партии Национальный республиканский конвент, в то время как ряд христианских церквей проводил работу в пользу левоцентристской Социал-демократической партии. Военной администрацией была проделана большая работа, чтобы не допустить такого раскола. Президент И. Бабангига обратился к религиозным лидерам и традиционным местным правителям, взяв с них слово, что они не будут привлекать своих прихожан и своих подданных к участию в той или иной партии на этнорегиональной или религиозной основе. В том же духе правительством были сориентированы и средства массовой информации, руководство университетов и других высших и средних учебных заведений, различных общественных организаций.

К июлю 1990 г. была закончена регистрация членов партий, прошли выборы в национальные исполкомы партий как на уровне штатов, так и на федеральном уровне. Выборы в национальные исполкомы проводились по системе «зонирования», т. е. если на пост председателя партии избирали представителя Севера, то его заместитель должен был быть с Юга, а место казначея предоставляли западным регионам и т. д. На уровне партийных организаций штатов такое «зонирование» осуществить было менее сложно, чем в масштабе всей федерации, где в национальные исполкомы двух партий надо выбрать по 14 человек, а регионов и групп, жаждущих быть представленными «своими» людьми, было гораздо больше. В результате лидером партии Национальный республиканский конвент стал Томе Икиме, христианин, в прошлом процветающий бизнесмен. А Социал-демократическую партию возглавил мусульманин Бабагана Кингибе, много лет находившийся на дипломатической службе. По характеристикам, появившимся в нигерийской прессе, предполагается, что оба лидера будут служить хорошим «цементирующим звеном» в своих партиях, в частности, во взаимоотношениях между мусульманами и христианами и между различными фракциями внутри партий.

Проблема зонирования как объективное отражение этнополитических и этно-конфликт возможно только путем развития концепции так называемого «двойно-острых дискуссий как в нигерийском обществе, так и среди ученых-политологов²⁰. Предлагалось разделить страну на несколько зон (близких в культурно-историческом отношении), примерно равных по численности населения, и осуществлять ротацию власти разными способами между этими зонами.

Так, нигерийский политолог А. Акинола считает, что предотвратить превращение двухпартийной политической системы в религиозно-региональный конфликт возможно только путем развития концепции так называемого «двойного президентства», что подразумевает: 1) разделение страны на зоны для осуществления ротации руководства страной; 2) выдвижение каждого кандидата от партий на пост президента и вице-президента из двух зон, одного — мусульманина, другого — христианина; 3) смену постов избранных президента и вице-президента в течение фиксированного срока пребывания у власти²¹. Предлагалось конституционно закрепить идею ротации, однако она не нашла поддержки у ПСВС и не вошла в новую Конституцию.

Вновь избранные лидеры двух нигерийских партий — Б. Кингибе и Т. Икими, оправдывая необходимость «зонирования» на прошедших партийных выборах, в то же время считают, что такой подход является неприемлемым при избрании будущего президента страны, который должен представлять не отдельный регион или ту или иную группу населения, а интересы всей нации, всех без исключения ее слоев.

Нельзя не отдать должное президенту И. Бабангиде, который последовательно выполняет объявленный им еще в 1987 г. поэтапный план перехода к гражданскому правлению к октябрю 1992 г. в условиях очень сложной внутриполитической обстановки в стране, когда накал политических страстей постоянно подогревается традиционными для Нигерии противоречиями — религиозными и этнорегиональными. Очевидно, что в этих условиях правильное проведение национальной политики на пути создания будущего демократического общества не может осуществляться без учета огромной роли этноконфессионального фактора, влияние которого на политические структуры Нигерии, на процессы национально-политической интеграции в ближайшем будущем определенно не уменьшится.

Еще один важный фактор, осложняющий эти процессы в такой полиэтнической стране, как Нигерия, — отсутствие общенационального языка. Эта проблема продолжает оставаться нерешенной и вызывает горячие дебаты²².

Один из парадоксов проблемы национального языка в Нигерии состоит в том, что в то время, как значительная часть нигерийцев высказывается за принятие в качестве национального языка иного, чем английский, немногие убеждены в том, что это должен быть не их этнический язык.

Многие считают, что таким языком должен стать или хауса, или йоруба, или игбо, так как на них уже говорят миллионы нигерийцев и они являются лингва франка на обширной территории, в том числе и за пределами Нигерии; на этих языках существует литературная традиция, поэтому не требуется дополнительная работа по их унификации и созданию литературных норм.

Есть приверженцы выбора языка какой-либо другой этнической группы Нигерии, так как это, по их мнению, сможет положить конец старому соперничеству между тремя главными языками страны.

Однако, как и в большинстве стран Западной Африки, главным препятствием для выделения местного языка в качестве государственного остается крайний языковый национализм, неприятие одного из этнических языков в ущерб престижу собственного.

Как альтернативный вариант выдвигаются предложения создать некий искусственный язык на базе трех указанных выше. Например, WAZOBIA, получивший название путем составления слова «приходить» из трех языков — йоруба, хауса, игбо; или GUOSA, лексический состав которого включает слова и части слов из нигерийских языков²³. Но, как показал опыт мирового развития, искусственно созданные языки нигде не привились.

Исключительно важную роль в Нигерии как средство межэтнического общения играет пиджин-англиш, который широко распространен в крупных городах, особенно в Южной Нигерии, и используется преимущественно в неофициальных сферах общения. Однако перспектива принятия его в качестве общенационального языка встречает большое противодействие со стороны образованной части общества, рассматривающей пиджин как испорченный, неправильный вариант английского.

В этой связи некоторые ученые предлагают вариант так называемого «нигерийского английского» языка, единого по произношению и структуре, по аналогии с американским или австралийским английским. Не исключено, что путем «индейнизации» стандартизированного английского языка его нигерийский диалект сможет в большей степени выражать нигерийскую культуру и в то же время способствовать сплочению народов, став языком, который они могли бы считать своим, а не рассматривали как британское наследие.

Сложность этнополитических проблем, как и всего национального вопроса в Нигерии в целом, обусловлена прежде всего их многоплановым характером, имеющим исторический, политический, экономический, правовой, культурноязыковой и другие аспекты.

Несмотря на очевидную внутреннюю противоречивость осуществления многих политических реформ в Нигерии, выражющуюся прежде всего в том, что

переход к демократии происходит в условиях военного режима и сама выработанная им программа перехода к гражданскому правлению «недемократически» спускается сверху вниз, нельзя не отметить определенные усилия военной администрации активнее внедрять в жизнь принципы, провозглашенные в новой Конституции. Они направлены на то, чтобы оздоровить политический и нравственный климат в стране, а также решить национальные, территориальные, этноконфессиональные проблемы, поставив во главу угла принцип федерализма. В этой связи результаты эксперимента в Нигерии, в которой проживает четверть населения Черной Африки и которая идет к демократии своим особым путем, привлекают острое внимание как Африканского континента, так и мировой общественности в целом.

Примечания

- ¹ *Ukwu J. U. Federalism Integration and Development: Some Options // Federal Character and National Integration in Nigeria*. Kuru. 1987. P. 187.
- ² *Имагилова Р. Н., Грушевский А. Ю. Этнический фактор в политической жизни Нигерии // Нигерия: власть и политика*. М., 1988. С. 48.
- ³ *Opening Address at the National Seminar on the National Question in Nigeria*. Abuja. 1986. Aug. 4.
- ⁴ *The Constitution of the Federal Republic of Nigeria (Promulgation) Decree 1989 // Suppl. to Official Gazette Extraordinary № 29*. Lagos, 1989, May 3.
- ⁵ *Suberu R. T. Federalism and Nigeria Political Future // African Affairs (L.)*. 1988. Vol. 87. № 348.
- ⁶ *Ukwu J. U. Federal Financing of Projects for National Development and Integration // Federal Character and National Integration in Nigeria*. Kuru, 1987. P. 116.
- ⁷ *Federal Ministry of Information. Press Release № 953*. Lagos, 1990, 31 Dec.
- ⁸ См. подробнее: *Diamond L. Issues in the Constitutional Design of a Third Nigerian Republic // African Affairs (L.)*. 1987. V. 86. № 343; *Suberu R. T. Op. cit.*
- ⁹ *Osaghae S. E. The Problem of Citizenship in Nigeria // Alternative Political Futures for Nigeria*. Lagos, 1987. P. 322—323.
- ¹⁰ *The Constitution of the Federal Republic of Nigeria*. 1979. Lagos, 1979. P. 90.
- ¹¹ *West Africa (L.)*. 1988. Apr. 25. № 3689. P. 751.
- ¹² *African Concord (Lagos)*. 1987. Sept. 17. P. 2.
- ¹³ См. подробнее: *Bach D. C. Managing a Plural Society: the Boomerang Effects of Nigerian Federalism // J. Commonwealth and Comparative Politics (L.)*. 1989. Vol. 27. № 2.
- ¹⁴ *Comminique of the Seminar to Mark the Silver Jubilee of Nigeria's Independence // J. Niger. Politic. Sci. Association (Lagos)*. 1985. № 4. P. 27.
- ¹⁵ *The Constitution ... 1989. Sect. 321(1)*. P. 29.
- ¹⁶ *Federal Republic of Nigeria. National Electoral Commission. Main Guidelines // Formation of Political Parties*. Lagos, 1989.
- ¹⁷ *The Constitution ... 1989. Sect. 37*.
- ¹⁸ *West Africa (L.)*. 1987. Oct. 19. № 3662. P. 2089.
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ *Diamond L. Op. cit.; Akinola A. Nigeria: the Quest for a Stable Polity // African Affairs (L.)*. 1988. Vol. 87. № 348; *A Critique of Nigeria's Proposed Two-Party System // J. Modern. Afr. Studies (L.)*. 1989. Vol. 27. № 1.
- ²¹ *Akinola A. A. A Presidency on Rota // West Africa (L.)*. 1988. Jan. 25. № 3675. P. 135; *Coping with Religion and Ethnicity // National Concord (Lagos)*. 1988. Febr. 17. P. 3; *Of Two-Man Presidency: Religion and Ethnicity // New Nigerian (Lagos)*. 1988. March. 11. P. 5.
- ²² См. дискуссию по проблеме национальных языков в журнале *West Africa (L.)*. 1987. № 3630, 3640, 3646; *Attah M. The National Language Problem in Nigeria // Canad. J. African Studies (Toronto)*. 1987. Vol. 21. № 3. P. 395.
- ²³ *Igbeneweka H. A. Guosa Language as a Lingua Franca for Nigeria // Conference of the Linguistic Association of Nigeria*. Benin, 1983.

© 1991 г., СЭ, № 5

Г. С. Маслова

ИЗ ИСТОРИИ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ (Жизнь и творчество Наталии Ивановны Лебедевой)

Деятельность московских организаций, проводивших этнографические исследования в 1920-х — начале 1930-х годов, закономерно рассматривать в тесной связи с широким развитием краеведения в стране после Великой Октябрьской социалистической революции. В 1920-х годах еще функционировало Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии (ОЛЕАЭ) при Московском государственном университете (впоследствии ОЛЕАЭ было слито с Московским обществом испытателей природы). В 1919 г. была создана Государственная академия истории материальной культуры (ГАИМК) и ее московская секция.

Большое значение имела реорганизация Румянцевской галереи, или Дашковского этнографического музея, в Центральный музей народоведения (ЦМН), переименованный впоследствии в Музей народов СССР.

Этнографией занимались краеведческие общества, и особенно музеи. Сеть музеев расширялась; этнографический раздел в краеведческих музеях стал неотъемлемой частью экспозиции. В 1919 г. был организован Музей Центрально-Промышленной области (ЦПО), который вел исследования в 10 центральных губерниях России и был головным музеем для губернских и уездных музейных краеведческих центров. Позднее, с изменением административных границ музея ЦПО был переименован в Московский областной музей.

Ведущие московские ученые-этнографы того времени, занимавшиеся восточными славянами (В. В. Богданов, Б. А. Куфтин, Н. И. Лебедева, несколько позднее — С. П. Толстов), были сторонниками исторического направления в этнографии. «Для успешного проведения исследования необходимо, — как писал В. В. Богданов, — отрешиться от тех приемов этнологического обследования, которые в нашей науке базируются на принципе эволюции форм и элементов человеческого быта. Этнографическая наука отдала дань этому эволюционному направлению. Необходимо этнологические исследования вести на принципе культурно-исторического, а не эволюционного обоснования всех процессов народного быта. При культурно-историческом понимании исследуемых явлений необходимо ценить три условия: 1) историческую датировку; 2) хронологическую последовательность одних форм после других; 3) территориальную и бытовую связь одних явлений с другими, как, например, сделано в работе Д. К. Зеленина¹, связь известных форм костюма с известными факторами говора². Реликтовые районы сопоставлялись с геологическими отложениями, позволяющими выяснить древнейшие и поздние наслоения³. Такими районами были: Рязанское и Калужское Полесье (первое исследовал Б. А. Куфтин, второе — Н. И. Лебедева)⁴. Книги о них, ставшие настольными для многих



Рис. 1. Н. И. Лебедева. 1907 г.

последующих поколений этнографов, были изданы по инициативе В. В. Богданова, бывшего в то время ученым секретарем этнографического отдела ОЛЕАЭ и директором Музея ЦПО.

Наталия Ивановна Лебедева (1894—1978) — один из видных деятелей восточнославянской этнографии — родилась в Рязани, в семье нотариуса⁵. Окончив Рязанскую гимназию с золотой медалью, она поступила на Высшие женские курсы (в Москве). В числе ее учителей были крупные историки того времени — М. М. Богословский, Д. Н. Егоров. Большое влияние на Н. И. Лебедеву оказала работа Д. Н. Егорова «О колонизации Мекленбурга в XIII в.»⁶, и она мечтала применить его метод к изучению Рязанщины.

По окончании (с отличием) историко-филологического отделения Второго Московского государственного университета (в который были реорганизованы Высшие женские курсы) она с 1918 по 1922 г. преподавала русский язык и историю в средней школе им. Крупской в Рязани, параллельно занимаясь исследовательской работой.

В Рязани были музей, Хранилище древностей, Ученая архивная комиссия, которая поручила Н. И. Лебедевой обработку археологического материала. Тщательно исследовав его, она составила археологическую карту Рязанской губернии. Затем ей предложили организовать в музее этнографическую экспозицию из имевшегося в нем бытового материала. И в одной из комнат музея Наталия Ивановна создала такую экспозицию. Проработала она в музее с 1919 по 1922 г., а затем была командирована рязанским Отделом народного образования в Москву, в университет, для специализации по археологии и этнографии.

Для формирования Н. И. Лебедевой как этнографа немалое значение имели детские впечатления. В одном из писем ко мне она вспоминала, что с 5 до 12 лет жила у бабушки в деревне, в 60 верстах от Рязани, где получила первые этнографические познания и «полюбила бедную русскую деревню», «и хотя в то время не занималась этнографией, все-таки накапливались наблюдения этнографического порядка» (10.VII.60).

В Москве связь с В. Н. Харузиной (прикованной болезнью к креслу, но с удовольствием принимавшей молодых этнографов и вдохновлявшей



Рис. 2. Группа московских этнографов. Середина 1920-х годов. В первом ряду слева — Б. А. Куфтин, справа — Н. И. Лебедева; во втором ряду в центре — Г. С. Маслова

Н. И. Лебедеву на собирание этнографического материала⁷), а также работа с В. В. Богдановым — одним из близких сотрудников Д. Н. Анучина, сыгравшего основную роль в создании исторического направления в этнографии⁸, имели немалое значение для Н. И. Лебедевой, становления ее как ученого. Надо заметить, что Н. И. Лебедева, Б. А. Куфтин, С. П. Толстовы были одновременно этнографами, археологами и историками. Первые публикации Н. И. Лебедевой были археологического или исторического характера⁹. Первой этнографической статьей ее является отчет об исследованиях, проведенных в 1923 г. в Сапожковском уезде Рязанской губернии¹⁰. Н. И. Лебедевой хотелось провести систематическое исследование крупного района, и она рассматривала эту поездку как начало сплошного этнографического обследования Рязанской губ.

В Москве Н. И. Лебедева, став помощницей зав. отделом восточных славян (В. В. Богданова) ЦМН (с 1923 по 1932 г.), проделала огромную работу по реконструкции музея в новом здании — Нескучном дворце, где была развернута экспозиция по этнографии европейской части России (внеевропейская этнография помещалась на так называемой Ноевой, или Мамоновой, даче)¹¹. Вместе с тем Н. И. Лебедева была тесно связана с Музеем ЦПО, для которого попутно собирала коллекции, с ОЛЕАЭ, издавшим ее книгу, с ГАИМК, где она была секретарем этнологической секции.

В 1920-е годы начались резкие изменения в жизни деревни, которые привели к тому, что традиционные формы быта стали быстро уходить в прошлое. Б. А. Куфтин писал, что особенно быстро исчезает народный костюм, и привел в качестве примера мордву Саратовской губернии, которая продаёт свои вышивки шерстью на подшивку валенок¹². Н. И. Лебедева, собиравшая в 1923—1924 гг. материалы по одежде в Рязанской губ., отмечала, что: «во многих деревнях за последние 5—6 лет произошли колоссальные сдвиги, старина с головокру-

жительной быстротой убегает от нас: „совестно носить старую одежду, но боязно бросить“,— говорят женщины средних лет, а молодежь щеголяет в городском платье¹³. И тот полный набор костюмов, который представлен в книге о народной одежде Рязанщины, явился результатом тщательного, кропотливого исследования, «выуживания» старины по крупицам среди разнообразного другого материала. В те годы сориентирование уходившего материала считалось делом весьма важным и было связано с музейно-собирательной и экспозиционной работой.

Тогда же была разработана основная классификация построек, одежды, промысловской техники, которая в дальнейшем дополнялась. Каждая этнографическая работа, издававшаяся в 1920-е годы, содержала элементы систематики. Это просматривается и в трудах Н. И. Лебедевой.

Этнографический материал (в частности, данные о материальной культуре) стал привлекаться в качестве исторического источника для освещения этнической истории народа. Вопросы этногенеза в 1920-е годы стояли в центре внимания этнографов. Изучались ранее не известные в этнографическом отношении группы русских: мещера, полехи, тудовляне, телешане, в Сибири — бухтармичи, семейские, а также инонациональные группы и меньшинства, тесно связанные с восточными славянами.

В корне изменилась и методика фиксации этнографического материала. Если раньше (до революции) одежду характеризовали в значительной мере общими словами (указывая, главным образом, на материал), а жилище — чаще по общему архитектурному облику, то теперь предметом описания стали конструктивные особенности одежды, ее материал, украшения, обрядовые функции и т. д. Объектом подробного исследования становятся жилые и хозяйствственные постройки (типы связи дома с двором, жилище как бытовой и обрядовый комплекс и т. д.). Составление чертежей, планов жилища, покроя одежды стало обязательным. Иллюстративный материал становится неотъемлемой частью исследований по материальной культуре. Именно эта методика применена в трудах Н. И. Лебедевой. В ранней работе «Материалы по народному костюму Рязанской губернии», в которую вошли (как уже упоминалось выше) данные, собранные в 1923—1924 гг.¹⁴, она применяет методологию и методику, получившие дальнейшее развитие в более поздних трудах этнографов. Здесь Н. И. Лебедева связывает костюм с историей заселения края и с социальной средой (однодворцы, казенные, помещичьи крестьяне), т. е. использует костюм как исторический источник.

Книга Н. И. Лебедевой «Народный быт в верховьях Десны и в верховьях Оки»¹⁵ посвящена исследованию территории центральных губерний европейской части Союза, населенных в прошлом по преимуществу разными этническими группами восточных славян, связанных с другими народами неславянского происхождения. На основе четких классифицирующих признаков исследовательница систематизировала одежду изучаемого региона и вывела те этнические компоненты, из которых сложился культурный облик его населения. Книга Н. И. Лебедевой в то время была новым словом в этнографии и положительно встречена критикой¹⁶.

Изучение костюма и построек в бассейне Верхнего Дона¹⁷ позволило Наталии Ивановне поставить вопрос о характере колонизации. Она высказала предположение о том, что некоторые архаические формы быта могли быть связаны с древней колонизацией с юга, а не с севера, что ставило вопрос о необходимости внесения поправки в вопрос о запустении степи.

Монография Н. И. Лебедевой, посвященная жилищу и хозяйственным постройкам Белорусской ССР¹⁸, по охвату материала и основательности анализа является ценным источником для исследования этнографии белорусов. Н. И. Лебедева ставила своей задачей изучить в каждом селе отдельные элементы построек, их изменяемость с датировкой во времени и территориальной распространенностю; объединить элементы в комплексе, а также исследовать те

социальные и экономические причины или бытовые требования, которыми были вызваны те или другие изменения.

Увязка этнографических явлений с историей и археологией, исследование данных топонимики, сведений по истории каждого села (особенно вопроса о времени его возникновения) характерны для работ Н. И. Лебедевой. Комплексность исследования выражалась и в том, что изучалась не одна, а несколько сторон быта. Так, например, книга «Народный быт в верховьях Десны и в верховьях Оки» — лишь первая изданная часть проведенных исследований. Кроме костюма, прядения и ткачества она изучала и многие другие элементы культуры, но эти материалы остались неопубликованными. Связь с археологией и историей проявлялась в том, что Н. И. Лебедева обращала особое внимание на пережитки, помогавшие выявить древние, уже исчезавшие из быта пласти в культуре народа. Важным моментом в методологии было определение границ распространения того или иного исследуемого явления. Это особенно важно, так как подводило к мысли о создании этнографического атласа, что было реализовано много позднее.

Основными регионами исследования Н. И. Лебедёвой были южнорусские губернии и Белоруссия. Из поездок в северный район в 20-е годы нужно указать на экспедицию в Новгородскую, Псковскую и Великолукскую области в 1928—1929 гг., во время которой Н. И. Лебедева прошла по р. Ловати от Новгорода до Старой Руссы. Отчет об этой поездке хранится в Государственном литературном музее¹⁹.

В своих маршрутных экспедициях Н. И. Лебедева охватывала большие территории, а стационарное изучение проводила в отдельных селениях. Начинала она со сбора сведений о соседних селах на базарах, у местной интеллигенции, у сельских жителей, позднее — на колхозных собраниях, а затем переходила к стационарному изучению отдельных характерных пунктов или «гнезд» селений. Наталия Ивановна отличалась большой целенаправленностью в работе, увлеченностью и неутомимостью. За два летних сезона 1925 и 1926 гг. она обследовала более 100 населенных пунктов. Основной способ передвижения был пеший, что она называла «бродить». В своих письмах к автору этих строк она писала: «скучаю по бродяжничеству» (16.VII.70), «рада за Вас, что Вы имеете возможность бродить» (15.VII.59), а в письме, отправленном мне в Чикой Бурятской АССР, подписалась «старый бродяга» (22.VII.59). Этот термин сохранился у Н. И. Лебедевой и позднее, когда экспедиции совершились на автомашинах.

Успешно начатая научная работа Наталии Ивановны была прервана в 1933 г., когда она была неожиданно арестована и выслана в Тюмень. Там она тяжело заболела и была переведена в больницу в Пермь. Мать ее, Лидия Михайловна Лебедева, выхлопотала для дочери отмену высылки, и они поселились в Рязани. К занятиям этнографией Наталия Ивановна возвратилась только в 40-е годы.

Послевоенный период знаменуется широким развитием этнографической науки. Важнейшим событием стала организация в 1942 г. академического этнографического центра в Москве — Московской группы Института этнографии Академии наук СССР. Организатором ее и директором Института стал крупный ученый-этнограф С. П. Толстов²⁰.

Институт этнографии пригласил Н. И. Лебедеву на работу. Она приняла участие в подготовке «Восточнославянского этнографического сборника», в котором поместила свое исследование о прядении и ткачестве восточных славян²¹. Еще в 1927 г. Н. И. Лебедева впервые обобщила собранный ею материал по прядению и ткачеству²². Теперь эта тема была разработана в более широком плане (с охватом всех восточных славян). До сих пор эта работа остается единственным обобщением данных о прядении и ткачестве восточных славян. В книге дается исчерпывающая классификация способов и орудий прядения и ткачества, приводится обильный терминологический материал.

Впервые в книге прослежено географическое распространение орудий и спо-

собов прядения и ткачества на территории расселения восточных славян. Как пишет автор во введении, данные о прядении и ткачестве вместе с изучением других сторон материальной культуры «могут содействовать решению сложных вопросов этногенеза восточных славян»²³.

Прекрасное знание археологического материала позволило Н. И. Лебедевой определить время возникновения и бытования тех или иных явлений. В частности, наличие поневы она относит уже к XII—XIII вв. Выводы ее подтвердились археологическими данными, опубликованными позднее в сборнике Исторического музея²⁴. Н. И. Лебедева с восторгом встретила эту книгу и рецензировала ее.

В начале 1950-х годов по инициативе С. П. Толстова в план Института этнографии была включена работа по созданию историко-этнографических атласов, в том числе атласа по материальной культуре русского народа²⁵. Пришло время для обобщения этнографических материалов, собранных как до революции, так и в 1920—1930-е годы и позднее, оставшихся частично не опубликованными. Встал вопрос о привлечении Н. И. Лебедевой к работе в качестве одного из авторов раздела «Народная одежда». Сохранилось письмо В. И. Чичерова от 24.01.1951 г., в то время заведующего восточнославянским сектором Института этнографии, к Н. И. Лебедевой: «Многоуважаемая Наталья Ивановна! Как Вы знаете, на 1951—55 гг. запланирована тема: Этнографический атлас „Русский народ“. В прошлую субботу на заседании дирекции я докладывал план работы с указанием этнографов, которых следовало бы привлечь к подготовке атласа. Разумеется, среди этнографов была названа Н. И. Лебедева. Ваша кандидатура была принята безоговорочно и единогласно. М. Г. Левин заявил, что он сумеет оформить заключение договора с Вами. Прошу Вас дать согласие на работу по атласу (не только в форме учета рязанского архива, но и в других формах: участие в теоретических разработках, разработка отдельных тем и проч.). Бригадиром по „одежде“ является Г. С. Маслова. Она говорит, что сможет поднять этот раздел только при условии совместной работы с Вами».

В ответ на письмо В. И. Чичерова Н. И. Лебедева сообщила: «Вчера получила Ваше письмо. На работу по атласу „Русский народ“ я охотно соглашаюсь. Работа эта интересует меня, и материала у меня очень много».

23.X.55 г. Н. И. Лебедева писала мне: «Посылаю Вам свой „труд“ (которым недовольна). Его нужно будет значительно дополнить материалами карт. Ведь карты — неисчерпаемое море. Чем больше будем над ними работать, тем все больше и больше **(•ни)** будут давать. Но **(то)**, что есть, я думаю, как попытка сводки может кое-чем помочь».

В связи с необходимостью заполнить «белые пятна» на картах был организован ряд экспедиционных выездов для собирания материала к атласу. Н. И. Лебедева приняла участие в работе Западного отряда (нач. О. А. Гайцкая) комплексной этнографической экспедиции Института этнографии в 1953 г., посетившего Смоленскую и Великолуцкую области и часть Прибалтийской территории²⁶. В следующем, 1954 г., Н. И. Лебедева в составе южнорусского отряда той же экспедиции побывала в Орловской, Липецкой, Курской, Белгородской областях.

Ее живые впечатления, радость снова очутиться «в поле» отражает письмо ко мне от 22.VI.53 г., написанное с большим юмором: «Широколямощник (сарафан) из д. Чертеж Пустошинского р. Великолуцкой обл. шлет Вам привет. Просит любить и жаловать и определить ему место, м. б. прадеда косоклинного сарафана (ну, это Ваше дело). А он живет и здравствует в погребальной одежде старообрядцев. Жаль, что сшит из ситца, а раньше были холщевые. Шлю его чертеж. Я сегодня ему очень обрадовалась, чуть даже не потеряла сумку с документами, увлеклась его чертежом и оставила сумку среди двора. Жаль, что не забираемся в болота. Я мечтала убежать в глухой район за 50 км. Но меня обещали посадить на цепь. Что же делать, приходится подчиняться. Хорошо, что были в Духовщине. Она вся оказалась со старыми белорусскими основами: лапти-коверзни, черные оборы, и 2-м белорусским слоем —

андарачным. План хаты белорусско-украинский. Русское население позднейшее, и терминология вся белорусская. Только древние южно-великорусские пушки (их западная граница продвинута). В тех местах Великолуцкой обл., где мы были, есть слой, общий с белорусами: белорусско-украинский тип жилища, терминология, но есть и еще древний подслой в топонимике. Начиная с Невеля везде коромыслом носят на двух плечах, как белорусы... По рыболовству — кое-что собрано, но оно общее с Ильменем и Псковом».

Н. И. Лебедеву очень беспокоил вопрос о том, не выпадают ли глухие районы, лежащие вне дороги при маршрутных экспедициях на автомашинах, из поля зрения этнографов. «Конечно, для нанесения на карту у нас большой материал,— писала она мне 31.VIII.1953,— проясняющий понимание и территории, и культуры отдельных групп населения, но у меня нет уверенности в том, не выпали ли у нас микрорайоны. При обследовании такими большими „мазками“, если можно так выразиться, является опасность превратить этнографические исследования в тип археологической реконструкции».

Получив изданный атлас, она написала мне: «Со мной что-то случилось, когда я получила „детище“. Вся мысль сосредоточена вокруг него. Когда в декабре Вы сообщили о его выходе, я как-то приняла это спокойно... Ну, была работа и все... а теперь прямо из колеи выбилась... Вспоминаются все этапы создания Атласа. Первые сортирования материалов. Наши „беганья“ по деревням и едва ощущимые намеки и чувства, для чего это все собирается. Мы „одержимые“ с жаждой осмыслить собиравшуюся материальную культуру русской деревни дореволюционного периода, носились „не емши, ни пимши...“ (14.III.68 г.).

В письмах Н. И. Лебедева касается разнообразных научных проблем, которые можно сгруппировать следующим образом: о русских этнографических группах, о белорусах, об этнографии Прибалтики, о материальной культуре Сибири, о русском народном костюме, об этнографии Рязанской обл., о музейной работе.

Н. И. Лебедева особое внимание уделяла этнографии белорусов, высказывая несогласие с оценкой белорусской культуры как единообразной. Много занимаясь белорусами, она предполагала когда-нибудь написать о них монографию, для которой подбирала материал. Она мне писала, что в этнографии белорусского народа, как ей всегда казалось, легко вскрыть старые слои и компоненты и общие слои. «У Молчановой ²⁷ собран огромный материал о локальных (этнографических) особенностях белорусского народа. По сельскохозяйственным орудиям выделяются районы: с русской сохой (Могилевщина, Витебщина, Смоленщина), с белорусской сошкой (Минщина, Мозырщина), с германским плугом (правобережье Припяти, западная часть Белоруссии). По одежде: с синей клетчатой поневой-плахтой (Смоленщина), с плахтой (Могилевщина, Северная Черниговщина), с запасками (правый и левый берег Припяти), с белыми холщевыми фартуками (Минщина). По постройкам: план жилища один общий (белорусско-украинский), но большое разнообразие в других строениях. Например, целая улица, состоящая из одних отдельно поставленных дворов (Могилевщина, Туровщина); временные строения — конические шалаши и юртообразные строения (по Припяти); районы с банями и без бань. Разнообразие „воссетей“ * (сушилен для хлеба, льна, конопли). Восьмигранные гумна. Гумна на „лисичках“, гумна на „соахах с пелёдами“ и т. д.». Н. И. Лебедева показала локальные этнографические различия в материальной культуре белорусов, отражающие пути формирования той значительной общности, которая сложилась в их культуре. Позднее поднятый Н. И. Лебедевой вопрос о районировании белорусской культуры нашел отражение в трудах этнографов Белоруссии ²⁸.

В 1959 г. по приглашению Института этнографии АН СССР Н. И. Лебедева

* Бел. асець или восець (ред.).

приняла участие в Прибалтийской комплексной экспедиции. Она писала мне из экспедиции 20.IX.59 г.: «Дорогая Гали Семеновна. После десятидневного шатания по колхозам мы опять в Краславе (районный центр). Молодежь в восторге. Шумят, кричат, поют. Я не особенно люблю пребывание в районах, глухая деревня куда милей. Вас интересует, как идет работа: В общем удовлетворительно, принимая <во внимание> трудные условия здешней работы: хутора». В письме от 5.X.59 г.— «Дорогая Гали Семеновна. Бродим, бродим, бродим... Пока ничего, жива и здоровая. С Краславским районом кончили: С ногшибательного нового особенно ничего нет, но некоторые детали интересны. Фигурирует гуна, гунька (в смысле одеяло, клок, тряпье), у белорусов и латышей кое-что общего и по пище, например, „гуща“ (у старообрядцев и латышей). Большая общность древняя и современная, но есть и специфика, например, каравай только у белорусов на свадьбе. Были бы сохранившимися деревни, многие вопросы могли быть поставлены и разрешены, но благодаря мешанине при расселении на хутора многие детали исчезли».

Вернувшись из Литвы, Наталия Ивановна сообщала: «Поездкой в Литву довольна... Я довольна тем, что собрала порточный материал по ткачеству... Совсем ясно вырисовывается древнее ядро — Псков, Новгород — Прибалтика, ядро времен установления хлебопашества (лата, драчек — орудия, связанные с уборкой растений). Вот какое дело! А на рыболовных снастях — узел чудской, а не русский, насколько удалось заметить по готовым орудиям. Рубашка туникообразная, как старая форма бесспорна. Передники с долевыми полосами или поперечными безусловно предшествовали юбкам. Они интересные. Есть холщевые с браным подолом и т. д.» (15.XII.61).

Известное место в исследованиях Н. И. Лебедевой заняла Сибирь. В 1957 г. она работала в составе 1-го Ангарского отряда (начальник Г. С. Маслова) комплексной экспедиции Института этнографии АН СССР и проехала от Иркутска до Братска. В задачи экспедиции входило изучение материальной культуры селений, подлежащих перенесению из мест затопления в связи со строительством Братской ГЭС. Н. И. Лебедева исследовала земледелие и промыслы²⁹. Она подчеркивала необходимость при изучении этнографии русских Сибири учитывать древнюю новгородскую и московскую колонизацию XVI—XVII вв. и места выхода переселенцев в XVIII—XIX вв. Это важно, по ее мнению, для датировки тех или иных элементов культуры. Тема «восточнославянская народная одежда», как и «ткачество», была ей особенно близка.

По поводу особенностей костюма старообрядцев разных регионов она написала мне в Чикой: «Дорогая Гали Семеновна. Все время слежу по карте, судя по пунктам, куда Вам писать, и прохожу с Вами Ваш маршрут. Судя по названиям пунктов, все старые основы — бурятские. Мне после Вашего письма явилась мысль, почему у старообрядцев и южных великоруссов древние формы одежды — косоклинный сарафан. Ведь это и в Калужской, и в Рязанской, и в Орловской областях, где они живут среди самого поневного комплекса. Не является ли наличие у них сарафана доказательством, что в свое время это была наиболее сильная культурная группа, бросившая языческий поневный комплекс. Как у Вас обстоит дело с духовной культурой? У меня было впечатление, где бы я с ними <старообрядцами> не сталкивалась, что все дохристианские обычаи у них гораздо слабее выражены, чем у соседних не старообрядческих селений. Так ли у семейских? ...» (12.VIII.59).

Н. И. Лебедева занималась также вопросом о происхождении женского костюмного комплекса с полосатой юбкой на Севере. Юбка (с лифом или без него) из характерной полосатой ткани связана с определенной этнической и социальной средой. В XIX — начале XX в. костюмный комплекс с такой юбкой был особенно характерен для белорусов. Он бытовал также у русского населения, по своей культуре близкого к белорусам, испытавшего на себе влияние польско-литовских культурных традиций (Смоленская губ. и прилегающие к ней территории), и у потомков служилого населения, селившегося в XVI—XVII вв.

на засечных линиях, созданных для защиты южных границ русского государства. Каково же происхождение этого комплекса на Севере? Н. И. Лебедева решительно не соглашалась с теми авторами, которые считали, что он восходит к дославянской культуре, доказывая его сравнительно позднее происхождение не только у русских, но и у белорусов, где он «наслаждается» на более древнюю основу — одежду типа запаски, поневы, плахты.

Н. И. Лебедева писала мне: «Дославянское население не знало набедренной одежды, кроме пояса у мордвы-эрзи — пулагая, Ширина полотнища ткани для юбки (70—80 см) говорит о сравнительно позднем ее изготовлении (обычная ширина крестьянской ткани — 37—38 см). Наличие юбок на гашнике (как на Севере), вероятно, свидетельствует об их былом старом виде, сравнительно со временем распространения этих юбок у южных великоруссов (переселенцев на 2-ю засечную черту в XVI в.)». И далее: «Нужно посмотреть историю Сухоны — Ваги: могла ли московская колонизация нести население из западных областей. Ведь они до самого Смоленска были в составе Литовско-Польского государства. Строительство монастырей на Севере тоже преследовало оборонительные цели. Не были ли поселенцы служилыми людьми. Что за группы крестьян, носивших эти юбки?» (24.IV.67). Здесь Н. И. Лебедева, видимо, права. В XVII в. московское правительство раздавало черные земли на Севере служилым людям, поселяя их сотнями.

Начиная с 20-х годов, Н. И. Лебедева исследовала Рязанскую обл. и хорошо знала этнографические особенности каждого селения³⁰. Изучение ее истории, материальной культуры (от заселений и построек до ~~музыкальных~~ инструментов) дало ей основание делать этногенетические выводы.

Формирование русского населения области было сложным. Считая основным древним славянским населением Рязанщины вятичей (в шутку она называла Рязань «столицей вятичей»), Н. И. Лебедева выделяла в его культуре элементы, восходящие к другим этническим компонентам. Такой элемент, как простейшая нагрудная туникообразная одёжда из холста, характерная для севера Рязанщины (а также для Смоленщины и западной части Калужской обл.), по мнению Н. И. Лебедевой, восходил к кривичской культуре. Некоторые особенности в одежде, например, клетчатую черную поневу в сочетании с черным нагрудником и плащевидной одеждой — *кодманом* — она связывала с движением славянского населения с юга — из бассейна Дона.

Древнейшим населением края были финно-угорские племена, что подтверждается не только археологическими, но и этнографическими материалами. Так, в этнографии *куршаков* — жителей семи селений по р. Курше — отмечены черные *повилы* (обертки для ног) с красными шерстяными оборами, характерные для тяньгушевской мордвы³¹, а также известные в костюме с. Мелихово Касимовского р-на и в с. Ушинка Пензенской обл. раковины-каури (в украшениях) и женский пояс со свисающими сзади кистями шерсти, напоминающий мордовский *пулагай*. Лапти мордовского типа были распространены в восточной части Рязанщины, до р. Ранова на западе.

На Курше выявляются еще и литовские элементы в культуре: орнамент фартуков (на отдельных участках ткани браный шерстью); соха, в своих пропорциях близкая к литовским вариантам. В связи с этим Н. И. Лебедева упоминает статью В. В. Седова, в которой он по положению костяков в рязанских финских могильниках выявляет две группы: финно-угорскую и связанную с Прибалтикой, считая, что группы щёленных литовцев попадали на Рязанскую землю³² (24.IV.67). Интересен в этом плане этоним *литва* и записанное на Курше Н. И. Лебедевой предание о борьбе литвы с мордвою и победе литвы (9.VIII.62).

Мещера, по мнению Н. И. Лебедевой, по-видимому, финно-угорская группа, обруссевшая к XIII в.³³. В связи с этим она высказывалась отрицательно об основном выводе книги Куфтина³⁴: «Куфтин разработал данные о рубахе, поневе и сарафане — элементах славянских, но работа его осталась незаконченной, а если бы он коснулся обуви и головных уборов, то, вероятно, и выводы его были бы другие» (5.IX.62).

Весьма ценные замечания Н. И. Лебедевой о необходимости изучения составных частей этноса, которые она высказала по поводу моей статьи «Историко-культурные связи русских и украинцев по данным одежды»³⁵. «Игнорируете, — писала она, — что некоторые общие элементы необщи всем русским и всем украинцам. Необходимо было поднять вопрос о составных частях и сложности каждой нации. А то выходит *à la Volkov*»³⁶.

Большое внимание уделяла Наталия Ивановна изучению двухосновных тканей севера Рязанской обл. (Мещерского края). Наиболее сложная по технике ткань и в художественном отношении поневы из с. Паражино Касимовского р-на³⁷, состоявшая из двух тканей: шерстяной на лицевой стороне и холщевой на изнанке. Ткани взаимно проникают друг в друга — холщевый узор (белый) выступает на лицевой стороне из красных и синих ниток, а шерстяной — на холщевой подкладке. Ткали их на четырех подножках при помощи бральниц. В связи с этой техникой Н. И. Лебедева очень интересовалась работами польского ученого Адама Нахлика, который исследовал двухосновные ткани, найденные в Польше, и находки образцов таких тканей, обнаруженных при раскопках в Новгороде³⁸. По археологическим материалам А. Нахлика реконструировал ткани XI—XIII вв., близкие к ткани паражинской поневы. «Адам Нахлик ищет связи мазовских и белостоцких ковров с русской территорией, с поздними колонизационными потоками и влияниями и приходит к отрицательному выводу. В то же время это открывает другие горизонты. Это древнеславянская общность. Может быть, идущая от лужицких славян со славянами днепровскими» (7.II.62).

Деятельность Н. И. Лебедевой всегда была тесно связана с музеями. В 1950—1970-е годы в экспедициях она собирала материал для местных, рязанских, и центральных музеев (Государственного Русского музея, Государственного музея этнографии народов СССР и др.). В Рязанском музее (с 1968 г. Рязанский историко-архитектурный музей) при непосредственном ее участии была создана экспозиция (одежда, вышивка, ткачество и др.), отразившая «рязанский дух» — особенности быта и искусства Рязанской обл.

Мечтой Наталии Ивановны было создание в Рязани музея под открытым небом. Мечта эта только теперь близка к осуществлению. В своих поездках, занимаясь изучением построек, Н. И. Лебедева намечала объекты для перенесения в Рязань.

Все события этнографической жизни живо интересовали Наталию Ивановну. Она высоко ценила работы С. А. Токарева, а по поводу издания его книги, посвященной этнографии народов СССР³⁹, написала мне: «Поздравьте этнографов с выходом учебника Токарева С. А. Очень прошу Вас прислать мне. Событие для этнографии большое — учебника до сих пор не было» (31.V.58).

Для Н. И. Лебедевой были характерны увлеченность этнографической работой, любовь к науке, отдача своих знаний всем тем, кто спрашивал ее совета. При всех своих огромных знаниях она отличалась большой скромностью и очень не любила, когда о ней писали в газете. Живя на зарплату работника Архива Рязанского горисполкома, а затем на пенсию, она писала мне, что «живет роскошно». Наталия Ивановна отличалась мягкостью и добротой; всегда у нее под опекой было несколько больных из числа знакомых. Но она могла быть очень суровой и требовательной, особенно если дело шло о науке, если кто-то в экспедиции проявлял недисциплинированность. Если она видела какие-нибудь неполадки, в частности в организации хранения коллекций в краеведческом музее, — огорчалась и даже заболевала. «Со стороны смешно, а нам с Вами больно», — писала она мне (26.VI.68).

Н. И. Лебедева часто бывала инициатором различных общественных начинаний. Будучи активным членом ВООПИКа, она принимала участие в его экспедициях по охране памятников.

За консультациями к ней обращались многие художники Рязани, создававшие произведения, в которых надо было отразить особенности культуры Рязанщины.



Рис. 3. Н. И. Лебедева. 1973 г.

Огромная консультативная и методическая работа Наталии Ивановны в ВООПИКе и в Рязанском музее содействовала развитию Рязани как этнографического центра. Н. И. Лебедева была душой всей этнографической работы, проводившейся в Рязани, организуя экспедиции, вырабатывая программы, составляя маршруты поездок.

Н. И. Лебедева очень любила Рязань и гордилась ее успехами в хозяйственной и культурной областях. Будучи одним из тех исследователей, которые содействовали превращению этнографии из науки описательной в науку анализирующую и обобщающую, основную задачу своих исследований она видела в использовании этнографического материала в качестве источника для этнической истории народов.

Неутомимый полевик, Н. И. Лебедева собрала огромный научный материал, и как музейный работник содействовала его популяризации. Большое научное наследие Н. И. Лебедевой кроме изданных трудов включает рукописные материалы, хранящиеся в разных архивах, и многочисленные вещевые экспонаты, собранные для музеев.

Роль Н. И. Лебедевой особенно велика в исследовании восточнославянской материальной культуры, которая изучалась ею в связи с культурой духовной. И когда в 1940—1960-е годы ¹ на первый план вышло изучение современности, она охотно приняла в нем участие, рассматривая современность как комплекс, в котором традиционные элементы вытесняются новыми или же в трансформированном виде входят в современный быт.

Примечания

¹ Имеется в виду книга Д. К. Зеленина «Великорусские говоры с неорганическим и непереходным смягчением задненебных согласных в связи с течениями позднейшей великорусской колонизации». СПб., 1913.

² Вопросы этнологии Центрально-Промышленной области. Первое этнологическое совещание

по Центрально-Промышленной области, при Музее ЦПО. 29—30 марта 1926 г. / Под ред. В. В. Богданова и С. П. Толстова. М., 1927. С. 9.

³ Там же. С. 37—38.

⁴ Куктик Б. А. Материальная культура русской Мещеры. Ч. I. Женская одежда: рубаха, понева и сарафан. М., 1926; Лебедева Н. И. Народный быт в верховьях Десны и в верховьях Оки (Этнографическая экспедиция в Брянской и Калужской губерниях в 1925 и 1926 гг. Ч. I. Народный костюм, прядение и ткачество). М., 1927.

⁵ К сожалению, мы располагаем скучными сведениями о ее жизни. Источниками данной работы для периода 1920-х — начала 1930-х годов послужили воспоминания автора и других исследователей, а также труды Н. И. Лебедевой; для характеристики остального периода — письма Н. И. Лебедевой из Рязани в Москву к автору данной работы (1949—1977 гг.), а также письма к М. Н. Морозовой.

⁶ Егоров Д. Н. Славяно-германские отношения в средние века. Колонизация Мекленбурга в XIII в. Т. 1—2. М., 1915.

⁷ Лебедева Н. И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии. Рязань, 1929. С. 4.

⁸ Толстов С. П. Дмитрий Николаевич Анучин — этнограф // Памяти Д. Н. Анучина. Тр. Ин-та этнографии. им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Т. I. М.; Л., 1947. С. 20—21; его же. Советская школа в этнографии // Сов. этнография (далее — СЭ). 1947. С. 20.

⁹ См., например, Лебедева Н. И. Городок у деревни Новоселки Рязанского уезда // Вестник рязанских краеведов (далее — ВРК). Касимов, 1924. С. 13—15.

¹⁰ Лебедева Н. И. Предварительный отчет об этнографических работах в Сапожковском уезде летом 1923 // ВРК. Касимов, 1924. С. 5—8.

¹¹ Воробьевское шоссе, 2.

¹² Куктик Б. А. Важность и срочность собирания этнографических материалов для задач краеведения // Вопросы краеведения. Нижний Новгород, 1923.

¹³ Лебедева Н. И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии. С. 4.

¹⁴ Ее же. Подробный отчет об исследовании южных уездов Рязанской губернии // ВРК. 1929.

№ 3.

¹⁵ Основные выводы этой работы были изложены в виде доклада на этнографическом совещании: Лебедева Н. И. Этнографическое изучение Калужского Полесья как этнографического района // Вопросы этнологии Центрально-Промышленной области. М., 1927.

¹⁶ Гринкова Н. // Этнография. 1928. № 1. С. 144—145.

¹⁷ См. подробнее: Лебедева Н. И. Вопросы этнографического изучения южных уездов Рязанской и Тульской губерний (бассейн Дона) // Культура и быт населения Центрально-Промышленной области. (Этнографические исследования и материалы). 2-е совещание этнологов ЦПО. 7—10 декабря. М., 1929. С. 109—113.

¹⁸ Лебедева Н. И. Жилище и хозяйственное постройки Белорусской ССР. Мозырский и Бобруйский округа по левому берегу Припяти и ее притокам. Материалы экспедиции 1927 г. М., 1929.

¹⁹ Лебедева Н. И. Этнографические материалы по Новгородскому, Псковскому и Великолуцкому округам в 1928—1929 гг. // Архив Гос. литературного музея (ГЛМ).

²⁰ Рабинович М. Г., Токарев С. А. Институт этнографии в годы Великой Отечественной войны и в первые послевоенные годы // СЭ. 1975. № 4.

²¹ Лебедева Н. И. Прядение и ткачество восточных славян // Восточнославянский этнографический сборник. Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX—начале XX в. // ТИЭ. Т. XXXI. М., 1956. С. 461—532.

²² Лебедева Н. И. Систематика прядения и ткачества на территории Центрально-Промышленной области // Культура и быт населения Центрально-Промышленной области. С. 46—54; ее же. Очередные вопросы изучения прядения и ткачества. М., 1929.

²³ Лебедева Н. И. Прядение и ткачество восточных славян. С. 461.

²⁴ Очерки по истории русской деревни X—XIII вв. // Тр. Гос. Исторического музея. Вып. 3. М., 1959.

²⁵ Русские. Историко-этнографический атлас. Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда (середина XIX — начало XX в.). М., 1967.

²⁶ См.: Ганцкая О. А., Лебедева Н. И., Чижикова Л. Н. Материальная культура русского сельского населения Западных областей (во второй половине XIX и в начале XX в.) // Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР. (ТИЭ. Т. LVII. М., 1960. С. 5—8. Н. И. Лебедевой написаны разделы: «Введение» и «Одежда»).

²⁷ Молчанова Л. А. Материальная культура белорусов. Минск, 1972.

²⁸ Народная сельская гаспадарчая тэхніка беларуссау. Мінск, 1974; Беларускае народнае адзенне. Мінск, 1975; Беларускае народнае жыллэ. Мінск, 1976; Титов В. С. Историко-этнографическое районирование материальной культуры белорусов. XIX — начало XX в. Минск, 1983.

²⁹ Лебедева Н. И. Хозяйственный быт Приангарья (XIX — начало XX в.) // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Ч. I. Приангарье. Новосибирск, 1971. С. 78—95.

³⁰ Лебедева Н. И. Изучение Рязанской области в этнографическом отношении после Октябрьской революции // Краеведч. записки. Рязань, 1959.

³¹ Группа шокшинской мордвы-эрзи в Тяньгушевском р-не Мордовской АССР.

³² Соловьев В. В. Рязанско-Окские могильники // Сов. археология. 1966. № 4. С. 86—104. См. также: Ванюшечкин М. Т. К истории рязанской мещеры и о поселении на р. Курше // Уч. зап. Рязанского гос. пед. ин-та. 1961. Т. XXVI. С. 88.

³³ Лебедева Н. И. Прядение и ткачество восточных славян. С. 537.

³⁴ Куфтин Б. А. Материальная культура русской Мещеры. С. 11.

³⁵ Маслова Г. С. Историко-культурные связи русских и украинцев по данным одежды / СЭ. 1954, № 2. С. 42—59.

³⁶ Имеется в виду работа: Волков Ф. К. Украинский народ в его прошлом и настоящем. Лг., 1916.

³⁷ Куфтин Б. А. Материальная культура русской Мещеры. Табл. III.

³⁸ Nachlik A. // Polska štuka ludova. 1961. № 3. S. 132—191; Nachlik A. Ткани новгородские. Жилище древнего Новгорода // Тр. новгородской археологической экспедиции. Т. IV. М., 1963. С. 228—313.

³⁹ Токарев С. А. Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры. М., 1958.

© 1991 г., СЭ, № 5

Р. Ш. Джарылгасинова

Н. И. КОНРАД — ИССЛЕДОВАТЕЛЬ

ЭТНОГРАФИИ КОРЕИ

(К 100-летию со дня рождения ученого)

Творческая деятельность акад. Н. И. Конрада (1891—1970), 100-летие со дня рождения которого широко отмечено научной общественностью нашей страны, его выдающиеся достижения в области изучения филологии, истории, культуры и этнографии народов Восточной Азии, в первую очередь Японии, Китая и Кореи; его оригинальные, гуманистические по своей сути исследования по глобальной проблеме, обозначенной им как «Запад — Восток»; его вклад в развитие теории и истории культуры — блестящие страницы нашей науки.

Н. И. Конрад родился в Риге 13 марта 1891 г. в семье железнодорожного служащего. В 1908 г. после окончания Рижской гимназии он поступил в Петербургский университет на китайско-японское отделение Восточного факультета. В 1909 г. Н. И. Конрад стал также слушателем Практической восточной академии¹, где занимался японским языком. В 1912 г. по окончании университета и Практической восточной академии² он был на год командирован в Японию. По возвращении из Японии в 1913 г. Н. И. Конрад опубликовал первую научную работу, посвященную японской начальной школе; в том же году в Киеве началась и его педагогическая деятельность. В Киевском коммерческом институте он читал лекции по китайскому и японскому языкам, а также по этнографии народов Дальнего Востока. В 1914 г. Н. И. Конрад вернулся в Петербург и начал подготовку к профессорскому званию при университете. В том же году он был командирован в Японию, где пробыл до 1917 г., в эти же годы он выезжал в Корею. Вернувшись в Петроград в 1917 г., Н. И. Конрад сдал магистерские экзамены по японской, китайской и корейской филологии. В 1919 г. он уезжает в Орел, где читает лекции по истории культуры и истории философии в Государственном университете. С 1920 по 1922 г. Н. И. Конрад — ректор Орловского университета. В 1922 г., возвратившись в Петроград, он начинает преподавать в университете, а затем, также в 20-х годах, создает и возглавляет кафедру японского языка и литературы в Восточном институте в Ленинграде. В 1926 г. Н. И. Конрад получил звание профессора; с 1931 г. он научный сотрудник Института востоковедения АН СССР; в 1934 г. ему присуждена ученая степень доктора филологических наук. В том же году он был избран членом-корреспондентом Академии наук. Появляются многочисленные публикации, исследования Н. И. Конрада по литературе, истории, языку и театру Японии, его переводы современной и классической японской литературы³.

В сентябре 1938 г. Н. И. Конрад был арестован и вслед за этим исключен из состава сотрудников Института востоковедения АН СССР⁴. Освобожден Н. И. Конрад был в 1943 г. ...

С середины 40-х годов начинается новый этап научно-исследовательской и педагогической деятельности Н. И. Конрада⁵. В 1958 г. был избран действительным членом Академии наук СССР. За редактирование двухтомного «Большого японско-русского словаря» (М., 1970) в 1972 г. ему посмертно была присуждена Государственная премия. Творческое наследие Н. И. Конрада огромно. Об этом, в частности, свидетельствуют и три тома «Избранных трудов», опубликованных уже после смерти ученого, среди которых немало работ, увидевших свет впервые, а также сочинений, давно ставших библиографической редкостью⁶.

Однако даже в год 100-летнего юбилея этого выдающегося ученого необходимо признать, что некоторые аспекты его исследовательской, творческой деятельности до сих пор не получили должного освещения⁷. Это в первую очередь касается материалов, собранных Н. И. Конрадом, тогда еще молодым исследователем, в Корее в 1914, 1915 и 1916 гг. Материалы сохранились прежде всего в виде рукописного отчета о работе в Корее в конце 1914 — начале 1915 г.⁸, а также двух тетрадей с рукописью и второго большого отчета за 1914—1916 гг.⁹ Среди этих материалов есть и машинописный текст монографии «Очерки социальной организации и духовной культуры корейцев на рубеже XIX—XX веков» (139 машинописных страниц)¹⁰ (далее — «Очерки»), и отдельные статьи, связанные тематически с монографией. Все это до сих пор не опубликовано и хранится в Архиве АН СССР в Москве и Ленинграде.

Будучи прежде всего японистом, Н. И. Конрад на протяжении всей своей жизни обращался и к проблемам культуры, филологии, истории и этнографии корейского народа. Интерес к Стране Утренней Свежести пробудился у него рано. Годы учебы Н. Конрада в стенах Петербургского университета (1908—1912) на китайско-японском отделении Восточного факультета совпали с пробуждением интереса русской общественности к культуре и истории стран Дальнего Востока, в том числе и Кореи. Появляются многочисленные научные публикации, очерки, записки путешественников, посещавших страну, еще недавно считавшуюся «страной-отшельником». Широкой известностью пользовались «Корейские сказки и легенды», собранные в Корее в 1898 г. русским писателем и путешественником Н. Г. Гариным-Михайловским. В 1900 г. вышел в свет фундаментальный труд «Описание Кореи» (в трех частях) (СПб., 1900), в котором были систематизированы знания об этой стране в русской, западноевропейской и американской науке на начало XX в. «Описание Кореи» — своеобразная энциклопедия русского корееведения. К Корее было привлечено внимание и в связи с политикой России на Дальнем Востоке, с соперничеством с Японией на Корейском полуострове, с трагическим для русского народа периодом русско-японской войны 1904—1905 гг.

В университетских курсах и программах в 1908—1912 гг. для студентов- дальневосточников Корея отводилось значительное место. Не исключено, что материалы о Корее собирались Н. Конрадом уже во время его первой научной командировки в Японию в 1912 г. Возможно, сведения о корейцах вошли и в его первый лекционный курс по этнографии народов Дальнего Востока, который он читал в Киеве в Коммерческом институте в 1913 г. по возвращении из Японии. Еще в бытность студентом Восточного факультета Н. Конрад познакомился с экспозицией и материалами Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого, в фонды которого корейские коллекции и отдельные предметы стали поступать с середины XIX в.

Однако, несомненно, решающим моментом в познании Кореи, в приобщении к ее культуре и этнографии были для Н. Конрада поездки туда в 1914—1916 гг.

Этнографическая работа Н. И. Конрада в Корее. В настоящее время составить детальную, целостную картину пребывания Н. И. Конрада в Корее, установить маршруты его путешествий, экспедиций по стране трудно. Слишком мало сохранилось об этом свидетельств. Попробуем восстановить или, точнее, наметить контуры этой картины по доступным нам сегодня материалам.

Как мы уже говорили, в 1914 г. Н. И. Конрад был командирован в Японию Петербургским университетом для подготовки к профессорскому званию. Командировка продолжалась с 1914 по 1917 г. Ее основной целью были занятия в Токийском университете по специальностям японский язык, японская литература, а также японская и китайская философия. Весной 1914 г., когда Н. Конрад уже находился в Японии, руководство одного из крупнейших востоковедных центров России того времени — Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях¹¹ — предложило его кандидатуру для командирования в Корею с целью проведения этнографических исследований. Кандидатура Н. Конрада была названа известным русским синологом, профессором Петербургского университета А. И. Ивановым и поддержана В. В. Радловым, Л. Я. Штернбергом, В. А. Котвичем. Об этом свидетельствует сохранившийся в делах Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии машинописный текст докладной записки за подписями В. Радлова, Л. Штернберга, В. Котвича. Судя по протоколам Русского комитета, документ может быть отнесен к первым месяцам 1914 г. (до 29 марта)¹².

Характеризуя Н. Конрада, его старшие коллеги отмечали, что он в 1912 г. окончил факультет восточных языков и успешно выполнил две командировки в Японию. «Зная практический японский и отчасти китайский язык, Н. И. Конрад занимался уже корейским языком и знаком с литературой о Корее. Лето текущего года (имеется в виду 1914 г. — Р. Д.) он намерен провести в Японии для занятий корейским и японским языками, а осенью, получив надлежащие указания, он мог бы отправиться в Корею и приступить к историко-этнографическим и антропологическим исследованиям, занимаясь и изучением языка»¹³.

Сам факт командирования русского этнографа в Корею в 1914 г. — явление примечательное. В 1910 г. Корея стала колонией Японии. Над традиционной культурой корейского народа нависла угроза исчезновения. Поэтому русские ученые видели одну из главных задач исследований Н. И. Конрада в изучении этнографии корейцев.

Вот как обосновывалась Русским комитетом необходимость этнографической работы в Корее: «Со времени аннексии Японией Кореи многое уже сделано для изучения экономического положения этой страны, но этнографические, лингвистические и археологические исследования подвинулись сравнительно мало вперед. Корейский язык, например, в Японии изучается преимущественно практически. Между тем научное изучение Кореи в историко-этнографическом, лингвистическом, антропологическом и археологическом отношениях важно не только для общих научных задач Дальнего Востока, но и для проблем Приамурского края, особенно тесно связанного с соседней Кореей»¹⁴. Примечательна рукописная вставка, сделанная в конце этого текста: «При этом нужно иметь в виду, что при современном японском управлении и интенсивном (далее в тексте неясно. — Р. Д.) реформами страноведческие, этнографические особенности исчезают с необычайной быстротой»¹⁵.

Определяя цели и задачи этнографической работы в Корее, руководство Русского комитета отмечало также: «Наиболее важно в этнографическом, как и в археологическом отношении областью следует считать Северную Корею, граничащую с Южной Маньчжурией и Приморской областью. Эта область входила в состав различных владений, со временем династии Хань и даже ранее, если основываться на сведениях китайских источников. Представляется поэтому весьма желательным начать исследование Кореи именно с северной ее части». В предварительном порядке определялся маршрут экспедиций и поездок Н. Конрада по Корее: «Прежде всего ему надлежало бы отправиться в Сеул, где возможно получить необходимые справки и нужные сведения, а также подготовиться в практическом знании корейского языка. Затем могли бы быть намечены следующие пункты, представляющие этнографический и исторический интерес: Кайцзио¹⁶

(кор. Кэсон), место пребывания династии Гао-ли (кор. Корё), Хэй-цзио (кор. Пхеньян), Кай-сю (кор. Хэчжу), Канко (кор. Хамхын), Кай-сю (кор. Кёнджу) столица владения Синра (кор. Силла).

Этнографические же наблюдения желательно сосредоточить в одной из северных провинций: Хэй-ян), (кор. Пхёнан), Канкио (кор. Хамгён), Кокай (кор. Чолла). Вся командировка должна продолжаться около года»¹⁷.

Задачей Н. И. Конрада кроме историко-этнографических и антропологических исследований, а также изучения корейского языка было ознакомление с корейскими источниками о Приморской области.

Н. И. Конрад должен был также заниматься сбором этнографических материалов и составлением коллекций этнографических предметов для Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого при Академии наук. На это ему музей выделял специальные средства. О чем, в частности, свидетельствует протокол заседания Русского комитета от 29 марта 1914 г., в 31-м параграфе которого записано: «...разрешить Н. И. Конраду во время выполнения командировки (имеется в виду и командировка в Корею.— Р. Д.) собирать сведения по этнографии для С. Ф. Ольденбурга и составлять коллекцию этнографических предметов для Музея антропологии и этнографии при Академии наук на средства, назначенные музеем»¹⁸.

Первый этап этнографической работы в Корее для Н. И. Конрада начался 1 сентября 1914 г., как это и было предусмотрено Русским комитетом. Затем, очевидно, последовал небольшой перерыв, и работы были продолжены в 1915 и 1916 гг.

Из сохранившегося фрагмента письма А. И. Иванова известно, что перед поездкой в Корею летом 1914 г. Н. И. Конрад занимался в Японии корейским языком, а также воспользовался консультациями, «надлежащими указаниями японских ученых и необходимыми рекомендациями»¹⁹.

О маршрутах своих первых поездок по стране Н. Конрад сообщал в письмах А. И. Иванову, который в это время находился в Пекине. Так, в конце 1914 г. А. И. Иванов писал в докладной, направленной в Русский комитет: «В настоящее время мною получено уже три письма от Н. И. Конрада, находящегося в Корее». И далее он сообщает, что Н. И. Конрад, прибыв в Корею из Японии, «отправился в провинцию, после того как ему удалось оплатить нужные приобретения для путешествия»²⁰.

Сохранился удивительный документ — фрагмент автографа письма Н. И. Конрада, которое было адресовано им. А. И. Иванову. Написанный черной тушью на рисовой бумаге, сохранившийся фрагмент письма, очевидно, может быть датирован концом 1914 г. или первыми числами 1915 г. Из письма мы узнаем о первом этапе этнографической работы Н. И. Конрада в Корее.

Прибыв из Японии в Сеул и оформив соответствующие документы, Н. Конрад отправился на юг страны. Конечной точкой его экспедиции был г. Пусан. Однако предоставим слово Н. И. Конраду: «Теперь позволю себе коснуться своей поездки по Корее. Оставляя подробные описания до следующего письма, я ныне укажу лишь главные пункты, которые я проехал: это Кванджу, Чхунджу, Чхонджу, Чочхивон, Конджу, Кунсан²¹ — я называю только крупные города. Все это пространство пройдено мною частью пешком, частью верхом. Во многих деревнях останавливался на более или менее продолжительные сроки. По пути старался делать возможные наблюдения и производить различные записи, вроде легенд, сказок, песен, поговорок, преданий исторического характера и т. п. Несмотря на то, что маршрут мой по заранее намеченному плану этим не заканчивался, мне пришлось сесть в Пусане на поезд и вернуться в Сеул». О причинах, вынудивших его прервать маршрут, Н. Конрад писал далее: «Причины тому следующие: наступили уже значительные холода, и жизнь в корейских домах оказалась очень затруднительна при их системе отопления в постройках; в силу этих условий у меня получилось катаральное воспаление дыхательных путей, требовавшее значительного отдыха; наступление сезона, который крайне

мало мог дать наблюдателю этнографу; осуществление дальнейшего маршрута потребовало бы очень больших затрат, произвести которые я не был в состоянии, и, наконец, я ясно осознаю необходимость большего знакомства с языком для такого рода путешествия»²².

Наверняка можно сказать, что, несмотря на отмеченные трудности, экспедиция Н. И. Конрада, проходившая по территории провинции Кёнгидо, Чхунчхондо, Чолладо, была научным подвигом молодого ученого. Известно, что во время своего путешествия, да и вообще во время пребывания в Корее, Н. И. Конрад вел дневники, которые, к сожалению, не сохранились (или, может быть, пока не найдены).

Возвратившись в Сеул, Н. И. Конрад возобновил занятия корейским языком. Много внимания он уделял сбору и систематизации этнографического материала.

Время, когда Н. Конрад посетил Корею, пришлось на трагический для этой страны и народа период. В 1910 г. Корея, страна с пятитысячелетней историей, лишилась своей государственности, потеряла свою независимость и стала колонией Японии. Годы с 1910 по 1919 характеризуются установлением японцами в Корее жесточайшего террора и национального порабощения; в истории этот период получил название «сабельного». Из уже цитированного фрагмента письма Н. Конрада А. И. Иванову видно, что японские власти в Корее недоброжелательно относились к его работе, препятствовали проникновению сведений о Корее за пределы страны. Так, пытаясь понять причины задержки своих писем, отправленных в Россию, Н. Конрад упоминает о «цензуре», осложнениях движения почты по Сибирской железной дороге, и далее, намекая на какие-то осложнения с японскими властями, пишет: «Но даже в этом последнем случае я не понимаю причин, почему японское посольство вдруг заинтересовалось мною? По всей вероятности, вся эта история создана в Сеуле самим полицейским бюро и никем другим»²³.

В этих непростых условиях Н. Конрад занимался изучением традиционной культуры корейского народа. Идея выявления историко-этнографического облика корейцев, как мы видели, была предопределена широкой научной программой Русского комитета. Молодой ученый воспринял ее и отдал ее осуществлению немало сил и энергии. Возможно, он осуществил не все пожелания программы Русского комитета. В колониальной Корее для этого не было достаточных условий. В то же время по некоторым другим вопросам корейской этнографии Н. Конрад значительно расширил программу, вводя новую проблематику.

О ходе своей работы Н. И. Конрад продолжал сообщать в письмах. Его главными корреспондентами были проф. А. И. Иванов и один из руководителей Русского комитета Л. Я. Штернберг. Как следует из официальных документов Русского комитета, исследования Н. И. Конрада оценивались положительно. Более того, руководство Русского комитета решило продлить пребывание Н. И. Конрада в Корее и на 1915 г.

В «Отчете о деятельности состоящего под Высочайшим Его Императорского Величества покровительством Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях за 1914 г.» читаем: «Из культурных областей Дальнего Востока в отчетном году в круг деятельности Комитета впервые была включена Корея, решение произвести этнографические исследования в этой области было вызвано быстрым исчезновением ее этнографических особенностей после присоединения страны к Японии. Производство исследований было возложено на Н. И. Конрада, причем имеется в виду продолжать эти работы до сентября 1915 года. О работах, уже выполненных исследователем, было доложено Комитету в заседании 22 ноября»²⁴.

Результатом первого этапа этнографической работы в Корее в течение четырех последних месяцев 1914 г. (сентябрь—декабрь), а также, возможно, и первых (или первого) месяцев 1915 г. явился рукописный отчет Н. И. Конрада, кото-

рый он прислал в Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии. Об этом отчете в протоколах Русского комитета за 2 мая 1915 г. под параграфом 42 записано следующее: «Доложено о получении от Н. И. Конрада через посредство Императорского Русского консульства в Корее и Министерства иностранных дел подробного письма на имя Л. Я. Штернберга о выполненных г. Конрадом работах и рукописи с изложением собранных им сведений о населении Кореи, его классовом составе, родовом строе, религиозных верованиях и обрядах»²⁵.

Свою этнографическую работу в Корее Н. И. Конрад продолжил и в 1915 г. В документах Русского комитета сохранились свидетельства о финансовом обеспечении его командировки до сентября 1915 г. В протоколе № IV Русского комитета за 22 ноября 1914 г. записано: «Доложены сведения о работах Н. И. Конрада в Корее, полученные через проф. А. И. Иванова, и сведения о коллекциях²⁶, присланных Н. И. Конрадом в Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого. Вместе с тем сообщено, что по распоряжению бюро на основе § 10 правил его деятельности Н. И. Конраду в дополнение к разрешенным ему по постановлению Комитета от 29 марта 700 р. высланы ему еще 500 р. для продолжения его работы в 1915 году. Определено: 1) утвердить распоряжение Бюро; 2) ввиду того, что работы Н. И. Конрада предложено вести в течение 1915 г., в течение восьми месяцев по 1 сентября, назначить ему из суммы Комитета сверх высланных по распоряжению Бюро 500 р. еще 700 р., считая по 150 р. в месяц, как было предусмотрено постановлением Комитета от 29 марта; 3) к этим 700 р. присоединить еще 700 р. на возмещение потери, вызванной понижением курса при уплате по переводам через Русско-Китайский банк»²⁷.

Сохранились данные о том, что Н. И. Конраду был отправлен и фотоаппарат (11 февраля 1915 г.)²⁸ для сбора фотоматериала. Часть иллюстративного материала, собранного им, хранится в фотоархиве Музея антропологии и этнографии (кол. № 2685)²⁹.

К сожалению, пока мы не обладаем сведениями о ходе работы и маршрутах экспедиций Н. И. Конрада в течение 1915 г. Можно предположить, что в 1915 г. Н. И. Конрад совершал поездки в северные провинции Кореи, и не исключено, что на какой-то срок он возвращался в Японию. В отчете Русского комитета за 1915 г. отмечалось: «Из стран Дальнего Востока в район деятельности Комитета входила Корея, где продолжались работы Н. И. Конрада, и Япония, куда был командирован для лингвистической работы Е. Д. Поливанов. Сведения о ходе работы Н. И. Конрада были доложены Комитету в заседаниях 14 марта и 2 мая, отчет о работах Е. Д. Поливанова в заседании 24 октября»³⁰. Отдельный отчет Н. И. Конрада о работах за 1915 г. не сохранился. Может быть, вновь собранные материалы стали как бы продолжением, новыми разделами, главами рукописного отчета за 1914 — начало 1915 г.

Трудно пока точно установить время, объем и направление работы Н. И. Конрада в Корее в 1916 г. Есть свидетельства, что он находился там весной и летом 1916 г.³¹ Очевидно, значительное внимание, как и в предыдущие годы, Н. И. Конрад уделял сбору корейских этнографических коллекций. В архиве Русского комитета сохранился текст телеграммы от 26 апреля 1916 г., отправленной А. И. Ивановым в Русское посольство в Токио (Япония) на имя Николая Конрада. Вот ее содержание: «Телеграфируйте результаты сборов Корее согласие продолжать сборы какая сумма — Иванов»³².

Как известно, Н. И. Конрад собрал большую коллекцию по этнографии корейцев, в том числе и по шаманству. Эту коллекцию он отоспал в Токио, а оттуда на хранение в почтовое агентство г. Цуруга. Однако в фонды МАЭ она не попала. О возможных причинах пропажи коллекции и отчета, содержавшего материалы по корейскому шаманству, Н. И. Конрад в 1962 г. рассказал в письме Ю. В. Ионовой. Фрагмент этого интереснейшего письма был опубликован Ю. В. Ионовой в 1987 г.³³

В 1915—1916 гг. Н. И. Конрад собирал также материалы по семейной обряд-

ности, народной медицине, корейским приметам, связанным со сновидениями. Значительно расширились его познания по традиционным верованиям и культам.

Корейские записи Николая Конрада. Время работы Н. Конрада в Корее было периодом интенсивного творческого поиска, неустанного труда по изучению культуры и этнографии корейского народа. Отдельные замечания, косвенные указания в сохранившихся работах и письмах позволяют утверждать, что в Корее Н. Конрад вел подробные дневники, записывал и переводил фольклор, составлял детальные описания убранства храмов, коллекционировал поздравительные новогодние открытки, благопожелательные надписи. Он написал специальную работу о корейском шаманстве. К сожалению, эти труды не сохранились или пока не найдены (возможно, они пока скрыты от нас).

Тем большую ценность приобретают сочинения Н. И. Конрада, которые дошли до нас. Это прежде всего рукописный отчет, датируемый началом 1915 г., а также две тетради с рукописью его отчета за 1915—1916 гг.

Рукописный отчет Н. И. Конрада, датируемый 1915 г., был написан им на 22 больших линованных листах (текст — на двух сторонах каждого листа, всего 41 страница), черными чернилами, изящным четким почерком. В правом углу первого листа почерком Н. И. Конрада написана дата «1915 г.». Одной из особенностей рукописи является ее насыщенность иероглифической терминологией. Все корейские понятия, термины записаны Н. И. Конрадом иероглифами, которые в тот период широко применялись в корейской письменности. В нескольких случаях автор использует корейское национальное письмо. Отчету в основном присущ лапидарный характер изложения.

Ознакомление с ним позволяет очертить круг интересов молодого этнографа. Это социальный состав населения (этнографическая характеристика классов и сословий корейского общества на конец XIX — начало XX в.); родственные отношения, системы родства; антропонимия; траурные предписания; семейная обрядность («четыре церемонии»); храмы, святыни, религии; календарные обычаи и обряды (в первую очередь обычаи и обряды, связанные с празднованием Нового года, а также некоторых осенних и зимних праздников); развлечения и музыкальные инструменты. Даже этот краткий перечень основных аспектов исследования Николая Конрада свидетельствует о том, что молодой ученый поставил перед собой задачу дать всестороннюю историко-этнографическую характеристику традиционной культуры корейского народа.

При характеристике социальной структуры корейского общества Н. Конрад одним из первых в русской этнографической науке детально исследовал происхождение и положение социальной группы париев пэкчон. Богатый материал был собран и проанализирован им по системам родства и семейным отношениям, по корейской антропонимии, свадебной обрядности. Так, например, характеризуя свадебные обряды, Н. Конрад выделил 12 основных церемоний. Он писал: «Брачные обряды, принятые у корейцев, отличаются большой сложностью и разнообразием. Мне удалось всего лишь раз присутствовать на корейской свадьбе, которая мною и описана»³⁴. Среди свадебных церемоний корейцев он выделил обряд подношения гуся: «Этот крайне интересный обряд с трудом поддается толкованию. Гусь составляет обязательную принадлежность свадебной церемонии — живого гуся или деревянного несут в процессии жениха и по прибытии в дом невесты его передают женщине, предназначенному специально для этого. Кстати, все это сопровождается различными церемониями. Мною записано несколько объяснений этого обязательного участия гуся, но они очень мало говорят. Только совершиенно случайно мне удалось записать одну очень длинную корейскую сказку, которая, по моему мнению, превосходно может быть применена как толкование этого обычая. Сказка эта записана мною по-корейски и переведена на русской языке»³⁵.

Особенно интересные материалы были собраны Н. И. Конрадом по календарным обычаям и обрядам корейцев. В конце 1914 — начале 1915 г. он имел

возможность лично наблюдать их. Вот что он написал в рукописном отчете: «Большинство обычаем, имеющих место в январе (имеется в виду 1-й лунный месяц по традиционному лунно-солнечному календарю. — Р. Д.), описано мною на основании личных наблюдений; такое описание доведено мною до самого последнего момента, т. е. до 25 января [...]. Помимо этого, на основании разговоров с корейцами мною составлена схема корейского года в его обычаях и собираются сведения о этих последних. Чрезвычайно затруднительно описывать этот год, не будучи свидетелем самому существующих обычаем; поэтому мною предположено в дальнейшем, если это окажется возможным, описание корейского года на основании собственных наблюдений, в основу которых будет положена составленная схема. Схема эта здесь мною пока не приводится, но необходимо упомянуть о тех днях, свидетелем коих мне пришлось быть в минувшем октябре — ноябре—декабре»³⁶.

Как известно, среди новогодних празднеств корейцев своеобразной кульминационной точкой является ночь полнолуния первого лунного месяца (15-е число). Н. И. Конраду удалось записать некоторые обряды, связанные с поклонениями луне: «Когда луна уже взошла, на шест из [...] куста чху прикрепляют куски бумаги, вырезанные в форме полной луны, и выставляют их на крышах, совершая при этом особое поклонение. Значит это следующее: „пусть моя судьба в этом году будет так же светла, как сейчас луна“. Впрочем, этот обычай проделывается равным образом в целях предохранения от пожаров. Иногда в этот вечер устраивают бои петухов или скачки. В этот день собак вообще не кормят. Делается это вследствие того, что собаки и луна считаются „различными по природе“ и вечно враждебными друг другу; поэтому, если подкрепить силы собаки пищею, они могут луну съесть. Затмение луны — именно поедание ее собакой. К собакам в этот день применяется наименование санъвон-ый-тэ»³⁷.

Насыщенный богатыми этнографическими материалами рукописный отчет Н. И. Конрада — ценнейший источник по традиционному быту корейцев. Хочется надеяться, что в будущем будет опубликовано факсимile этой рукописи с подробным текстологическим и историко-этнографическим комментарием.

Материалы, собранные Н. И. Конрадом в 1915—1916 гг., как мы уже говорили, были систематизированы им в большой работе, записанной в двух общих тетрадях (текст — на обеих сторонах тетрадного листа). Эти тетради, длительное время хранившиеся в семье Н. И. Конрада, в настоящее время находятся в Архиве АН СССР (Москва)³⁸. Знакомство с этой работой свидетельствует о том, что перед нами полный текст исследования Н. И. Конрада по этнографии корейцев, который включает как составную, органическую часть и первоначальный отчет, и новые главы и разделы. Объем работы по сравнению с первым отчетом увеличился по крайней мере в три раза. При описании отдельных корейских обрядов Н. И. Конрад сопоставлял их с японскими и китайскими традициями. Именно эта рукопись позднее была оформлена Н. И. Конрадом в монографию, получившую название «Очерки истории социальной организации и духовной культуры корейцев на рубеже XIX—XX веков» (139 машинописных страниц). Как и первый рукописный отчет, это сочинение по своему характеру принадлежит к исследовательскому, а не к дневниковому жанру, хотя в работе немало упоминаний и ссылок на личные полевые наблюдения автора.

Так, например, характеризуя корейское дворянство, а также среднее сословие, низшие группы и париев пэкчон, Н. И. Конрад подчеркивает, что он обращал главное внимание на этнографический аспект их изучения. Определяя задачи своих наблюдений и своей работы, он писал, что постоянно стремился проследить жизнь этих сословий с точки зрения их быта, их прав и привилегий, не юридических, а бытовых; показать, как эти права проявляются в укладе повседневной жизни и во всем обиходе населения. В случае необходимости он давал объяснения исторического характера.

Среди материалов, к которым Н. И. Конрад обращается в «Очерках», свидетельства по этнографии корейцев, проживавших в северозападных провин-

циях страны. Возможно, эти данные были собраны им во время поездок в эти районы. Так, например, характеризуя свадебные обычай и обряды корейцев, проживавших в бассейне р. Амноккан, на границе с Китаем, он обращает внимание на бытование «обряда имущества», состоявшего в посылке брачных подарков невесте, который был символом и даже фактическим актом покупки невесты. По мнению Н. И. Конрада, обряды и обычай покупки невесты появились у корейцев этого региона под влиянием китайцев. Он обращает внимание на то, что в этих районах вместо слов «отдать дочь замуж» говорят «продать дочь замуж»³⁹.

Неоднократно Н. И. Конрад подчеркивает, что в основе его исследования — полевые этнографические материалы. Он сообщает, например, о том, что ему довелось присутствовать на обряде совершеннолетия⁴⁰. Автор описывает костюм юноши, который совершает обряд совершеннолетия: «Что касается одежды, то совершеннолетний одевает холстинную одежду с рукавами и подпоясывает сверх нее большим, широким поясом из материи, напоминающей чесучу. Руки скрыты в ветках душистой дафны, перевязанной белыми веревками, на ноги надеваются вышитые матерчатые башмаки»⁴¹. Наблюдал Н. И. Конрад корейские свадьбы, похоронные и поминальные обряды. Во время своего путешествия по провинции Чхунчхон он был свидетелем камлания шаманки. При описании корейских (конфуцианских) храмов Н. И. Конрад замечает, что посетил и подробно изучил 21 храм. Беседы с информантами наряду с личными наблюдениями были для него также важнейшими источниками. Так, например, характеризуя обряды в честь предков, Н. И. Конрад отмечал, что описания обрядов были составлены им на основании многократных распросов. Россынь подобных замечаний, как бы незаметных пометок на полях, придает особую ценность работе. Их значимость особенно возрастает для нас и в силу того, что дневники его путешествий по Корее утрачены.

Н. И. Конрад пользовался также историческими и литературными источниками, о некоторых из них он упоминает в сочинении. Очевидно, пользовался он и семейными родословными и конфуцианскими книгами. Словом, круг источников был разнообразным и широким. Но, несомненно, наиважнейшими были личные полевые этнографические наблюдения. Н. И. Конрад завершает свои «Очерки» небольшим эссе, которое он озаглавил «Одно личное воспоминание», где речь идет о встрече с корейской шаманкой. Примечательны первые строки: «Будучи в Корее, я знал, что в деревнях есть шаманы и шаманки. С установлением власти японцев шаманство было воспрещено, но мне все же очень хотелось с этим обрядом познакомиться. Так как я прошел пешком от Сеула до Фусана (кор. Пусан — Р. Д.) по проселочным дорогам, то часто останавливался на ночь в деревнях. Наконец, в одной из деревень мне удалось уговорить шаманку показать ее искусство. Поздно вечером она с провожатым и я поднялись на гору. Были выставлены «посты» на случай прихода полиции. Начались разговоры, и вдруг прибежали «посты» — идет полиция. У меня была с собой бумага от японского губернатора Кореи, предписывающая всем деревенским властям оказывать мне содействие. Поэтому я успокоил всех, сказав, что сам пойду объясняться с полицией. И действительно, стоило мне предъявить эту бумагу, как они извинились и ушли. Эффект этого был серьезный.

Шаманка начала камлание, причем постепенно стала кружиться. Все сильнее и сильнее, и ее развевающаяся широкая юбка многих задевала по лицу. Но — меня ни одного раза она даже не задела. Этого было довольно, чтобы поять ее состояние»⁴².

В этом фрагменте, очевидно, написанном в 1915—1916 гг., Н. И. Конрад почти текстуально повторяет строки из своего письма А. И. Иванову, отправленного в самом начале 1915 г., о своем путешествии пешком по Корее — от Сеула до Пусана. Завершая «Очерки» «личным воспоминанием», он как бы еще раз подтверждает, что в основе его сочинения — полевые этнографические наблюдения.

«Очерки» отличаются широтой проблематики корейской этнографии: иссле-

дование родственных отношений, корейских имен, основных классов и сословий корейского общества в начале XX в. В семейной обрядности он наиболее детально рассматривает обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка, а также «четыре церемонии»: обряды совершеннолетия, свадебный, похоронный и обряды, связанные с поминанием предков. Религиозные воззрения корейцев Н. И. Конрад прослеживал на примерах святилищ, памятников, он исследовал народный религиозный пантеон, культ тигра; его внимание привлекали игры и развлечения, календарные обычаи и обряды. Богатейшие материалы были им систематизированы по народной медицине. Уникальными представляются собранные Н. И. Конрадом данные о приметах корейцев, связанных со сновидениями, а также приметах, отражавших отношение корейцев к различным явлениям природы.

Описанию корейских примет, связанных со сновидениями⁴³, Н. И. Конрад предпосыпает краткий исторический очерк, в котором на примерах из древних китайских, японских, корейских летописей и хроник показывает, какое значение придавалось снам в древней и средневековой культуре народов Восточной Азии. Он обращает внимание на то, что в Корее в его время было множество гадателей снов. Доказательство, свидетельствующее о значении примет, связанных со сновидениями, он справедливо видит и в форме корейского приветствия: «Видели ли Вы во сне дракона?», с которым обычно обращались к людям, переехавшим в новый дом, на новую квартиру. Такой же вопрос задавали новобрачному. На подобное приветствие необходимо было ответить: «Видели». «Эти выражения сделались уже просто приветствиями,— продолжает автор,— вне зависимости от того, видели тут дракона или нет. Так что в наше время, как и раньше, в Корее в народной среде крепко еще живет вера в таинственную связь сновидений и человеческих дел, и на основании этой веры создался целый цикл примет и целое искусство толкований»⁴⁴. Н. И. Конрад систематизировал эти приметы по следующим группам: приметы, относящиеся к небесным явлениям; к животным; к растительному миру; к дому; касающиеся одежды и утвари; связанные с обычными явлениями; смешанные приметы; приметы, основанные на значении иероглифов; приметы, касающиеся должностей, назначений, чиновничих постов; многочисленные приметы, влияющие на рождение детей, на болезни; относящиеся к трауру по родителям. Отдельно сказано о «способах» борьбы с бедой, которую накликает тот или иной сон. Весь этот богатейший материал раскрывает древнейшие глубинные истоки религиозных представлений корейцев, их взгляды на природу, общество и сущность человека. Столь же разнообразны и интересны и другие приметы корейцев, собранные Н. И. Конрадом. О культе тигра, которого корейцы почтительно именовали титулами Горное божество, Горный государь, Горный господин, Горный дух, Горный герой, свидетельствуют данные главы «Тигр в представлениях корейцев»⁴⁵. Суммируя собранные материалы о культе тигра, Н. И. Конрад замечает, что тигр в религиозных представлениях корейцев не только божество, но и носитель высоких нравственных понятий (он умеет различать добро и зло, добродетель и порок); тигру доступна жалость; с помощью чудесной силы тигр может противостоять бедствиям, силе других злых духов, болезням; по некоторым представлениям, тигр — не само Горное божество, а только спутник, слуга Горного государя⁴⁶.

Словом, несомненно, что свидетельства по исторической этнографии корейцев, систематизированные Н. И. Конрадом в «Очерках», имеют непреходящую ценность.

Рукописи не горят. В заключение необходимо несколько слов сказать о судьбе этих основных рукописных сочинений Н. И. Конрада, посвященных этнографии Кореи и ныне хранящихся в Архиве АН СССР — в Ленинграде и Москве. У этих рукописей, как и у их автора, не простая, порой трагическая судьба. Первый рукописный отчет, как известно, хранится в ЛО Архива АН СССР в фонде Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии среди материалов, относящихся к 1915 г. Как мы уже говорили, текст не имеет заголовка, не названо имя автора. Т.е. рукопись продолжает оставаться анонимной.

Конечно, и Н. И. Конрад, и его близкие друзья знали, что рукописный отчет, датированный 1915 г., хранится в Архиве АН СССР, знали они и о том, что работа принадлежит Н. И. Конраду. Но, очевидно, с конца 30-х годов в силу известных обстоятельств о ней как бы «забыли», работа попала в зону умолчания.

Только во второй половине 50-х годов в научной литературе появляется первое упоминание о ней. О том, что эта работа принадлежит Н. И. Конраду, в послевоенные годы одной из первых написала О. П. Петрова. Во «Введении» к труду «Описание письменных памятников корейской культуры. Выпуск 1» (М.; Л., 1956) при характеристике традиционной корейской антропонимии О. П. Петрова цитировала небольшой фрагмент из этой рукописи Н. И. Конрада, которую она определяла как «Отчет за 1915 г. Н. И. Конрада Русскому комитету по изучению Средней и Восточной Азии о его командировке в Корее»⁴⁷. В сноске к приведенному фрагменту о корейских именах О. П. Петрова обозначает цитируемую работу как «рукопись Н. И. Конрада» (!). Так было восстановлено, подтверждено в научной публикации авторство Н. И. Конрада, в течение почти двух десятилетий скрытое от исследователей.

И в этой связи хочется высказать предположение, что, возможно, титульный лист с называнием отчета, а также с именем автора в конце 30-х годов, после того как в 1938 г. Н. И. Конрад был арестован и сослан в лагерь, был кем-то изъят и спрятан для того, чтобы сохранить всю работу...

С начала 60-х годов к рукописному отчету Н. И. Конрада, датированному 1915 г., неоднократно обращалась Ю. В. Ионова, которая именует ее как «Заметки о народных обычаях корейцев на основании личных наблюдений 1914—1915 гг.»⁴⁸ В авторстве Н. И. Конрада Ю. В. Ионова уже не сомневалась.

В 1974 г. по просьбе вдовы ученого — Н. И. Фельдман-Конрад с рукописи была снята ксерокопия, которая в настоящее время хранится в Москве в Архиве АН СССР. Однако необходимо отметить, что хотя в ряде работ этот рукописный отчет Н. И. Конрада неоднократно цитируется, полностью он до сих пор не опубликован.

Вторая рукопись — это, как мы полагаем, рукописный вариант «Очерков» Николая Конрада — окончательный результат его этнографических исследований в Корее в 1914—1916 гг., представленный в двух тетрадях.

Очевидно, уже в последние годы жизни по просьбе Н. И. Конрада рукопись «Очерков» была перепечатана. После его смерти Н. И. Фельдман-Конрад обратилась к известному советскому корееведу-лингвисту Л. Б. Никольскому с просьбой дать корейскую транскрипцию к многочисленным корейским терминам, записанным Н. И. Конрадом по традиции с помощью иероглифов. Эта просьба была удовлетворена. Текст был заново перепечатан и предложен к публикации. Однако работа не была опубликована...

Между тем книга Н. И. Конрада — ценнейший источник для понимания культуры и быта корейцев на рубеже XIX—XX вв., для познания исторической этнографии корейцев.

Значение корейских материалов Н. И. Конрада особенно возрастает сегодня. И для такого утверждения есть несколько причин. Во-первых, с глубоким сожалением приходится это констатировать, Н. И. Конрад был последним из русских этнографов, работавших в Корее. С тех пор и в дореволюционное время, и в годы советской власти, вплоть до сегодняшнего дня, наши отечественные этнографы не имели возможности проводить полевые исследования в Корее. Во-вторых, книга Н. И. Конрада, созданная в значительной части на полевых материалах, запечатлела важный этап в развитии традиционной культуры корейцев.

К своим корейским материалам Н. И. Конрад на протяжении жизни обращался неоднократно. Несомненно, он осознавал ценность собранного им полевого этнографического материала. Он имел также возможность видеть, что на многие десятилетия изучение традиционного быта и культуры корейцев было отодвинуто в советском корееведении на второй план.

Возможно, в разные периоды жизни (наверное, в 50—60-х годах) Н. И. Конрад стремился подготовить к публикации всю рукопись или ее отдельные фрагменты, не выходя за рамки основного текста «Очерков». Так, им была написана работа «Социальная организация в Корее», рукопись которой также хранится в Архиве АН СССР. Машинописный вариант статьи насчитывает 32 страницы⁴⁹. Статья охватывает материалы, представленные в первых разделах «Очерков».

В эпистолярном наследии Н. И. Конрада сохранились высказывания, свидетельствующие о том, с какой симпатией он относился к Корее и корейцам, с каким ностальгическим чувством и нежностью он вспоминал о годах, проведенных в Стране Утренней Свежести; о его стремлении вновь заняться этнографией корейского народа, о желании увидеть публикацию «Очерков».

Знакомство с корейскими материалами Н. И. Конрада помогает восстановить трагически разорванную, насильственно порушенную «связь времен». И вновь молодой Николай Конрад передает нам эстафету, полученную им от титанов русского этнографического востоковедения, от своих учителей, среди которых были А. И. Иванов, С. Ф. Ольденбург; В. В. Радлов, В. А. Котвич, Л. Я. Штернберг, определившие его путь этнографа, востоковеда, философа, занимавшегося историей культуры, философа-гуманиста.

С того времени, когда Н. Конрад собирал этнографические материалы в Корее, прошло не одно десятилетие. За эти годы, особенно начиная с 50-х годов, советские ученые-корееведы обратились к изучению этнографии, мифологии, культуры корейского народа. Сделано немало. Но даже сегодня корейские записи Николая Конрада не утратили своей значимости, научной новизны — и как этнографические источники, и как исследования. Более того, нам представляется несомненным, что дальнейшее, более глубокое знакомство с этими материалами станет настоящим открытием, нашим приобщением к дотоле от нас скрытому, но столь необходимому для нашей науки познанию.

Нам откроется еще одна грань светлого таланта Н. И. Конрада — мы узнаем Н. И. Конрада как этнографа.

Примечания

¹ Практическая восточная академия существовала в Петербурге с 1909 по 1917 г. Подробнее см.: Скачков П. Е. Очерки истории русского китаеведения. М., 1977. С. 282—284.

² Там же. С. 348. Ком. 100.

³ Список трудов академика Н. И. Конрада // Конрад Н. И. Избранные труды: Литература и театр. М., 1978. С. 438—440 (работы за период с 1913 по 1938 г.— составители В. С. Гривнин, К. А. Попов); Жуков Е. М. Предисловие // Конрад Н. И. Избранные труды. История. М., 1974. С. 1—3.

⁴ ЛО Архива АН СССР. Ф. 7. Оп. 1. № 247, § 28. Протокол от 5 сентября 1938 г. Постановление Президиума АН СССР об исключении Н. И. Конрада из состава сотрудников Института востоковедения.

⁵ Список трудов академика Н. И. Конрада... С. 441—448 (работы за период с 1944 по 1974 г. Составители В. С. Гривнин, К. А. Попов, Б. Б. Вахтин).

⁶ Конрад Н. И. Избранные труды. История. М., 1974. 469 с.; его же. Избранные труды. Синология. М., 1977. 621 с.; его же. Избранные труды. Литература и театр. М., 1978. 461 с.

⁷ Восполнить этот пробел призван подготовленный к печати Архивом АН СССР том «Николай Иосифович Конрад. Неопубликованные работы. Письма» (Серия «Научное наследие»).

⁸ ЛО Архива АН СССР. Ф. 148. Оп. 1. Ед. хр. 80. Л. 22—41, об. В ответе не сохранилась первая страница, на которой должны были быть названия работы и имя автора — Н. И. Конрада. Хотя было известно, что этот отчет принадлежал ему, рукопись продолжает оставаться как бы анонимной.

⁹ Архив АН СССР. Ф. 1675. Оп. 1. Д. 9. В этом деле наряду с другими документами хранятся две страницы с рукописью и машинописным текстом «Очерков».

¹⁰ Там же. «Очерки», машинописный текст 139. Машинописный текст «Очерков» подготовлен к печати в томе «Николай Иосифович Конрад. Неопубликованные работы. Письма».

¹¹ Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях был создан в Петербурге в 1903 г. Закончил свою деятельность в 1918 г. Подробнее см.: Скачков П. Е. Указ. раб. С. 273—278.

¹² ЛО Архива АН СССР. Ф. 148. Оп. 1. Ед. хр. 76. Л. 23, 23, об.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Здесь (и далее) в цитируемом документе приведено японское чтение корейских топонимов. После установления колониального режима в Корее японские власти переименовали корейские названия на японский лад. Поэтому в скобках мы приводим исконные корейские наименования географических пунктов и историко-географических понятий.

¹⁷ ЛО Архива АН СССР. Ф. 148. Оп. 1. Ед. хр. 76. Л. 23, 23, об.

¹⁸ Там же. Ед. хр. 81. Л. 10.

¹⁹ Там же. Ед. хр. 76. Л. 37.

²⁰ Там же. Л. 38.

²¹ Все эти корейские топонимы записаны Н. И. Конрадом китайскими иероглифами.

²² ЛО Архива АН СССР. Ф. 148. Оп. 1. Ед. хр. 76. Л. 38.

²³ Там же.

²⁴ Там же. Ед. хр. 81. Л. 41.

²⁵ Там же. Л. 52.

²⁶ Очевидно, речь идет о японских коллекциях, собранных Н. И. Конрадом в Японии для МАЭ.

²⁷ ЛО Архива АН СССР. Ф. 148. Оп. 1. Ед. хр. 81. Л. 29—30.

²⁸ Там же. Ед. хр. 85. Л. 9.

²⁹ Ионова Ю. В. История формирования и характеристика корейского фонда Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого // Корейские и монгольские коллекции в собраниях МАЭ. Сборник МАЭ. Т. XLI: Л., 1987. С. 15.

³⁰ ЛО Архива АН СССР. Ф. 148. Оп. 1. Ед. хр. 88. Л. 7.

³¹ Ионова Ю. В. Указ. раб. С. 14.

³² ЛО Архива АН СССР. Ф. 148. Оп. 1. Ед. хр. 93. Л. 44. Русский текст телеграммы написан с помощью латиницы. Адрес написан по-английски.

³³ Ионова Ю. В. Указ. раб. С. 14—15.

³⁴ ЛО Архива АН СССР. Ф. 148. Оп. 1. Ед. хр. 80. Л. 31.

³⁵ Там же. Л. 31 об., 32.

³⁶ Там же. Л. 40. —

³⁷ Там же. Л. 38 об.

³⁸ Архив АН СССР. Ф. 1675. Оп. 1. Д. 9.

³⁹ Там же. Очерки. С. 59.

⁴⁰ Там же. С. 55.

⁴¹ Там же. С. 56.

⁴² Там же. С. 139.

⁴³ Там же. С. 102—116.

⁴⁴ Там же. С. 104.

⁴⁵ Там же. С. 135—138.

⁴⁶ Там же. С. 138.

⁴⁷ Петрова О. П. Описание письменных памятников корейской культуры. Вып. I. М.; Л., 1956.

С. 12.

⁴⁸ См., например: Ионова Ю. В. Обряды, обычаи и их социальные функции в Корее. Середина XIX — начало XX в. М., 1982. С. 216. С. 15.

⁴⁹ Архив АН СССР. Ф. 1675. Оп. 1. Д. 9. 32 с.

© 1991 г., СЭ, № 5.

М. П. Малышева, В. С. Познанский

КАЗАХСКИЙ ЭТНОГРАФ ЧИНГИС ВАЛИХАНОВ

Человек, которому посвящена эта статья,— отец выдающегося казахского ученого и просветителя Чокана Валиханова — Чингис Валиевич Валиханов.

В исторической литературе ему уделяли внимание лишь постольку, поскольку он содействовал приобщению сына к русской культуре, а также помогал ему в его собирательской деятельности, передавая для коллекций ценные экспонаты. Так, О. А. Сегизбаев писал: «Ориенталисты М. В. Ладыженский, Н. Ф. Костылецкий, Г. Н. Потанин, а также Общество антропологии и этнографии при Казанском университете в своей исследовательской работе широко использовали этнографические и иные материалы, собранные Чингисом»¹. О том же более обстоятельно пишут и другие казахстанские исследователи².

Сходным образом трактует деятельность Чингиса Валиханова В. А. Вишневецкая. Описывая материалы Музея антропологии и этнографии АН СССР, она сообщает: «В 1891 г. в РГО (Русское географическое общество.— М. М., В. П.) поступила коллекция из Акмолинской области Кокчетавского уезда от полковника Чингиса Валиханова. Многие вещи, присланные им, предназначались для международной выставки. После ее закрытия часть их, видимо, вернулась в музей. Из всей коллекции сохранились лишь ножны, украшенные металлическими пластиинами»³.

Обнаруженные в последнее время в архивах документы, вышедшие из-под пера Чингиса Валиханова, позволяют внести коррективы в традиционную точку зрения и утверждать, что он не только был сопричастен к исследованиям, проводимым другими учеными, но и был самобытным этнографом.

Сын последнего хана Среднего жуза казахов Чингис родился в 1811 г. В 1831—1834 гг. он учился в Омске, в Азиатской школе переводчиков при училище Сибирского Линейного казачьего войска. Вернувшись на родину соплеменника съезд султанов и старшин Аман-Карагайского округа избирает ага-султаном (старшим султаном) — управителем округа. По должности он получает от начальства чин майора. Позднее Чингис Валиханов управлял Кушмурунским и Кокчетавским округами, несколько лет служил советником в находившемся в Омске Областном правлении сибирских киргизов (до революции казахов называли киргиз-кайсаками.— М. М., В. П.). В его послужном формулярном списке особо отмечено, что после приема у императора Александра II, на который Чингис попал как член «депутации от кайсаков Средней орды», он «высочайшим приказом, отанным по Военному ведомству 8 декабря 1855 года за № 53, произведен в полковники и награжден орденом Св. Станислава второй степени, для мусульман установленным»⁴.

Блестящая карьера Чингиса как администратора прервалась в 1867 г., когда он выступил с протестом против расправы над друзьями его покойного сына Чокана — идеологами демократического сибирского движения — «областничества» Г. Н. Потаниным, Н. М. Ядринцевым, Ф. Н. Усовым и др. Генерал-губернатор Западной Сибири приказал военному губернатору Области сибирских киргизов вызвать Чингиса Валиханова из Кокчетава в Омск «для личных объяснений» по поводу «докладной записки, в которой он выразил преступные мысли против правительства». Результат мог быть единственным — отставка ага-султана. Опальный полковник до глубокой старости кочевал со своим родом в степях Кокчетавского уезда Акмолинской области Степного края. Здесь его посетил в 1895 г. Г. Н. Потанин, надеявшийся «в центре киргизской жизни, у окрестностей горы Кокчетау», где в XVIII в. находилась «ставка киргизских ханов», собрать казахские сказания, а также «материалы по звездному и животному эпосу и предания о предках киргизских поколений». В статьях Г. Н. Потанина «О поездке в аул Чингиса Валиханова» и «В юрте последнего киргизского царевича» — давалась оценка общественной деятельности Чингиса Валиханова, главным направлением которой было установление связей с русской интеллигенцией, в том числе учеными-ориенталистами, и приобщение к русской культуре Чокана. Потанин делал вывод: «В течение не менее полувека омская администрация пользовалась советами и влиянием на степное население трех лиц: сultана Чингиса, его сына Чокана и его свояка Мусы Чорманова как самых сведущих в степных обычаях людей. В архивах омских канцелярий, вероятно, найдется немало трактатов и записок о киргизском хозяйстве или о киргизских судебных порядках и т. д., составленных Чоканом по собранным им лично данным или написанных под диктовку Мусы или сultана Чингиса»⁵. Автограф Чингиса Валиханова на документе 1901 г. позволил установить, что он прожил более 90 лет⁶.

В статье «В юрте киргизского царевича» Г. Н. Потанин упоминает о том, что Чингис Валиханов после окончания учебы в Омске дружил с А. А. Сотниковым, который подал идею отправить Чокана в Омский кадетский корпус, а потом

в Омске опекал талантливого подростка. Думается, контакты Чингиса с Сотниковым способствовали пробуждению у ага-султана интереса к этнографии. О русском *тамыре* (породнившемся друге) своего гостеприимного хозяина Потанин дал такие сведения: «Сотников, ориенталист из Казанского университета, влюбился в киргизский народ; каждое лето он приезжал в аул султана Чингиса и в течение нескольких месяцев кочевал вместе с ним по Кушмурунскому округу, жил в киргизской юрте и одевался по-киргизски»⁷. Как установили казахстанские историки, Сотников наряду с другими чиновниками из Омска по инициативе М. В. Ладыженского, пограничного начальника Правления Области сибирских киргизов, собирая материалы по казахскому фольклору и праву⁸.

Известно, что с 1830-х годов началось собирание казахского фольклора, в частности поэмы «Козы-Корпеш и Баян-Сулу». Казахстанские ученые пришли к выводу, что Чокан еще в детстве, «помогая отцу (разрядка наша. — М. М., В. П.), записывал варианты названной поэмы, „Еркокш“ и других произведений устного народного творчества казахов»⁹. Если учесть, что мальчик овладел арабской графикой к четырем годам (родился Чокан в 1835 г.), то очевидно, что в конце 1830-х годов он уже мог начать помогать отцу записывать фольклорные материалы. Автор научно-популярной книги о Чокане И. И. Стрелкова прямо указывает, что он, «подражая отцу, пристрастился записывать степные сказания и поэмы» у заезжавших в аул акынов и уленчи¹⁰. И. И. Стрелкова отмечает, что так была зафиксирована пропетая известным сказителем Джанаком одна из вариаций «Козы-Корпеш и Баян-Слу». Далее автор пишет, что отец и дядя Чокана, Муса Чорманов, исследователь этнографии казахов, ценил его помощь и нередко отправляли записи ученым-востоковедам¹¹.

Вероятно, узнав о контактах ориенталистов со старшим султаном Аман-Карагайского округа, М. В. Ладыженский в начале 1840 г. отправил своему подчиненному письмо с необычным приказом: «Препоручаю Вам сделать для меня собрание песен, сказок, преданий и пословиц киргизского народа, столь богатого этими произведениями». Затем предлагалась тщательно разработанная классификация фольклорного материала, который собиратель должен был записывать в разные тетради. М. В. Ладыженский требовал учитывать надписи на камнях и развалинах старых построек, фиксировать предания, связанные с топонимикой¹². Для облегчения работы письмо было переведено в канцелярии пограничного начальника на казахский язык. К сожалению, ни четырех тетрадей с записями Чингиса Валиханова, ни каких-либо иных документов, свидетельствующих о выполнении ага-султатом этого поручения, в архивах пока не обнаружено. Зная же, как серьезно относился к полученным из Омска приказаниям Чингис Валиханов, исследователи не сомневаются, что задание, имевшее непосредственное отношение к развитию русской науки, выполнялось в меру сил, знаний и способностей ага-султана.

И. И. Стрелкова, в частности, отмечает, что Чингис Валиханов одобрял увлечение Чокана рисованием, с малолетства брал его с собой на археологические раскопки, где мальчик «старателенно срисовывал древнюю утварь, оружие, украшения. Осмелев, он стал рисовать юрты, верблюдов, людей»¹³. Следовательно, Чингис Валиханов с начала 1840-х годов занимался этнографией. Мы полагаем, что в те годы он проводил не собственно археологические раскопки, а выполнял задания из Омска по поиску черепов для антропологов¹⁴ и фиксации рисунков и надписей на надгробных камнях. Естественно, не только служебное рвение направляло активную деятельность Чингиса Валиханова, но и осознание пользы поднятия культуры «в степном крае», которое было невозможно без развития науки.

С конца 1830-х годов ага-султан общается с учеными, его резиденцию (Кушмурун, Сырымбет) посещают почти все направлявшиеся в научные путешествия в восточную часть «Киргизской степи» посланцы Академии наук, Русского географического общества и его Западно-Сибирского отдела. Многим

из них в канцелярии генерал-губернатора Западной Сибири изначально намечался маршрут: Омск — аул Чингиса Валиханова и лишь затем местность, где должно было вестись определенное (геогностическое, ботаническое и т. д.) исследование. Западно-сибирская администрация старалась направлять туда ученых, занимавшихся главным образом историей, этнографией, лингвистикой казахов. Так, в 1840 г. у Чингиса Валиханова побывал акад. А. И. Шренк, интересовавшийся мавзолеем Козы-Корпеш и Баян-Сулу. Он описал памятник, сделал ряд открытых в малоизвестных в то время науке семипалатинских степях и представил ценный, как считали в научных кругах Санкт-Петербурга, отчет¹⁵. Несомненно, Шренку во время его экспедиции были полезны консультации много знашего о родном крае и неплохо владевшего русским языком Чингиса. Бессспорно, Чингис Валиханов помог академику собрать вещественную коллекцию, которая вместе с другими предметами спустя годы обогатила Этнографический музей Российской Академии наук. В архивных документах Академии значится, что в 1856 г. «куплено было у доктора Шренка 1) собрание древностей с Алтайских гор и Киргизской степи и 2) собрание этнографических предметов киргизских, монгольских и китайских» и что собрание Шренка включало «чудские древности с Алтая и Жунгаро-Киргизской степи»¹⁶.

Взаимовлияние чиновников Правления Области сибирских киргизов в Омске и тех редких грамотных казахов, которые после получения русского образования жили во «внешних киргизских округах», — типичное явление для второй четверти XIX в. Казахстанские историки правильно указывают на то, что бывавшие в ауле Чингиса Валиханова декабристы Н. В. Басаргин, С. М. Семенов, служившие в областном правлении, и другие прогрессивные общественные деятели и ученые привносили свежую струю в жизнь и быт передовой казахской семьи и способствовали, таким образом, формированию научных интересов Чокана. В тени остается важный, на наш взгляд, факт: гости ага-султана тоже получали от него много сведений о казахах и других степных народах, о восточной культуре, знатоком которой Чингис признавался современниками. Преподаватели Омского кадетского корпуса Н. Ф. Костылецкий и Ташмухаммед Сейфуллин, администраторы К. К. Гутковский и А. К. Гейнс и все те, кому довелось побывать кунаками Чингиса Валиханова, отмечали радущие хозяина и одновременно его житейскую мудрость, знания, которыми он щедро делился.

В 1849 г. Главное управление Западной Сибири известило исправлявшего должность пограничного начальника Области сибирских киргизов полковника Клейста, что в Санкт-Петербурге «в прошедшем году приношениями некоторых чинов Русского географического общества и других образованных лиц положено в Обществе начало этнографического собрания, состоящего из народных одеяний разных племен, населяющих Россию, но в этом музее недостает одеяний инородцев Западной Сибири». Просьба из Омска во «внешние киргизские округа» заключалась в приобретении для столичных ученых экземпляра «праздничного одеяния инородца». Взявшийся исполнить поручение Чингис Валиханов представил своему омскому начальству для отправки далее по назначению вещи, составлявшие «киргизский мужской костюм». Предметы костюма перечислены в сохранившемся реестре: 1) Лисья шапка, крытая синей канфой; 2) бархатный тюбетей, обложенный выдрою и с позументом; 3) красного сукна вышитые шелком однечембары (шаровары). — М. М., В. П.); 4) желтый яргак (джаргак — замшевая накидка). — М. М., В. П.) из козлиных шкур, вышитый разными шелками, обложенный кругом бархатом и выдрою, на ситцевом подкладе; 5) одна калта (мешочек, выполнявший функцию кошелька). — М. М., В. П.) в серебряной оправе... 8) огниво, обложенное зеленым бархатом, оправленное серебром; 9) натруска (пороховница). — М. М., В. П.) из желтой кожи с серебряной оправою»¹⁷. 29 августа 1850 г. Совет Русского географического общества через пограничного начальника Области сибирских киргизов «изъявлял искреннюю признательность за доставление мужского киргиз-кайсацкого костюма старшему султану Кушмурунского округа майору Чингису Валиханову»¹⁸.

В дальнейшем Чингис Валиханов еще многие годы оставался единственным в Северо-Восточном Казахстане «поставщиком» экспонатов для научных учреждений России. На обращение из Санкт-Петербурга и Москвы, которые достигали «киргизских округов», в Омск от старших султанов шли рапорты такого типа: «Сочувствуя вполне со своей стороны, к содействованию на пополнение этнографического отдела Румянцевского музея, при всем моем желании не могу ничего представить к обогащению этой отрасли науки, не имея никакого научного даже понятия об этой науке»¹⁹. Выход в подобных случаях находили в том, что султаны съезжались и упрашивали самого уважаемого из них и старшего по чину выполнить за всех приказание омского начальства. Другие же округа выделяли для этой цели денежные средства. Договоры оформлялись документально, заверялись тамгами, иногда их писали на русском языке. Например, запись ага-султана Атбасарского округа Джениева: «Мы предложили г. полковнику Валиханову собрание требуемых предметов и доставление таковых по принадлежности принять на себя, на что г. Валиханов изъявил полное согласие»²⁰.

В литературе, посвященной Чокану Валиханову, явно недооценивается помощь, которую ему оказывал отец в этнографических изысканиях, и совсем упускается из виду самостоятельная работа Чингиса.

Во время учебы Чокан ежегодно ездил на летние каникулы в отцовский аул²¹. Здесь он продолжал помогать отцу в его собирательской деятельности, перенимая его знания и опыт, следя отцовским наставлениям. Вряд ли справедливо игнорировать упоминания о Чингисе Валиханове в документах, касающихся Чокана. Например, во многих работах цитируется фраза из письма 1852 г. Н. Ф. Костылещкого проф. И. Н. Березину: «Хочу познакомить Вас с содержанием народной поэмы „Козу-Курпеч и Баян-Сулу“, список которой доставлен был одному из покойных моих приятелей старшим султаном Кушмурунского приказа Чингисом, сыном последнего хана Средней орды Валия»²². Запись же произвела по просьбе Чингиса Чокан. Ошибка допускается в тех случаях, когда главная заслуга в создании «кушмурунского» варианта «Козы-Корпеш и Баян-Сулу» приписывается Чокану.

Обратим внимание на факт в биографии Чокана Валиханова, до сих пор не привлекавший внимания исследователей: за его короткую жизнь (он умер весной 1865 г., не дожив до 30 лет) ему в научной деятельности оказывал большую помощь Чингис Валиевич как советчик, а в ряде вопросов и как более сведущий консультант по истории и этнографии. Он поручал подбирать нужные этнографические и фольклорные материалы для Чокана даже его друзьям и своему младшему сыну Жакупу²³.

В последние годы службы Чингис Валиханов выполнял запросы Московского публичного и Румянцевского музеев о пополнениях этнографического отдела не только экспонатами, но и описаниями. Так, в июне 1865 г. в Москву был послан документ «Сведения, составленные старшим султатом Кокчетавского округа полковником Валихановым, относящиеся к этнографии». Написанный Чингисом Валихановым очерк «Свадебные обряды у киргизов» воссоздает всю обрядность, начиная со сворона родителей малолетних детей и до свадебной церемонии. Интересны также сведения и об условиях сожительства сосватанных молодых людей, когда семья жениха не могла выплатить калым до их совершенолетия, а также о правилах вторичного замужества вдовы²⁴.

Наиболее полно в пору службы Чингис Валиханов описан в дневниковых заметках офицера Генерального штаба А. К. Гейнса, члена Степной комиссии, возглавлявшейся представителями МВД Ф. К. Гирсом, которая готовила проект положения об управлении всех трех казахских жузов²⁵. Встреча Чингиса и Гейнса произошла 16 июня 1865 г. и произвела на последнего неблагоприятное впечатление: ага-султан ожидал высоких гостей у подготовленной к праздничному тою (пиршству) юрты «в каком-то фантастическом костюме». Невдомек было человеку из столицы, что Чингис Валиевич считал долгом соблюдать



Чингис Валиевич Валиханов
(лето 1865 г.)

торжественно-скорбный вид — при всех регалиях и с черкесской саблей — подарком недавно умершего любимого старшего сына (у ага-султана в то время оставалось 10 младших детей). Фотография, на которой запечатлен Чингис Валиханов, служит наглядным источником сведений о том, какую одежду носил богатый казах, занимавший высокую административную должность (рисунок).

Спустя несколько недель тон записей Гейнса меняется. Чингис Валиханов объяснял ему правовые нормы казахов, разницу в понятиях о краже, грабеже, баранте (насильственном угоне скота. — *M. M., B. P.*), иллюстрируя рассказы житейскими примерами.

Запись Гейнса от 11 августа предваряется как бы вступительным словом: «Чингис Валиханов обрисовал мне очерк промышленности здешнего округа. Вот в кратких словах то, что я от него услышал о промышленности киргизов»²⁶. Описание промыслов и быта казахского населения составило несколько страниц печатного текста.

Уезжая, Гейнс констатировал, что только в Кокчетавском округе от его управителя Валиханова и в Баян-Аульском от старшего султана Мусы Чорманова Степная комиссия получила искомые «хорошие сведения», а в остальных округах Области сибирских киргизов работа ее оказалась безрезультатной.

В ответ на письмо художника М. С. Знаменского, который в 1876 г. сообщил о том, что через несколько месяцев в Санкт-Петербурге откроется приуроченная к III Международному конгрессу ориенталистов этнографическая выставка,

Чингис писал другу Чокана: «Я, к несчастью моему, в настоящее время не имею таких вещей, которые бы могли обратить взгляд публики, чтобы познакомить с современным и древним бытом людей, населяющих область кайсаков, ибо замечательные и любопытные костюмы древних кайсаков, в особенности бывшего хана, покойного отца моего Валихана, кольчуга, шлем и прочие, были переданы мною приезжавшему сюда в степь с комиссией в 1865 г. генерал-майору Гейнсу; другие же не менее любопытные и ценные вещи доставлены были также мною на Московскую выставку, бывшую в 1867 г.»²⁷

Нам повезло с поиском архивных материалов об участии Чингиса в сборе этнографических экспонатов для упоминаемой в письме к Знаменскому выставки 1867 г. в Москве, организованной Обществом любителей естествознания и Румянцевским музеем. В октябре 1866 г., после получения запроса ученых из Москвы, который, как обычно, пришел к управителям казахских округов через Омск, Чингис Валиханов приступает к его исполнению.

7 ноября ага-султан рапортует военному губернатору Области сибирских киргизов: «Имею честь донести, что для этнографической выставки юрта, одежды и некоторые вещи и посуды в настоящее время готовы и надеюсь в скором времени приобрести и остальное, так что к последним числам сего ноября месяца по зимнему пути постараюсь представить все в требуемом количестве»²⁸. 12 декабря 1866 г. целый санный обоз отправился из Кокчетава в Омск, а оттуда в сопровождении подобранных Валихановым казахов — в Москву, «Благонадежные киргизы», доверенные кокчетавского ага-султана Тунгат Саукенбаев и Майке Сарымсаков, получили от него наказ: в торжественной обстановке объявить, что все посылаемое оплачено не из казенных средств, а безвозмездно приносится в дар устроителям выставки.

Позднее, в ноябре 1867 г., непосредственному начальнику Чингиса — военному губернатору Области сибирских киргизов из Главного управления Западной Сибири сообщили: «Совет Императорского общества любителей естествознания от 25 минувшего октября за № 2055 препроводил в Главное управление Западной Сибири три свидетельства на награды, присужденные Обществом, для доставления их по назначению — полковнику Валиханову и киргизам Сарымсакову и Саукенбаеву, доставившим в Москву коллекции, принесенные в дар г. Валихановым. Означенные свидетельства 4-е отделение Главного управления имеет честь препроводить при сем к вашему превосходительству для выдачи по принадлежности»²⁹.

Коллекция предметов быта казахов Северного Казахстана, подаренная Чингисом Валихановым этнографам Москвы и влившаяся в фонды Румянцевского музея, насчитывала более сотни наименований³⁰. В числе предметов составленного кокчетавским ага-султаном «Реестра вещам, отправленным в Москву на этнографическую выставку», значится огромная даже по понятиям казахских богачей юрта со многими принадлежностями. Чингизид, одаривший Санкт-Петербург. семенными реликвиями — ханскими вещами (отправлены с членом Степной комиссии Гейнсом) не мог допустить, чтобы его вклад в увековечение памяти своего народа в истории Российского государства был малозначительным, бедным. В «Реестре» о султанской белой юрте сказано: «О семи комнатах с чилем при керегах, принадлежащими кошмами и прочими украшениями, должны быть по киргизскому обычая, как-то: кроватью, при ней двумя тикеметами (кошмы цветные), двумя коврами, двумя одеялами, двумя занавесами, двумя подушками, одна кошма на пол и покрывала, коржын, двухсторонний мешок»³¹.

Классификация предметов, произведенная Чингисом Валихановым, учитывала несколько признаков: принадлежность предметов по полу, материальному положению, возрасту их владельца, назначение предметов. Поэтому в «Реестре» предметы сгруппированы в несколько «блоков»: «одеяние мужчин богатого состояния», «одеяние простых киргиз», «одеяние женщин» (богатого состояния.— М. М., В. П.), «одеяние простых женщин», «одеяние мальчика богатого

отца», «одежда девочки», «посуда», «музыкальные инструменты и детские игрушки», «конские приборы» (экипировка всадника.— *М. М., В. П.*), «предметы киргизской орудии» (казахское оружие.— *М. М., В. П.*).

Чингис Валиханов называл каждый предмет по-казахски, затем объяснял его назначение, указывал материал, из которого он сделан, и т. д. Так, он дает перечень национальной посуды: «1. Саба — в которой выквашивается кумыс. 2. Испек (писпек.— *М. М., В. П.*) — палка, которой сбивают кумыс... 7. Чора (шара.— *М. М., В. П.*) — большая чаша, в которую из сабы наливают кумыс и потом разливают по чашкам и пьют».

Налицо отличие одежды бая и бедняка: у первого, как явствует из «Реестра» Чингиса Валиханова, «тумак (тымак.— *М. М., В. П.*) — зимняя остроконечная шапка на меху из лисьих лап», «джайде (джейде.— *М. М., В. П.*) и дамбал (рубаха и подштанники) «из белого зону» (коленкора, миткаля), а у бедняка все это «из сарынчи» — дешевой материи. Втрое больше предметов одежды у женщин из байской семьи по сравнению с «простыми»; у первых почти все сшито из шелковых тканей, а в семьях пастухов — из бязи и подчай и т. д.

Большую ценность представляют примечания, которыми снабдил «Реестр» Чингис Валиханов: «До поступления на верноподданство киргизы не имели меры (аршин и сажень), а заменяли меру шагами или руками; весы, гири и безмен тоже не употреблялись, а заменялись счетом чашек или один человек подымал рукою с земли мешок с тяжестью перпендикулярно — считалось составляет пуд»³².

«Девицы носят то же самое (что и женщины.— *М. М., В. П.*) одеяние, кроме головного убора, они носят на голове (богатые) бобровые шапочки с вышитыми верхушками, кистью и пером и в ушах серьги, волосы заплетают в мелкие коски (женщины волос не показывают), девочки простые также заплетают коски, но не прячут их, а зимой ходят в мужских тумаках (шапках)»³³.

После отставки Чингис Валиханов в плотную занялся этнографией. Не только художник *М. С. Знаменский*, но и оргкомитет конгресса ориенталистов официально разыскивал Чингиса Валиханова как знатока жизни и быта казахов, который реально мог помочь в сортировании необходимых выставочных экспонатов. От имени оргкомитета *К. А. Лазарев* в феврале 1876 г. подписал обращение «К киргизам», в котором, в частности, говорилось, что «старинные вещи, оставшиеся от Аблай-хана (дед Чингиса по отцу.— *М. М., В. П.*), седла металлические лучшего качества» устроители конгресса надеются приобрести с помощью Чингиса Валиханова³⁴.

При анализе документов, опубликованных казахстанскими учеными вместе с письмом Чингиса Валиханова *М. С. Знаменскому*, — списков вещей, которые были собраны в Кокчетавском уезде для выставки в Санкт-Петербурге³⁵, можно установить следующее: отставной полковник играл большую роль в организации выставки на конгрессе ориенталистов 1876 г. Чингис и жившие в его ауле сыновья Жакуп и Макажан предложили для нее дорогостоящие вещи. Лично Чингис Валиханов послал вышитый аракчин (такию), лисий малахай, саблю с портупеей, ружье с укороченным стволом, лук и колчан со стрелами, оправленную черным железом плеть, роговую натруську, ножик и кушак из золотой парчи на зеленой подкладке. Всего от волостных управителей «киргизских волостей» кокчетавский уездный начальник получил к отправке на выставку 41 предмет (в их числе 17 представленных семьями Валихановых, оцененных в 525 руб.). В отдельном «Списке вещей, имеющих быть доставленными через Кокчетавского уездного начальника г-ну военному губернатору Акмолинской области полковником Чингисом Валихановым на имеющую быть в С.-Петербурге выставку ориенталистов в конце августа 1876 г.», предметы описаны гораздо подробнее, чем то могли сделать волостные управители или чиновники в Кокчетаве. Например, в общем списке (№ 27) указано: «Колчан со стрелами и луком», а у Чингиса Валиханова (№ 3) — «Кожаный колчан под серебряною и частью золотою оправою с каменными вставками, маржаном (кораллами).

М. М., В. П.), с 5-ю стрелами и кожаным поясом под серебряною оправою». Становится понятным, почему, казалось бы, обиходному предмету казахов-кочевников — луку со стрелами — определили неимоверно высокую цену в 75 руб. Добавленный в списке полковника Валиханова предмет (№ 7) «тюскинс — войлочный ковер», на наш взгляд, свидетельство того, что он «добирал» коллекцию экспонатов до последнего момента, вплоть до отправки ее в Омск. Очевидно, что для Чингиса Валиевича было важно продемонстрировать ориенталистам, как казахи украшают свои войлочные изделия: его тюскинс имел ситцевую подкладку с аппликациями из красного сукна по голубой материи.

До экспонирования выставки «вещей инородцев — сибирских татар и киргиз-кайсаков» в столице она демонстрировалась и имела успех в центре Акмолинской области — Омске³⁶. Несомненно, успеху способствовала умелая работа Чингиса Валиханова по подбору оригинальных предметов. Исполняя просьбы К. А. Лазарева и М. С. Знаменского о розыске старинных вещей, он включил в число экспонатов шашку с золотою насечкою (подарок Екатерины II хану Аблаю), плеть «с деревянным чернем старого киргизского образца» и еще несколько уникальных предметов.

Подаренные Чингисом Валихановым ученым-современникам или научным учреждениям и организациям предметы быта казахов хранятся в музеях Москвы, Ленинграда, Гамбурга и других городов³⁷.

Следует признать, что своей многолетней деятельностью Чингис Валиевич Валиханов внес значительный вклад в развитие отечественной этнографии.

Примечания

¹ Сегизбаев О. Исследователь, мыслитель (Ч. Ч. Валиханов). Алма-Ата, 1974. С. 10.

² Масанов Э. Очерк истории этнографического изучения казахского народа в СССР. Алма-Ата, 1966. С. 198—199; Маргулан А. Х. Очерк жизни и деятельности Ч. Ч. Валиханова // Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. в пяти томах. Т. 1. Алма-Ата, 1984. С. 14—15; Сагнаева Ш. К. Чокан Валиханов и русская литература. Алма-Ата, 1987. С. 8—9.

³ Вишневецкая В. А. Из истории собирания среднеазиатско-казахстанских коллекций МАЭ (дооктябрьский период) // Памятники традиционно-бытовой культуры народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. Л., 1989. С. 8.

⁴ Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 5. Алма-Ата, 1985. С. 43.

⁵ Русское богатство. 1896. № 8. С. 78.

⁶ Валиханов Э. Ж. Документы ЦГА Казахской ССР как источник по изучению жизни и деятельности Ч. Ч. Валиханова // Чокан Валиханов и современность. Алма-Ата, 1988. С. 315.

⁷ Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 5. С. 326.

⁸ Там же. С. 451.

⁹ Сулейменов Р. Б., Мусеев В. А. Чокан Валиханов — востоковед. Алма-Ата, 1985. С. 12.

¹⁰ Стрелкова И. Валиханов. М., 1983. С. 29.

¹¹ Там же.

¹² Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 5. С. 30—31.

¹³ Стрелкова И. Указ. раб. С. 30.

¹⁴ В 1844 г. непременный секретарь Академии наук запросил омскую администрацию прислати «черепа, принадлежащие народам Западной Сибири», указав среди прочих и «киргиз» // Центральный Гос. Архив (далее — ЦГА) Казахской ССР. Ф. 374. Оп. 1. Д. 1590. Л. 1—3.

¹⁵ Отчет А. И. Шренка: Bericht über eine im Jahre 1840 in die östliche Dsugarische Kirgisensteppe unternommene Reise. Aus dem Russischen Manuskrift übersetzt von C. A. Meyer // Beiträge zur Kenntniss des Russischen Reiches und der angrenzenden Länder Asiens. Erste Folge. 1839—1871. F. 7. 1845. S. 273—341.

¹⁶ Ленинградское отделение Архива АН СССР. Ф. 142. Оп. 1. Д. 5. Л. 15, 16, 25 об.

¹⁷ ЦГА Казахской ССР. Ф. 374. Оп. 1. Д. 2191. Л. 5, 6.

¹⁸ Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 5. С. 36.

¹⁹ ЦГА Казахской ССР. Ф. 345. Оп. 1. Д. 874. Л. 26.

²⁰ Там же. Л. 27.

²¹ Сочинения Чокана Чингисовича Валиханова. СПб., 1904. С. XXVIII. В Омском кадетском корпусе Чокан Валиханов учился с 1847 по 1853 г.

²² Цит. по: Маргулан А. Х. Указ. раб. С. 15. Ссылка на документ, хранящийся в Научной библиотеке Томского госуниверситета, в фонде Г. Н. Потанина (№ 1296, л. 5349).

²³ Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 5. С. 200.

²⁴ ЦГА Казахской ССР. Ф. 345. Оп. 1. Д. 874. Л. 4—5 об.

²⁵ Гейнс А. К. Собрание литературных трудов. Т. 1. СПб., 1895. С. 206—210 и др.

²⁶ Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 5. С. 257.

²⁷ Там же. С. 48.

²⁸ ЦГА Казахской ССР. Ф. 345. Оп. 1. Д. 874. Л. 29.

²⁹ Там же. Л. 45.

³⁰ Известия АН Казахской ССР. Серия общественных наук. 1990. № 5. С. 89—91. (Количество отдельных предметов больше за счет их компонентов. Например, под одним номером значится «ружье с фитилем, с пороховницей, дробницей, тут же огниво с кремнем»; «тогыз-кумалак — набор в 180 шариков, употребляемых и для игры, и для ворожбы», и т. д.)

³¹ Там же. С. 90.

³² Там же. С. 91.

³³ Там же. С. 90.

³⁴ Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 5. С. 46.

³⁵ Там же. С. 47—48, 50—51.

³⁶ Сибирская Советская Энциклопедия. Т. 1. Москва, Новосибирск, 1929. Стб. 581.

³⁷ Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 1. С. 15; Т. 5. С. 49.

Сообщения

© 1991 г., СЭ, № 5

Л. П. Потапов

ЭЛЕМЕНТЫ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ В ДРЕВНЕТЮРКСКИХ ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИХ ЛЕГЕНДАХ

Древнетюркские генеалогические легенды привлекают внимание исследователей на протяжении многих столетий, начиная с VI в., когда они были записаны китайскими историографами. Интерес к ним усилился особенно в последние два столетия, когда китайские письменные источники, содержащие сведения о древних тюрках и их исторических соседях, были переведены на европейские языки, в том числе и на русский. Одни ученые использовали эти легенды в качестве источника для изучения происхождения и истории самих древних тюрков, другие — для исследования этногенеза и этногенетических и историко-культурных связей современных тюркских и монгольских народов, третьи — для изучения истории религии и т. д.

Я рассмотрю четыре легенды, из которых три первые уже давно известны ученым и использовались в различных исследовательских целях, а четвертая, опубликованная сравнительно недавно, еще не нашла широкого отражения в трудах востоковедов (историков, этнографов и т. п.). В ней речь идет о происхождении первого человека.

Краткое содержание лёгенд таково. В первой говорится, что тюрки (*тую*) составляли особое племя *хунну*¹. Их родовое имя было Ашина. Они составляли самостоятельную орду, затем были разбиты соседним государством и полностью истреблены, кроме одного десятилетнего мальчика, которого оставили в живых, отрубив ему руки и ноги и бросив в травянистое болото. Там к нему пришла волчица; стала кормить мясом, сблизилась с ним и забеременела. Узнав, что юноша жив, глава вражеского государства велел его убить. Прибывшие посланцы нашли юношу вместе с волчицей. Они убили его, а волчица убежала в горы, находящиеся севернее Каочана (Турфана). Там в пещере она родила десять сыновей. Все они выросли, женились на местных (турфанских) девушках, и стали главами основанных ими родов. Самый умный и смелый из них стал их вождем. Он вывел тюрков оттуда и поселил их на Алтае, где они научились добывать и плавить железо, но вскоре попали под власть жужаней (*ю-ю*).

Надо заметить, что по легенде пещера, где родились сыновья волчицы, была столь обширна, что вмещала в себя долину, покрытую пышной травой. Это дает основание видеть в легендарном образе контаминацию пещеры с горной обширной долиной, в которой первоначально жили и размножались тюрки — потомки убитого юноши и волчицы.

Вторая легенда, которую некоторые исследователи считают вариантом первой², выводит древних тюрков из государства Со, располагавшегося севернее хуннов. Вождем тюрков был Апангпу, имевший 17 братьев. Один из них

был рожден от волчицы. Его звали Ичинишиту. Он «был затронут дуновением духа», т. е. был шаманом и мог вызывать ветер и дождь. Он имел двух жен, одна из которых была дочерью божества Лета, а другая — дочерью божества Зимы. Один из его четырех сыновей превратился в белого лебедя. Два других стали правителями отдельных государств. Четвертый (старший) был избран вождем племен, управляемых представителями рода Апангпу и получил титул Т'и-Кие. Это был Нотулу-шад. У него было 10 жен, сыновья которых взяли себе фамилии матерей. Ашина был сыном его наложницы. После смерти Нотулу-шада его сыновья избрали вождем Ашина как наиболее сильного и ловкого в соревнованиях. Он назывался теперь А-хен-шад. Его потомок Тумынь стал основателем тюркского каганата.

Третья легенда повествует не о самих тюрах, а об их исторических соседях, тюркоязычных гаогюйцах, которые в китайских источниках в разное время назывались последовательно: *динлин*, *чиле*, *теле*, *гаогюй*, *уйгур*³. В легенде говорится, что предки гаогюйского Дома произошли, как и тюрки, от гуннов. У одного гуннского шаньюя родились две дочери столь необычной красоты, что придворные сочли их богинями. Шаньюй решил не выдавать их замуж, а посвятить Небу. Он построил для них в глухом необитаемом месте высокий терем и просил Небо принять его дочерей. Здесь их стал охранять старый волк. Он вырыл себе под теремом пещеру-нору. Младшая дочь приняла это за предзнаменование Неба⁴. Она спустилась к волку, сблизилась с ним, а затем родила сына. Его потомки впоследствии образовали свое государство.

Четвертая легенда получила известность после доклада турецкого ученого П. Н. Боротава на секции алтайстики на 23-м Всемирном конгрессе востоковедов в Кембридже в 1954 г.⁵ В ней о происхождении тюрков рассказывается следующее. На границе Китая в горах Карагата вода затопила пещеру и заполнила глиной яму, имеющую форму человеческого тела⁶. Под действием солнечных лучей в течение девяти месяцев модель ожила. Этот первый человек именовался Ай-Атам и жил один 40 лет. Затем благодаря наводнению появился второй человек, на этот раз женщина. Они поженились и родили 40 детей. Ай-Атам прожил 120 лет, из них 40 лет после смерти супруги. Он был первым королем тюрков. Его похоронили в той же пещере и поставили там статую из золота. Это место стало почитаться тюрками⁷. Французский исследователь Ж. П. Ру неоднократно обращался к этой легенде как к тюркской генеалогической легенде⁸. Рассмотрим сюжеты или отдельные мотивы изложенных легенд, отражающие религиозные верования того времени. К ним относится прежде всего сюжет рождения тюрков от волчицы или волка. Он относится к довольно распространенным архаическим представлениям о животном предке людей, среди которых волк у тюрко-монгольских народов занимает важное, хотя и не единственное место. Этот сюжет существует в первой легенде, имеется во второй, а также в легенде о происхождении гаогюйцев. Обратимся к конкретным данным, свидетельствующим о почитании волка у самих древних тюрков. Таких немного. Кроме представления о волке как одном из прародителей, отраженного в легенде, имеются сообщения китайских источников о том, что тюрки прикрепляли к своим знаменам золотую волчью голову. Можно сослаться еще на интересное и важное сообщение китайской летописи о сеяньто, причисляемых к особому племени *теле* и находившихся в постоянном контакте с родственными им уйгурами, а также с древними тюрками. В летописи говорится: «Раньше, когда сеяньто были близки к своей гибели, к одному человеку из их племени пришел нищий. Хозяин ввел его в юрту. Когда жена хозяина посмотрела на гостя, она увидела, что у него волчья голова, однако сам хозяин этого не заметил. После того как гость поел, жена сказала об этом своему мужу. Гость между тем ушел, и тогда они вместе пошли вслед за ним и пришли к горе *Үү-ту-Кәп* (*ötukan*). Там нищий увидел своих преследователей и сказал им: „Я Бог! Сеяньто погибнут“. Преследователи испугались и вернулись назад. Поэтому этого человека они потеряли»⁹. Комментируя это, Лю-Мауцай ссылается на

мнение Масао Мори, который считает, что упоминаемое здесь существо с волчьей головой и человеческим телом связано с изображением человека со звериной головой на валуне из могильника Кудурге на Алтае. Как бы то ни было, в приведенном сообщении волк выступает как божество, могущее принимать человеческий облик. Этот факт заставляет пересмотреть гипотезу о тотемизме у древних тюрков, опирающуюся на истолкование их генеалогических легенд о происхождении от волка. Больше оснований полагать, что волк выступает в качестве животного-предка, как это характерно для зоолатрических культов вообще. В этом отношении нельзя обойти вниманием работу Д. Клосона «Тюрки и волки», в которой автор на основе анализа известных письменных источников подвергает сомнению утверждения, что волк был тотемом древних тюрков¹⁰. Ученый, конечно, использует и такой памятник, как Огуз-Намэ, где голубой или небесный волк играет важную роль в качестве посланника Неба, а предком огузов является бык¹¹. Надо сказать, что и большой этнографический материал о почитании волка у современных тюркских и монгольских народов нашей страны также не дает оснований считать эти верования тотемистическими. Волк выступает не только как почитаемый зверь, но и как божественный покровитель. Об этом свидетельствуют архаические фрагменты в некоторых эпических сказаниях алтайцев. В былине «Ак-Тойчы» воспитатель героя — белый волк. Желая охранить ребенка от злого Эрлика, он уносит младенца к себе в пещеру, где кормит его, приводя маралух, которых сосет младенец. В конце сказания белый волк превращается в старшего брата героя, а Ак-Тойчы женится на дочери Неба¹². О волке — небесном посланце и покровителе — много в религиозных верованиях и представлениях бурят, в которых образ волка выступает в трактовке его небесного происхождения. Такая трактовка отражена и в легендах о белых волках как «небесных собаках», выполняющих волю божества Неба (Тенгри). Нападение белых волков на стадо считалось хорошей приметой¹³.

Таким образом, не настаивая на том, что кульп волка у древних тюрков был тотемистическим, можно утверждать, что само его наличие в их верованиях того времени не вызывает сомнения. Следует напомнить о существовании аналогичного культа у племен теле, известного из сообщения китайского источника о племени сеяньто.

Второй яркий сюжет легенды — пещера, в которой рождаются предки. Хотя в самих легендах ничего не говорится о культе прародительской пещеры и о жертвоприношениях, но на это прямо указывают те китайские источники, где содержатся конкретные материалы о жизни и быте древних тюрков. В сообщении о восточных тюрках говорится о том, что каган с окружающей его знатью ежегодно отправляется к пещере предков, чтобы принести жертву¹⁴. Про западных тюрков сказано, что они каждый год отправляют своего высокого чиновника с сопровождающими его лицами к пещере предков для жертвоприношения¹⁵. Исходя из этого, ряд исследователей связывает данный факт с наличием культа предков у древних тюрков. Я нахожу объяснение недостаточным. Ритуальная церемония отражала собой более древний кульп пещеры как объекта почитания природы, послуживший основой культа прародительской пещеры. Сам кульп пещеры не был изобретен каганами и уходит корнями в более глубокую древность. Он сложился на основе распространенного здесь культа пещер как одного из культов универсального почитания и олицетворения божества Земли, наподобие культа гор, также хорошо известного древним тюркам. Земля в целом почиталась как универсальное женское божество, именуемое у многих народов матерью (Земля-матерь). Поверхность земли считалась телом этого божества, а трава волосами, отсюда происходит запрет вырывать траву с корнем, чтобы не причинить боли Земле. В русле таких представлений пещера ассоциировалась с маткой, с чревом Земли. Наиболее ранние конкретные доказательства подобных представлений содержатся в легенде о перво человеке, согласно которой он родился в чреве пещеры, будучи зачат там в результате соединения воды и глины (ила) и появившись на свет под влиянием солнечного

тепла через девять месяцев. Здесь символика пещеры как материнского чрева выступает особенно ярко. Подобная ассоциация пещеры с женским детородным органом мало известна из письменных источников, но зафиксирована у современных тюркских, монгольских и других народов Центральной Азии и Сибири, у которых культ пещер, а также гор распространён до настоящего времени. В Бурятии, несмотря на противодействие местных лам, культ пещер существовал с ламаизмом. Буряты приписывали пещерам свойство даровать детей бесплодным женщинам. Само наименование пещеры у хоринских бурят *умай* означает женский детородный орган, матку. Некоторые конкретные священные пещеры называются *эхын умай*, т. е. материнское чрево. Бесплодные или малодетные женщины обращались к такой пещере с просьбой послать им ребенка, а шамана просили совершить моление, принося в жертву барана у входа в пещеру. У бурят культ пещер также тесно был связан с культом гор¹⁶. Такое сочетание существовало уже в древнетюркское время, поскольку культ гор, как известно, отразился в древнетюркских рунических надписях и в китайских письменных источниках.

Упомяну еще о культе пещер и гор у монголов и в Тибете, где символом материнского чрева являются не только пещеры, но и горные ущелья.

Относительно термина *умай* можно сказать, что буряты так называли пещеру и женское чрево, а алтайцы матку, плаценту (послед, детское место), отрезанную пуповину ребенка. В то же время Умай — имя женского божества или духа — покровительницы рождениц и новорожденных детей у северных алтайцев и хакасов. Это же имя носило женское божество древнетюркского пантеона, упоминаемое в рунических надписях вместе с Тенгри (Небо).

Обзор религиозных верований, связанных с необычным рождением тюркских предков, позволяет сделать следующий вывод. В основе этих верований лежат два народных культа, рассмотренных выше. Их сочетание и переплетение и составили древнетюркский культ прародительской пещеры, в которой появились на свет, откуда вышли и расселились предки тюрков. Сама пещера выступает здесь уже не в образе чрева божества Земли, а как место рождения и обитания прародителей: предка-зверя (волчицы или волка — посланца божества) и человека. Данного культа в ритуальной церемонии придерживались древнетюркские каганы. Китайские историографы сообщают о нем, как указывалось выше, коротко и четко: «Каганы ежегодно, вместе со своей знатью, приносят жертву в пещере предков»¹⁷.

Отличие каганского культа прародительской пещеры от народного заключалось главным образом в том, что первый был государственным культом. Исследование С. Г. Кляшторного выявило его главную идеиную основу и социальное значение: это было сакральное обоснование каганской власти. Автор доказал это перекрестной проверкой китайской записи генеалогической легенды, сделанной со слов тюрков в середине VI в., с позднетюркской, оказавшейся в труде ал-Бируни об Индии¹⁸. Вывод С. Г. Кляшторного можно подтвердить и легендой о пещерном происхождении первого человека, который впоследствии стал царем тюрков.

Замечу еще, что сакральное обоснование заботило уже первых правителей древних тюрков из рода Ашина, которые боролись за свою власть во время становления первого тюркского государства, обосновывая ее своим божественным происхождением. Первоначально сакральное обоснование законности власти правителей выражалось в примитивной, хотя и более доступной для рядовых кочевников форме генеалогических легенд и преданий по сравнению с декларациями в мемориальных рунических надписях. В этих же надписях династийные потомки Ашина заявляют о божественном происхождении своей власти уже не символически, а прямо, именуя себя либо «неборожденными», либо «Небом поставленными». Такая роль каганского культа, видимо, и способствовала распространению и длительному существованию генеалогической легенды пещерного рождения тюркских правителей. Такой сюжет содержится в труде

среднеазиатского ученого ал-Бируни, а также в генеалогической легенде египетских кыпчаков, зафиксированной в XIV в., но на основе источника IX в. Последний является арабским переводом персидской версии этой легенды, сделанной с тюркского оригинала¹⁹.

Из других сюжетов, отраженных в генеалогических легендах, следует отметить сюжет о превращении человека в лебедя. У древних тюрков имелись верования, связанные с лебедем, возможно даже кульп лебедя. Однако утверждать это трудно из-за отсутствия конкретного материала, относящегося непосредственно к тюркам, хотя существование культа лебедя в древнетюркское время в Южной Сибири несомненно. Это в какой-то степени подтверждается и археологическим материалом из обширного района бассейна верхнего течения Оби, датируемым неолитом и так называемым скифским временем не только додревнетюркской, но даже докунинской эпохами. Я имею в виду находку черепа лебедя в неолитическом погребении по Оби, близ с. Ордынского (70 км к западу от Новосибирска). Череп лежал на правой руке погребенного человека около его локтя²⁰. Позволю себе прокомментировать эту находку, хотя и без уверенности в правильности моего предположения. Я хотел бы сослаться на изученный мной обычай (у хакасов, тувинцев, телеутов и т. д.) везти убитого лебедя «в гости» к родственникам матери или жены, обозначаемого древним тюрко-монгольским термином *торгун*. Убивший лебедя мужчина нес его «в гости» под мышкой правой руки, головой вперед²¹. Остается предположить, что умерший из неолитического погребения был захоронен с лебедем под мышкой потому, что не успел принести его в дар из-за внезапной смерти. Если это предположение не-может претендовать на достоверность, то остается несомненным сам факт погребения лебедя с умершим человеком, который можно понять только на основе существовавшего почитания лебедя.

Другой археологический факт связан с находками изображений лебедя в знаменитых Пазырыкских курганах на Алтае, датируемых скифским временем. Речь идет о двух деревянных фигурках лебедей, входивших в украшения узды, в кургане № 3, а также, главное,— о четырех изображениях лебедей в виде мягких скульптур из войлока, набитых шерстью северного оленя и сшитых сухожильными нитками в кургане № 5. Они определены как «украшения шатра»²². Такое определение вряд ли верно, ибо азиатские кочевники свои юрты подобной скульптурой не украшали. Зато известно, что они подвешивали внутри юрты различного рода онгоны — изображения духов-покровителей, охранителей жилища (особенно его дверей и дымохода) в виде шкурок зверей, птиц, мелкой деревянной и мягкой антропоморфной скульптуры и т. д. Двери и дымовое отверстие считались границей между человеком и внешней средой, населенной добрыми и враждебными человеку силами (духами, божествами), охраняющей человеком при помощи воображаемых покровителей.

Онгоны в виде лебедей еще недавно существовали у бурят и тувинцев²³. Следовательно, изображения лебедей в пятом Пазырыкском кургане можно считать доказательством почитания лебедя на Алтае в скифское время.

Можно сослаться еще на тюркский средневековый рунический памятник Ырк-битиг (Книга гаданий). В нем есть сообщение о лебеде, встреча с которым считается хорошей приметой, что подтверждается преданием о том, как лебедь помог воину, отправившемуся в поход и потерявшему коня. Лебедь посадил его к себе на спину и доставил домой²⁴. Мотив использования лебедя или гуся как средства передвижения хорошо известен в сибирском шаманизме. Шаманы используют лебедя (гуся) в качестве духа-помощника при посещении верхнего мира.

Чтобы получить представление о культе лебедя в его различных формах, необходимо снова обратиться к этнографии. Большой этнографический материал обобщен и проанализирован в монографии Ж. П. Ру, посвященной изучению сакральной фауны и флоры в алтайских обществах, где привлечен цикл легенд о лебедином озере и другие материалы о лебеде, распространенные у

многих народов, в том числе и народов Сибири²⁵. Однако французский исследователь рассмотрел весь этот материал обобщенно и в сакральной связи с водой, а также учитывая, что в сказаниях говорится то о лебеде, то о гусе. В данном аспекте возможно установить созидательную потенцию воды, отраженную и в некоторых тюркских генеалогических легендах²⁶. Это подтверждается сообщением Феофилакта Симмокаты о том, что древние тюрки наряду с другими объектами культа (земля, огонь, воздух, небо) поклонялись воде. В указанном мною материале отсутствует представление о превращении человека (мужчины) в лебедя. Поэтому я снова обращаюсь к этнографическому материалу. Начну с того, что мне лично пришлось зафиксировать такое представление у кумандинцев и челканцев, у которых я обнаружил запрет убивать лебедя, мотивированный тем, что лебедь раньше был человеком. Возможно, это только смутное воспоминание о древнетюркской легенде, которая была распространена среди тюрков, расселившихся и в Саяно-Алтайском нагорье, ибо мне не могли объяснить, какой человек, когда и почему превратился в эту птицу. Это осталось недосказанным и в легенде, хотя говорится, где поселился и стал основателем того или иного государства или владения каждый брат главного персонажа. Не исключено, конечно, что превращение в лебедя символизирует в легенде основание нового тюркского рода, называющегося Лебедь. Такое название рода или племени существует у современных тувинцев и произносится во множественном числе как *хүүлар* (букв. лебеди). Подобное предположение наталкивается на серьезную трудность, лишающую его реальности. Если превращение человека, о котором идет речь в легенде, символизирует основание нового рода у древних тюрков, то почему тогда основатель рода превратился в «белого лебедя», а не в лебедя вообще? Для чего понадобилось указывать цвет оперения, когда он хорошо известен и не имеет цветовой альтернативы? Ответ может быть только один. Цвет отражает сакральный характер такого превращения. Тюркское слово *ак* (белый), зафиксированное в предании, имеет еще другое, а именно культовое значение, и переводится как «священный». Следовательно, превращение персонажа легенды в «белого лебедя» означает превращение его в «священного лебедя». Следовательно, объяснение этому надо искать в сфере представлений или верований, связанных с почитанием лебедя как священной птицы.

Разнообразие форм и видов почитания лебедя по этнографическим данным целесообразно объединить в несколько групп. К одной из них следует отнести куль лебедя как божества или духа верхнего мира, Неба. У тунгусов, например, лебедь — божество-покровитель охотников наряду с орлом²⁷. В другой группе лебедь выступает как женское божество — праматерь или прародительница ряда родов и племен, как небожитель (у якутов и особенно у бурят-хоринцев, далеких потомков тюркоязычных *курыкан* древнетюркской эпохи). Лебеди спускаются на землю, чтобы искупаться. При этом они обычно сбрасывают перья и предстают в виде молодых красивых девиц. Искупавшись, они принимают прежний облик и улетают на небо. В одной из генеалогических легенд хоринских бурят говорится, что во время купания одна лебедь осталась на земле, так как во время купания бурят украл у нее одежду и она не могла улететь. Лебедь вступила в брак с ним и родила ему десять сыновей, которые потом стали основателями десяти родов. Когда мальчики еще подрастили, лебедь сказала мужу: «Человек Неба должен жить на Небе. Человек земли — на земле», — и улетела через дымоход юрты. В этом эпизоде ярко выражено былое представление о лебеди как о человеке, превратившемся в лебедя и ставшем «человеком Неба». Подтверждение сemu я вижу также в верованиях кетов, ибо, согласно их представлениям, у лебедя бывают менструации²⁸. У бурят и якутов куль лебедя, характеризующийся многими обычаями, запретами и т. д., бытует в двух видах: зоолатрическом, основанном на почитании животного-прародителя, иногда небесного происхождения, и тотемистическом, о котором чаще всего писали этнографы, путешественники и т. п.

Наконец, особую группу составляет почитание лебедя как духа — помощника шамана (у селькупских, кетских, якутских шаманов). Шаманы, имеющие такого помощника, считались наиболее сильными. Я обнаружил подобное представление у тувинских шаманов, у которых лебеди помощники и выполняют важную функцию: по повелению шамана они летают повсюду и собирают сведения о судьбе людей. Поэтому во время камлания, когда шаман обычно вызывал к себе лебедей, он с их помощью предсказывал, кого ждет болезнь или выздоровление, а кого смерть. Духов-лебедей имели только сильные шаманы, говорил мне шаман Мандырышка из племени Кужугет, живший в верховьях Алаша (левый приток Кемчика) (1958 г.). Сам он имел семь таких лебедей-помощников и даже продиктовал мне текст обращения к своим лебедям, которые он произносил во время камлания²⁹. Конкретные примеры почитания лебедя как одного из сильных духов — помощников шаманов можно было бы продолжить, но и сказанного, на мой взгляд, достаточно.

После краткого обзора фактов почитания лебедя с глубокой древности до нашего времени можно вернуться к эпизоду превращения одного из предков тюрков в белого лебедя и попытаться вскрыть его сакральный характер в рамках многообразия этого культа. Из 17 братьев, от которых произошли тюрки, Ичиништу был шаманом. В отличие от других своих братьев он был рожден от волчицы, а главное, был «затронут дуновением духа». Данный признак свойствен шаманам и прослеживался еще до недавнего времени в верованиях алтайцев и тувинцев. Их шаманы получали свой дар, свою шамансскую силу в виде легкого ветерка, «дуновения воздуха», именуемого тель. Это слово В. Вербицкий переводил как «принимать вдохновение» (шаманом) или как «найти духа»³⁰. Связь Ичиништу с духами выражалась и в том, что у него было две жены: одна — дочь божества Лета, другая — дочь божества Зимы; и он умел вызывать ветер и дождь, что делали, как известно, гуннские шаманы, и шаманы тюркских народов даже в недавнее время при помощи камня яда — таш³¹. Один из их сыновей, в отличие от своих братьев, связал свою судьбу не с земным, а с верхним миром и превратился в белого (священного) лебедя, чтобы стать «небесным человеком».

В заключение позволю себе констатировать следующее. Историко-этнографический анализ рассмотренных легенд свидетельствует об их ценности как источника по религиозным верованиям и представлениям древнетюркской эпохи. Некоторые легенды подтверждают данные других источников, в частности нарративных. Другие содержат новые сведения, например, о Культе пещер или о божественной созидающей силе воды в происхождении предков тюрков или первочеловека. Надо сказать, что создание человека творцом из глины и при участии воды отражено в мифе, бытующем у современных алтайцев. Можно указать также на реминисценцию в легенде существования шаманов у древних тюрков с описанием приобретения шаманской силы и некоторых шаманских функций, сохранившихся у современных тюркских и монгольских народов.

Примечания

¹ Излагаю легенду по публикации Лю-Мауцая. См.: *Liu-Mau-Tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken* (Түкүе). В. И. Висбаден, 1985. С. 5. Ср. более краткое изложение этой легенды у Н. Я. Бичурина «Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена». Т. 1. Л., 1950.

² *Liu-Mau-Tsai*. Op. cit. В. И. С. 5—6. Владение Со, с точки зрения Н. А. Аристова (Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей // Живая старина. 1896. Вып. 3—4. С. 279), сопоставившего владение Со с названием сеока Со у кумандинцев, находилось на северном Алтае в бассейне р. Лебедь. Ошибочность мнения Н. А. Аристова показана в моей работе «Этнический состав и происхождение алтайцев». Л., 1969. С. 55—57. Более обоснованным мне представляется заключение Лю-Мауцая: «Государство Со, должно быть, является древним названием страны, из которой происходили сяньбийцы. Топа (тоба), причисляемые к сяньбийцам, называли Со-Лу, т. е. варварами Со». См.: *Liu-Mau-Tsai*. Op. cit. В. И. С. 489.

³ Краткое содержание излагаю по Н. Я. Бичурину. Указ. раб. Т. 1. С. 214—215.

⁴ Мотив волка как посланника Неба был известен телескому племени Сеянто в древнетюркскую эпоху, о чем речь пойдет дальше. В наше время он зафиксирован, например, у бурят, в легендах о небесном происхождении волка, о белых волках как небесных собаках. См. Галданова Г. Р. Даламансткие верования бурят. Новосибирск, 1987. и др.

⁵ *Borotav (Pehtev Naili)*. Le mythe turc du premier homme d'après Abu Bekr 7 bd. Abd-Allah (XIV^e siècle) // Proceeding of the 23-rd International Congress of Orientalists. Cambridge, 21—28 August 1954. L., 1954.

⁶ Возможно, под названием Карагат здесь выступают «Черные горы», находящиеся в Китае в провинции Ганьсу, где, согласно свитку Сталь-Голстейна (хотяо-сакскому документу), датирующему примерно 925 г., кочевали телеские и тардунские племена. См. Baylei H. W. The Stael-Holstein Scroll // Asia Major. New Series. V. II. Pt. I. L., 1951; Püttreyblank E. G. The Date of the Stael Holstein // Asia Major. V. IV. Pt. I. L., 1954.

⁷ *Borotav*. Op. cit. P. 198.

⁸ Roux J.-P. La religion des Turcs de l'Orkhon des XII^e et XIII^e siècles // Revue de l'histoire des Religions. T. 161; P., 1962. *Idem*. Faune et flore sacrées dans la société des altaïques. P., 1982.

⁹ *Liu-Mau-Tsai*. Op. cit. B. I. S. 460.

¹⁰ Turcs and wolves by sir Gerard Clauson // Studia Orientalia / Edit. societas Orientalis. Fennica. XXVII. 2. Helsinki, 1964. P. 4.

¹¹ Ibid. P. 17—19.

¹² См. Потапов Л. П. Героический эпос алтайцев // Сов. этнография (далее — СЭ). 1949. № 1. С. 122, 128.

¹³ Галданова Г. Р. Указ. раб. С. 29—30.

¹⁴ *Liu-Mau-Tsai*. Op. cit. B. I. S. 10.

¹⁵ Do uments sur les Tōu-kiue (Turcs) occidentaux / Ed. Chavannes. St.-Pbг., 1903. P. 15. Это означает, что совершал обряд жертвоприношения не лично каган, а, видимо, шаман.

¹⁶ Галданова Г. Р. Указ. раб. С. 27—28.

¹⁷ *Liu-Mau-Tsai*. Op. cit. B. I. S. 10.

¹⁸ Кляшторный С. Г. Версия древнетюркской генеалогической легенды у ал-Бируни // Средневековый Восток. История. Культура. Источниковедение. М., 1980. С. 158—161.

¹⁹ *Borotav*. Op. cit.

²⁰ Личное сообщение М. П. Грязнова.

²¹ Об обычаях хакасов дарить убитого лебедя. См. Потапов Л. П. Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений // СЭ. 1959. № 2.

²² Древнее искусство Алтая. Л., 1958 / Сост. М. П. Грязнов, А. Булгаков. Илл. № 6 и 28. Илл. № 6 (деталь узды) ошибочно названа «гуси».

²³ У тувинцев эрени (онгоны) лебедей имели лишь сильные шаманы. У селькупов были онгоны в виде латунного изображения и в виде шкурки лебедя.

²⁴ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951. С. 88.

²⁵ Roux J. P. Faune et flore sacrées dans la société des altaïques. P. 348—355.

²⁶ *Idem*. La religion des Turcs de l'Orkhon des XII^e et XIII^e siècles. P. 14.

²⁷ Костров Н. Очерки Туруханского края // Зап. Западно-Сибирского отделения Русск. Географического о-ва. Кн. IV. СПб., 1857. С. 105.

²⁸ *Harva U*. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Рорво, 1938.

²⁹ Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // Тр. Тувинской комплексной экспедиции Ин-та этнографии АН СССР. Т. 1. М.; Л., 1960. С. 223.

³⁰ Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884. С. 346, 353.

³¹ См.: Потапов Л. П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманизма // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 11, 18.

© 1991 г., СЭ, № 5

К. Р. Б а б а е в

КОММУНИКАТИВНОЕ ПОВЕДЕНИЕ ЕВРЕЕВ БУХАРЫ

Исторической науке известна группа среднеазиатских (бухарских) евреев, называющая себя *исроэл* или *бне исроэл* — «Израэль» или «сыны Израэля». Особенности формирования данной группы, а также ее язык и обычаи рассмотрены в ряде работ¹. Однако до сих пор нет единого мнения по вопросу о происхождении этой части еврейского народа.

Среди ученых утвердилось мнение, что среднеазиатские евреи говорят на таджикском языке или его диалекте (даже пишут о еврейском диалекте таджикского языка)², поэтому некоторые делали вывод, что среднеазиатские евреи — выходцы из Ирана. Это верно, но лишь отчасти. На наш взгляд, среднеазиатские евреи говорят не на диалекте таджикского языка, а на языке, близком не только к таджикскому, но и к персидскому³.

Известно, что в первые века н. э. группа евреев Ирана, говорившая на одном из иранских диалектов, переселилась в Среднюю Азию. Этот язык затем лег в основу современного бухарско-еврейского языка. О. А. Сухарева пишет: «...единственным пока источником по истории современного еврейского населения г. Бухары (как и Средней Азии вообще) остаются сохранившиеся в их среде исторические предания»⁴. Но и она считает, что эта этническая группа сформировалась из евреев, переселившихся из Ирана, Ирака и других граничащих со Средней Азией стран.

Отдельные аспекты культуры среднеазиатских (бухарских) евреев в прошлом (на начало XX в.) освещены в ряде работ. В данной статье предпринята попытка охарактеризовать коммуникативное поведение евреев Бухары на материалах 50—80-х годов XX в.

Как известно, бухарские евреи (так называли среднеазиатских евреев в дореволюционный период и в первые десятилетия после революции) издавна живут в условиях многоязычия: до революции таджикско-узбекского, после нее таджикско-узбекско-русского. Кроме того, они используют свой родной язык — бухарско-еврейский, а в некоторых сферах быта (прежде всего религиозной) — древнееврейский (иврит). Таким образом, перед нами своеобразный «лингвистический котел», особая ситуация взаимовлияния, лингвистические результаты которой еще не изучены. Наблюдения показывают, что это взаимовлияние проявляется не только в языках, но и в обычаях контактирующих народов региона. Проиллюстрируем данную мысль на примерах анализа формул коммуникативного поведения евреев Бухары.

В лексическом плане формулы коммуникативного поведения исследуемой группы евреев можно разделить на типы, состоящие из: а) древнееврейских лексем; б) сочетаний древнееврейских и местных языков (таджикского, узбекского); в) слов только из местных языков.

Необходимо отметить, что по своей употребительности эти формулы могут характеризовать речь как евреев, так и неевреев. К последним наряду с формулами с элементами иврита относятся и фразы с лексемами из таджикского и узбекского языков. Например, евреи Бухары выражают соболезнование особой бухарско-еврейской формулой *хаёти шумо бошад, худо умр тияд ба шумо* — «пусть ваши(а) жизнь(и) продолжится», «пусть господь даст вам (долгую) жизнь». Как известно, узбеки и таджики сочувствие выражают словом *бандаги* (это часть фразы *бандаги ба ён овардан*). Его используют и евреи для выражения соболезнования неевреям. Специфически бухарско-еврейскими являются словосочетания *ба пуштамо монад фарзандомо* — «пусть наши дети нас (родителей) переживут (останутся после нас)», *ба рўзи неки гардонем ин кўрза* — «пусть мы вернем этот долг в ваши счастливые дни», *бо аш бошад* — «спасибо за приглашение, желаем веселья». Таджики Бухары также не употребляют формулы, которые используют евреи при покупке и ношении новой обуви: *дўстон точи сар* — «друзья нам дороги» (букв. «друзья — царская корона»), так же как и ответ купившего *душмано зерй, по* — «враги да будут повержены» (букв. «пусть будут враги под ногами»). Подобные сугубо еврейские словосочетания, включающие лексемы бухарско-еврейского языка, широко встречаются в благопожеланиях, в формулах приветствий и проклятий.

Ф о р м у л ы п р и в е т с т в и й. Ритуал приветствий евреев Бухары совпадает с ритуалом местных таджиков и узбеков: у евреев также принято приветствовать друг друга легким полупоклоном, прикладывая правую руку к левой стороне груди. Широко распространено рукопожатие, но если раньше из-за

религиозных и прочих ограничений с женщинами не принято было здороваться за руку, то теперь это делается. Как и у окружающих народов, у бухарских евреев в знак уважения, здороваясь, протягивают обе руки, а при неожиданной встрече или после долгой разлуки обнимаются, слегка приподнимают партнера или партнершу, попеременно прижимаются щеками, при этом возможны поцелуи в щеки и в губы⁵. Широко используются приветствия и на других языках региона — *салом алайкум* (узб. и тадж. яз.), *здравствуйте* — (русск. яз.). Встретив еврея, часто говорят: *чутет (чти) нагзет (нагзи)* — «как вы (ты)?» или *сахат-саломат ҳастет (хости)?* — «хорошо ли вы (ты) себя чувствуете (ешь)?» или *бе дард (дардак) ҳастет(ти)?* — «здравы ли вы (ты)? не болеете ли вы?». Это, на наш взгляд, более широкие формулы, чем приветственные, на бухарско-еврейском языке они называются *пӯрсу пос кардан* — букв. «опрашивать, справляться о житье-бытье». Их отличительная особенность в том, что в них отсутствует традиционное слово *салом*.

Наряду с рассмотренными существуют и специфические формулы приветствий и ответов на них, в которые входят слова из иврита. Использование таких формул обусловлено определенными правилами: в будни, в праздники, утром, вечером и т. д. произносят разные формулы. Каждое приветствие имеет ответную формулу, состоящую из слов приветствия, повторенных в обратном порядке (реже она может включать и другие слова).

Наиболее известна формула на иврите *шолум ҳалехем* — «мир вам» и ответ на нее *ҳалехем шолум*, которая произносится только днем⁶. Рано утром (до молитвы шахарит) говорят: *сафро түво* — «доброе утро» (иврит) и в ответ слышат: *түво сафро*. Вечером произносят: *рамшо түво и түво рамшо*, где *рамшо* — «вечер». В субботу приветствия иные — до утренней молитвы *шабатахем лтав* и *буахем лтав* — букв. «доброй вам субботы» (иврит), днем — *шабот шолум*, где *шабот* — «суббота», *шолум* — «мир, успокоение» (иврит). Существует также особое приветствие, которое употребляют в вечер с субботы на воскресенье — *шовуваәттүв мвуроҳ* — букв. «наша неделя пусть будет доброй» (иврит) и ответ — *ъолену въал күл исроэл ҳамоҳ* — «и нам и всему нашему народу того же желаю» (иврит).

Во время праздников — Песах (Пасха), Суко (Праздник кущей), Рүш Ҳашоно (Новый год) произносят: *тиз күл шоним рабут* — «желаем долголетия, чтобы вы много лет отмечали эти праздники» (иврит) и в ответ: *немут втүвүт* — «с добрым весельем» (иврит). Они по ассоциации с русскими и местными формулами воспринимаются как поздравление и встречное приветствие по поводу праздника, но этимология их иная.

Обычно в конце и начале каждого месяца евреи празднуют особый праздник новолуния — *рүш ҳүдеш*, называемый бухарскими евреями *нумо* (точнее, *навмох*). В эти дни здороваются по-другому: *руш ҳүдеш түв мвуроҳ* — букв. «поздравляем с новым месяцем» (иврит). По религиозным канонам примерно через неделю после новолуния, ночью, при луне читают особую молитву *биркат ҳалвоно*, после чего произносят указанное приветствие без первого слова — *ҳүдеш түв мвуроҳ*. Подобные формулы со словами из иврита используют все поколение евреев, хотя молодежь употребляет их реже. Молодые люди пытаются узнати у старших перевод каждой фразы, однако старики не всегда могут компетентно им ответить, так как среди них мало кто хорошо знает иврит, а выучить его до начала перестройки не было возможности.

Наряду с рассмотренным у бухарских евреев есть приветствия, включающие арабские, узбекские, таджикские слова. Например, фраза *нисим муборак* (означающая то же, что *тиз күл шоним рабут*) включает арабизм *муборак* — «поздравляю» и *нисим* — «чудо» (иврит). Целиком из арабизмов состоят выражения *идатон муборак* и *байраматон муборак*, означающие «с праздником» и используемые при поздравлении мусульман.

Вечером при встрече произносят: *шав бо хайр ҳаст* — «доброй ночи, добрый вечер» и в ответ слышат: *ният бо хайр ҳаст* — «намерения наши добрые».

Прощаясь, говорят *хайр* (бух.-евр. *хай*) — «до свидания». Этому выражению синонимична фраза *батук толену* (иврит), но ее этимология несколько иная — букв. «счастливо вам добраться до дома». При прощании возможны также выражения *то дидана* — «до встречи», *бо ба неки биним як дигара* — «до встречи по доброй и приятной причине».

Во всех возрастных группах у бухарских евреев широко используются фразы на русском и узбекском языках, например: *здравствуйте, с праздником, с новым годом, янги ийллингиз билан* — «с новым годом» (узб.), *ассалом алейкум* — «здравствуйте» (узб.) и др.

Формулы благопожелания встречаются у всех народов и, по мнению ученых, возникнув на основе ритуальных формул, служат для создания психологического комфорта при общении⁷. Рассмотрим эти формулы в языке евреев Бухары.

1. При рождении детей произносят: *мазол түв* или *бсимон түв* — букв. «поздравляем(ю)» (иврит). Но если первая фраза используется только при рождении дочери, то вторая — самая распространенная формула поздравления вообще (при рождении сына, при покупке дома, молодоженам, их родственникам, новоселам и т. д.). Эти поздравления обязательно сопровождаются такими словосочетаниями (из иврита, таджикского, бухарско-еврейского языков), как *мазолаши кати омада бошад* — «пусть будет счастливой(ым)», *калон шавад* — «пусть вырастет большим(ой)». Затем, не ограничиваясь этим, переходят к пожеланиям всяческих благ: желают счастья (*сафетбахт шавад*), долголетия (*умри дароз бинат*), здоровья (*бе дард шавад*), дожить до свадьбы (*хупоша бинетон и тяяша бинетон*, где *хупо* на иврите и *туй* на узб. и тадж. яз. означает «свадьба»). Есть формулы, отражающие религиозные реалии, например: *ба мило расад и мило ба неки гузарад* — «пусть обрезание пройдет удачно» (*мило* — «обрезание», иврит), *ба тфилин бандонаш биёем* — «чтобы вы (и мы) дожили до его совершеннолетия», где *тфилин* — «филактерии» (иврит), которые надевают мальчикам при наступлении совершеннолетия (согласно иудаизму, в 13 лет).

2. Если в семье только один ребенок, то говорят: *якетон сатта шавад* — «пусть ваш(а) один (одна) станет сотней», *сершоху-сертана шавад сершоху-сербаъл шавад* — «пусть станет многодетным» (в последних двух фразах есть сравнение с деревом — «пусть будет с густой кроной и корнями»), *якти ба барака шавад* — «пусть будет благословлено ваше единственное чадо». (В этих формулах все слова из таджикского и бухарско-еврейского языков.)

3. Родственникам жениха и невесты кроме известного *мазол түв* желают: *осоетон* — бух.-евр. «чтобы вы нашли отраду и покой от этого союза», *куша пир шаван* — (бух.-евр.) «пусть вместе доживут до старости» и *ба як баҳт пир шаван* — «пусть в этой доле состарятся». Довольно часто употребляется синонимичное последним формулам бухарско-еврейское, выражение *пиру-хампир шаван*. Однако здесь вместо слов *кампир* («старуха, старая женщина»), *пир* («старый, старик») имеется встречающаяся только в этой фразе лексема *хампир*. Она, на наш взгляд, возникла путем замены начального [к] на [х] в слове *кампир*. Начальная часть данного слова кам совпадает по звучанию с лексемой *кам* («мало»), а сочетание *кам шудан* означает «уменьшаться». Подобные выражения на свадьбе считаются неуместными, здесь более в ходу поговорка *зиед шавем, кам нашавем* — «пусть увеличимся мы численно, и да не будем мы уменьшаться». Поэтому вместо *кампир* стоит *хампир*. В выражении *сербахту сермазол шаван* — «пусть у них будет много счастья» тавтологично использованы тадж.-узб. *баҳт* и иврит *мазол*, означающие «счастье».

Отдельные благопожелания включают имя Бога (*худо*) или Божий (элӯ-хим) — иврит, на бухарско-еврейском — *иloitим*. Ср.: *худо баҳт тияд* — «пусть Господь даст (им) счастья», *иloitим худо ба сол баровар бен зохор лойик бинад* — «пусть Господь через год даст им сына», *худо меҳр тия ба ёшо* — «пусть Господь даст им любовь и уважение». Довольно часто употребляются фразы *ба*

симхон хотон ва кало — «за здоровье жениха и невесты» и ин сол ҳамин коти ба гаворабандон биёем — «пусть через год мы будем на торжествах по поводу новорожденного».

4. При покупке новых вещей принято желать: *насив кунад* — «пусть будет вашей долей», «судьбой», а при примеривании новой одежды, кроме того, говорят: *худат дарони, худат күна куни* — «чтобы ты сам износишь, износив, порвал». И у евреев Бухары примеривание любой обновы предваряется чтением особой молитвы *шеехиёну* (произносится так называемая «благодарственная молитва»).

Если испорчена или утеряна какая-либо вещь или деньги, то владельца утешают следующим образом: *балои омадаги ба ҳамин чиз (пул) хурдаст (хурат)* — «пусть горе, беда, предназначеннное *нам* (тебе), уйдет с этой вещью, ценностью» или *садқаи сарам (сарат) ҷон амон бошад* — «пусть это будет испупительной жертвой, лишь бы жизнь не потерялась», «главное быть бы живу», а также *бало ба пасаш* — «пусть с этой вещью уйдет горе, несчастье», «черт с нею».

5. Человека или семью, переехавших на новое место, приветствуют словами: *муборак шавад, бсимон тӯв, манзили нав муборак* — «поздравляю», «с новосельем», а ин ҷо ҳавли гита (гирифта) *буроетон* — «чтобы вы отсюда переселились в собственный дом». Купившему новый дом кроме перечисленного желают: *дойри мурод монетон* — «пусть будут в этом доме свадьбы и радости». По обычаям на дойре (бубне) играют не только на свадьбах, но и на похоронах молодых людей, не доживших до свадьбы, поэтому формула «*дойри мурод*» приемлема при новоселье вдвойне, так как она не только благопожелание, но и оберегает от несчастья (ведь *дойри мотам* означает «барабан (бубен) траура»).

6. При купле-продаже, пожимая руку покупателя, продавец произносит: *насив кунад* — «пусть будет вашей долей». Хваля товар, бухарские евреи говорят: *чизу пул қаторатон меравад* — «вы забираете не только товар, но и (свои) деньги». Продажа съестных припасов сопровождается пожеланиями: *ош шавад* — «на здоровье», *ба неки сарф кунед* — «пусть израсходуется на доброе, счастливое». На них обычно отвечают: *пул насив кунад* — «пусть деньги будут вашей долей, счастьем» или *пул ба неки равад, пул ба тӯй равад* — «пусть деньги будут истрачены на счастье, на свадьбу».

7. Гостей встречают словами *марҳамат* — «добро пожаловать», «пожалуйста», *қадам мондёт боли ҷида* — «милости просим», «добро пожаловать», *Бухоро пешкаш* — букв. «преподносим вам наш город (Бухару)!». В ответ гости произносят: *рахмат, моҳо (ман) миннатдор* — «спасибо, благодарим, мы признательны»; *мебахшетон, шумоҳоро ба ташвиш мондем* — «простите, что побеспокоили вас». На это хозяева возражают: *ҳоле чи кардем ба шумо* — «извините, мы еще ничего не сделали для вас» и продолжают: *агар ғову гӯспанд күшем (ба изати шумо) бо каме* — «для вашей чести мало будет, даже если мы зарежем барана или быка».

Провожая гостей, обычно говорят: *рахмат ба омадагетон* — «спасибо за посещение» или *моя қарздор кардeton* — «вы своим посещением сделали нас своими должниками», на что гость отвечает: *рахмат, доим дастархонатон яла бошад* — «благодарю (за угощение), пусть всегда будет в вашем доме (дастархане) изобилие» или произносят аналогичное на иврите: *лхониях* — брохо — «да будет благословлено ваше жилище». На прощание хозяин говорит *хуш омадетон* или *ба рӯзи некиетон гардонем ин қарза*. Последнее выражение особенно часто произносят после похорон, поминок.

8. Поздравляя родственников или знакомых с приездом, говорят: *чишматон рушан*, где бух.-евр. *чишм* означает «глаз», а *рушан (равшан)* — «светлый». Переносное значение этого выражения «счастливый» «радостный». Затем следует обязательное: *рушан бошед* — «вам того же желаю». Затем следует традиционное пожелание *муборак* (чаще *морак*) *шавад* и в ответ — *рахмат, шумоя*.

*муборак шавад. Расспросы обычно начинаются с таких клише, как *нагз рафта омадетми, сафар бе хатар гузишт ми?* — «как поездка, не мучились ли в дороге?».*

Отъезжающим желают счастливого пути, говоря: *саҳат-шолўм рафта бет* (первые два слова тавтологичны: *саҳат* на тадж. и узб. и *шолўм* на иврите — «мир, здоровье»), *сафар ба неки гузарад* — «пусть поездка будет счастливой, удачной», *рои сафед* — букв. «белой дороги». Уезжающему в армию желают также: *кўп катори рафта, кўп катори биёи* — это недавнее заимствование из узбекского языка восходит к узбекской поговорке *кўп катори бориб, кўп катори кайтиб кел* и означает «вместе с народом (многими) иди, вместе с ним и возвращайся».

9. Большого обычно успокаивают: *гам нахўр, худо дард тия ҳам дармон ҳам метия* — «не переживай, Бог дал болезнь, даст и средства для излечения» или *худо рафую шалемо тия (фирсона)* — «пусть Господь ниспошлет тебе излечение», где *рафую-шалемо* — из иврита «исцеление», *тия (фирсона)* — тадж. «пусть даст, ниспошлет». А вообще заболевшего расспрашивают следующим образом: *чтўйти ба неки пурсам шумоя баҳай* — «как вы (ты), как здоровье», «позвольте спросить о вашем благополучии». Далее желают: *худо қуват тия ба шўмо* — «пусть Господь даст вам силы (перебороть болезнь)». Для поддержания духа больного читают особую молитву — псалом 121 — *шир ламаъалут*, а выздоровевший после тяжелой болезни должен прочесть в синагоге благодарственную молитву *гўмел*.

10. Маленьким детям желают всяческих благ: *калон шави* — «чтобы ты вырос, стал взрослым», *хонда (муло) шави* — «чтобы ты стал грамотным, ученым», *сафетбахт шави, бадавлат шави, умри дароз бини* — «чтобы ты стал счастливым, богатым, долгожителем (аксакалом)». Поскольку бездетность и малодетность считаются несчастьем, то детям желают *серфарзанд шави* — «чтобы ты стал многодетным». Даже малышам у бухарских евреев говорят: *домот, арўс (келин) шави* — «чтобы ты вырос(ла) и стал(а) женихом (невестой)», *чакакат ба чакаки нек (ковил) галта, ноковилия набини* — «чтобы ты связал(а) судьбу с достойным человеком», «чтобы тебе везло (в семейной жизни)», *доим исторет гарм бошад* — «чтобы ты (вернее, твоя звезда) был всем приятен, симпатичен», и т. д. Подобные выражения несут также и воспитательную нагрузку: так, если ребенок подает взрослому воду или лепешку, то его благодарят и желают: *ов (нон) борин адиз шави, муйсафед шави бедард шави* и т. п., что в переводе означает: «да будешь ты также дорог как вода (хлеб), чтобы ты стал долгожителем, здоровым».

Благопожелания в адрес стариков иные: *бе дард шавет, дармондагия набинет, пири бедард шавет* — «желаем вам здоровья», «чтобы вы не болели». Им желают не пережить детей: *бе дод бошет худо сини бе дод барад, худо болам гўй накунад* — «чтобы дети были живы», *гучоеки бошан фарзандомо (бачаҳомо) амон бошан, а гур берун бошан, фарзандомон ба пуштамо монад* и пр.

Выражения с болезнами. Выше уже говорилось, что сочувствие близким умершего выражают при помощи формул *худо умр тияд шумоя, хаёти шумо бошал и бандази*. Первую произносят также в том случае, когда надо подготовить кого-либо к сообщению о смерти близких.

В случае кончины родителей употребляют выражения *мурдани падарумодар карзе* — «смерть родителей неизбежна», *ракмат куна* — «царство ему небесное», «упокой его душу Господь», *акивошон нек биёя* — «пусть больше не будет у вас горя, пусть будет благополучие». Согласно иудаизму, смерть — общее несчастье семьи, за которым могут следовать другие беды, смерти. Поэтому родным покойного очень часто повторяют эту формулу, желая им больше не пережить такого. Данную фразу произносят и после поминок. Пожелание *умри боқешона худо ба фарзандо(но)шон (наверахон)тияд* — «пусть господь оставшиеся годы даст его детям, внукам» близко по смыслу к выражению *худо умр тияд ба шумо*. Однако первое требует пояснений: по распространенному

среди евреев поверью, человек в среднем должен жить столько, сколько жил царь Давид, т. е. 70 лет. Если умерший не дожил до этого возраста, то, произнося данную фразу, можно как бы «передать» недожитые до указанной цифры годы его домочадцам.

Траур по умершему наступает тогда, когда его родители, супруг(а), совершеннолетние (т. е. старше 13 лет) дети, братья, сестры, надрывают свое нижнее белье, произнося при этом соответствующую молитву. Этот траурный ритуал у евреев Бухары имеет особое обозначение: *овел* — «траур», *тухуми овели* — «траурная трапеза» (совершаемая сразу после возвращения с кладбища после похорон, когда всем присутствующим раздаются яйца и лепешки), *оши авал* — «траурные трапезы в первые семь дней после похорон, которые готовятся на средства дальних родственников и друзей», *овелюк*, *одами овелдор* — «родственники, находящиеся в (обязательном) трауре» (сюда включаются только те, кому положено надрывать нижнее белье), *крео кардан* — «вступать в траур, надрывая белье», ср. также тавтологичное *крео дарондан* (*дарондан* — «рвать» — тадж.) и синонимичное *гаревон дарондан* (*гаревон* — «воротник» — тадж.), а также *крео духтан* — «выход из траура», букв. «зашивать порванное». При этом произносят *хеч гам на бинетон* — «чтобы вы больше не видели горя».

Формулы проклятий. У евреев Бухары широко употребляются и различные формулы проклятий. Считается, что любое пожелание — и доброе и злое — сбудется, если после него *мал ох* (ангел — иврит) скажет: *омен* — «аминь, да будет так» — иврит. В раздражении даже мать может пожелать своему ребенку смерти, безумия и т. п. В связи с этим у евреев Бухары очень популярна узбекская поговорка *яхши ният-ярим давлат* — «хорошее пожелание — половина богатства». Формулы проклятий вызывают осуждение, существует много моральных запретов на их произнесение, но они довольно живучи. Их чаще употребляют женщины, реже мужчины. Эти формулы образуют несколько групп.

1. Пожелание смерти. Молодым говорят: *чўни (чўвона) марг шави* — «чтобы ты умер молодым», а старикам просто — *пир марг шави* — «чтоб ты умер (старик)». Детям иногда желают: *хамин қатча ба гўр шави* — «чтобы таким ты ушел в могилу», *очет додата бинат* — «пусть твоя мать скорбит по поводу твоей смерти», *дараҳти баркамол галти* — «чтобы ты умер во цвете лет».

Общий характер имеют следующие проклятия: *дидагет ҳамин шавад*, или *билиштат замин шавад* — «чтобы ты это видел в последний раз», «пусть твоей подушкой будет земля», *йўқ шави гуму гўр шави* — «чтобы ты исчез, был похоронен», *бахту-тахтат нимкола монад* — «чтобы ты прожил половину своей жизни». В последнем случае в переносном значении употреблено слово *тахт* — «tron» (тадж. яз.), так говорят зазнавшимся людям. Существуют также выражения *кафандуши шави* — «чтобы тебя одели в саван», *хови нохезон рави* — «чтобы ты уснул и не просыпался» — обычные пожелания лентяям и лежебокам. При ссоре с женщинами, особенно с беременными, могут пожелать: *ба сари бача рави* — «чтобы ты умерла во время родов» (букв. «чтобы ты ушла за ребенком»).

2. Другую, не менее многочисленную группу составляют пожелания болезней и несчастий: *кўр шави* — «чтобы ты ослеп», *шал шави* — «чтоб тебя парализовало». На современном этапе появилось словосочетание *паралич шави*, где русское слово *паралич* заменило бухарско-еврейское *шал* в том же значении.

Обычно эти проклятия произносятся в связи с определенными ситуациями. Например, человеку, сломавшему или неудачно сделавшему что-либо, ударившему кого-либо, желают: *а дасту панҷет мони* — «чтобы ты лишился кистей рук»; оскорбившему или насплетничавшему — *бе завон шави* — «чтобы ты онемел»; крикуну, скандалисту — *овозгир шави* — «чтобы ты онемел, лишился голоса». Обидчику говорят: *хонет сузат, хона салот шави* — «чтобы твой дом сгорел, чтобы ты разорился», *ба бало гирифтор шави* — «чтобы ты попал в беду»;

доги фарзандота (дустота) бини — «чтобы ты скорбел по поводу смерти своих детей (близких)»; *даф шави* — «чтобы ты пропал сдох».

Употребляется и множество других проклятий: *даф шов* — «уйди прочь, сгинь, исчезни», *сухта ба ҳаҳон гарди* — «чтобы ты постоянно мучился». Последнему выражению близка по смыслу фраза *рӯзу рӯшнон набини* — «чтобы ты не видел счастья». Заболевшему могут пожелать: *ба ҳамин дард охир шави* — «чтобы ты умер от этой болезни», *песу-махов шави* — «чтобы ты заболел ветилигой и проказой».

Довольно широко используют выражения *сарата хури* и *сарата хурат* — «чтобы ты сам стал причиной своей смерти» (букв. «чтобы ты съел свою голову»). Фразеологизм *сарата хурат* может распространяться за счет слов типа *калкал* (скандал), *пул(ат)* (деньги), *кор(ат)* (работа), *хеш* (родственник), *хона* (дом) и т. д., при этом возникают новые словосочетания. Если человек много скандалит, то ему говорят: *калкал сарата хурат*, если кичится своим богатством, — *пулат(давлатат) сарата хурат*, если попрекает работой, — *корат сарата хурат* и т. д.

Эти и другие формулы проклятий у бухарских евреев обозначают термином *дават додан*, где тадж. *дават* (*кардан, намудан*) — «призывать, звать, приглашать» — использовано в значении «проклинать». Однако у него есть и другое значение — «пожелания, молитвы»⁸. Вероятно, бухарско-еврейскую форму *дават* можно рассматривать как контаминированную форму слов *дӯо* и *бад* (*дӯои бад*) *дават* — «молитва о ниспослании зла, горя на чью-либо голову» или как самостоятельную лексическую единицу, характерную для бухарско-еврейского языка.

Подводя итоги, можно подчеркнуть следующее: евреи Бухары в основном многоязычны, поэтому формулы их коммуникативного поведения включают слова из иврита, бухарско-еврейского, таджикского, узбекского и русского языков.

Специфичны для бухарских евреев формулы, включающие слова не только из иврита, но также из бухарско-еврейского и таджикского языков. Это свидетельствует о процессах активного слово- и фразотворчества, протекающих в бухарско-еврейском языке.

Примечания

¹ Амитин-Шапиро З. Л., Юабов И. М. Национальные меньшинства Узбекистана. Ташкент, 1935, С. 126—135; Амитин-Шапиро З. Л. Очерк правового быта среднеазиатских евреев. Ташкент; Самарканд, 1931; его же. Женщины и свадебные обряды у туземных (бухарских) евреев Туркестана. Самарканд, 1925; Зарубин И. И. Очерк разговорного языка самаркандинских евреев // Иран. Вып. 2. Л., 1928; Ниязов Д. М. О языке среднеазиатских евреев // Науч. тр. Ташкентского ун-та. Вопросы восточной филологии. № 600. Ташкент, 1979. С. 92—100; Народы Средней Азии и Казахстана. Т. 2. М., 1963; Калонтаров Я. И. Среднеазиатские евреи. Т. 2. М., 1983. С. 610—630; его же. Яхудиены Бухоро (Яхудиены Осиён Миёна) // Таджикская Советская Энциклопедия. Т. 8. Душанбе, 1988. С. 241 (на тадж. яз.); его же. Пережитки культа ивы у среднеазиатских евреев Самарканда // Этнография в Таджикистане. Душанбе, 1989. С. 38—41; Бабаханов И. М. К вопросу о происхождении группы евреев-мусульман в Бухаре // Сов. этнография. 1951. № 3. С. 162—163.

² Сухарева О. А. Бухара XIX — начала XX века. Гл. 3 (Евреи). М., 1966. С. 165—178.

³ Бухарско-еврейский язык — родной язык среднеазиатских евреев изучен недостаточно (так, И. И. Зарубин и Д. М. Ниязов описали фонетические и лексические особенности языка среднеазиатских евреев) и не получил официального признания, поэтому нет его и в перечне иранских языков и говоров. В 20-е годы XX в. существование бухарско-еврейского языка не вызывало сомнений: тогда на нем шло обучение в школах, издавались газеты, книги, художественная литература, ставились пьесы. Но затем интерес к этому языку упал, все издания запрещены, школы и театры-студии закрыты, а сам он стал рассматриваться как один из диалектов таджикского языка. Эту тенденцию усугубляла также и неизученность бухарско-еврейского языка. Анализ языковых особенностей литературы на этом языке (сказок, притч, стихов, переводов религиозных текстов, писем) также доказывает, что хотя он и близок к таджикскому, но тем не менее является самостоятельным языком иранской группы. Это подтверждается тем, что в нем есть ряд фонетических, морфологических, синтаксических и лексических особенностей, отличающих его как от таджикского, так и от персидского языка. Из-за отсутствия работ, описывающих лексику и фразео-

логию бухарско-еврейского языка, мы пользуемся пособиями, посвященными таджикскому языку, и соотносим лексемы и фразеологизмы бухарско-таджикского языка с единицами таджикского.

⁴ Сухарева О. А. Указ. раб. С. 166—167.

⁵ См. об этом: Салибаев В. Х., Алиев С. Н. Об особенностях коммуникативного поведения таджиков // Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. М., 1982. С. 129—130, сл.

⁶ Древнееврейские и прочие слова в бухарско-еврейском языке произносятся несколько иначе. Это связано с тем, что в последнем имеются такие гласные и согласные звуки, которые не произносятся в иврите. Поэтому в статье дается несколько иная транскрипция.

⁷ См.: Бгажноков Б. Х. Психология и техника коммуникативного поведения адыгов // Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. М., 1982. С. 58—62.

⁸ Фарханги забони тоники. Т. 1. М., 1969. С. 355. (на тадж. яз.).

© 1991 г., СЭ, № 5

К. П а п а з о т а с

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОЯЗЫКОВЫЕ ПРОЦЕССЫ У МУСУЛЬМАН ЗАПАДНОЙ ФРАКИИ

На северо-востоке Греции находится историческая область Западная Фракия. На востоке она граничит с Турцией по р. Эврос (Марица), на севере — с Болгарией по Родопским горам, с юга омывается Эгейским морем. Этот район, протянувшийся узкой полосой вдоль побережья, имеет площадь 8 478 км². Западная Фракия делится на три административные единицы — нома: на востоке — Эврос (центр г. Александруполис), в центральной части — Родопи (центр г. Комотини), на западе — Ксанти (центр г. Ксанти). В номах Родопи и Ксанти живет большая часть мусульманского населения Греции.

Западная Фракия была включена в состав Греческого королевства в 1920 г., когда греческая армия захватила города Комотини, затем Александруполис и Дидимотико. Официальная передача Греции Западной Фракии состоялась 10 августа 1920 г. после заключения Севрского договора. Окончательно этот район вошел в состав Греческого государства на основании Лозаннского договора 1923 г.

В рамках Лозаннской системы проблемы меньшинств, которая была постоянным предметом трений между Грецией и Турцией, была урегулирована. Соглашение и протокол относительно обмена турецкого и греческого населения, подписанные турецкой и греческой делегациями 30 января 1923 г., предусматривали принудительный обмен турецких граждан-христиан, которые жили в Малой Азии и Восточной Фракии, на греческих граждан-мусульман, проживавших в Македонии, Эпире, Фессалии, на Крите и других островах Эгейского моря. В результате этого соглашения из Греции выехало 518 416 турок (точнее, мусульман разного этнического происхождения), а из Турции — 1 104 216 греков¹. Греки, жившие в Стамбуле до 30 октября 1918 г., и мусульмане Западной Фракии по этому соглашению обмену не подлежали.

Статус национальных меньшинств, по Лозаннскому договору, основывался на двух главных принципах: во-первых, на взаимном соблюдении Грецией и Турцией гражданских и политических прав меньшинств независимо от места рождения, языка, происхождения и религии, во-вторых, на принципе баланса численности между двумя меньшинствами.

Западная Фракия в момент включения в состав Греческого государства имела пестрый этнический и религиозный состав. Эта ее особенность закладывалась еще в период завоевания области турками-османами во второй половине XIV в. С этого времени начались процессы этнического смешения между завоевателями и местным греческим населением.

По переписи 1920 г., которая проводилась временным правительством Западной Фракии, мусульманская община составляла 86 793 человека. В 1920—1924 гг. население Западной Фракии пополнилось 121 тыс. греков-беженцев, в том числе 116 тыс. из Турции (Восточной Фракии и Малой Азии), 25 тыс. из Болгарии и с Кавказа². Одновременно из Западной Фракии в Болгарию перебралось 23 тыс. болгар. В результате этих перемещений к концу 1925 г. в Западной Фракии греческое население стало численно преобладать.

Греция — моноэтничная страна: почти 96% ее населения составляют греки, кроме них в стране живут национальные меньшинства — албанцы, цыгане, валахи и несколько этнических групп, исповедующих ислам и объединенных под названием «мусульманское меньшинство». Это наиболее многочисленная из всех негреческих групп. Она проживает компактно в Западной Фракии и насчитывает примерно 110—120 тыс. человек. Эта группа состоит из мусульман турецкого происхождения, помаков и цыган.

Мусульмане турецкого происхождения являются осколками различных тюркоязычных этносов, которые поселились в Западной Фракии с момента завоевания этого района турками-османами. На сегодняшний день они составляют 45% всех мусульман Западной Фракии, живут в основном в nome Родопи.

На севере нома Ксанти, вблизи границы с Болгарией в Родопских горах обитают помаки (36% общего числа мусульман). В основном они занимаются скотоводством, а там, где возможно, также земледелием. Вопрос о происхождении этой особой этнической группы, принявший ислам в османское время (в XVI—XVII вв.), остается спорным. Болгарские ученые предполагают, что они имеют славянское происхождение, греческие видят в них потомков фракийских племен, а турецкие исследователи связывают происхождение помаков с тюркскими племенами куманов и печенегов, которые в XI—XII вв. поселились на Балканском полуострове.

Цыгане Западной Фракии живут в поселках на окраинах городов Диадимотихо, Александруполис, Комотини. Они составляют 18% мусульманского населения.

В настоящей работе рассматриваются современные этноязыковые процессы среди мусульман Западной Фракии. В целях исследования этого вопроса был разработан специальный опросный лист. В его основу заложена трехчленная формула: компетенция — речевая деятельность — отношение (ориентация). Под языковой компетенцией мы подразумеваем степень владения языком, под речевой деятельностью — употребление двух языков в различных ситуациях, под языковой ориентацией — психологическое отношение билингвов к языкам.

Для определения роли речевого поведения в разных сферах жизнедеятельности различных групп населения особое внимание было обращено на сферы употребления языков. Вопросы опросного листа охватывают производственную, общественно-политическую, культурную и семейно-бытовую сферы.

Опросный лист был распространен среди жителей с. Амакседес в провинции Родопи, расположенного в 25 км от г. Комотини. В этом селе живут вместе греки-христиане ($1/3$ всех жителей) и мусульмане, всего 1750 человек. Женщины составляют 52% населения, молодежь до 25 лет — приблизительно 22%. В процессе работы было опрошено 137 мусульман, что составляет 12% мусульман данного села. Число опрошенных по полу распределяется так: 64,3% мужчин и 35,7% женщин (ответы женщин однотипны, поэтому оказалось возможным сократить число опрошенных). Большое внимание уделялось охвату различных профессиональных групп населения (это тоже объясняет преобладание мужчин). По возрасту опрошенных можно разделить следующим образом: возрастная группа от 17 до 29 лет (19,7% опрошенных), от 30 до 39 лет (32,1%), от 40 до 49 лет (24%), от 50 до 60 (13,8%), старше 60 лет (10,2%). Это примерно соответствует общей возрастной структуре мусульманского населения села.

Итак, сопоставление генеральной и выборочной совокупности в общем дока-

зыает, что собранные материалы вполне репрезентативны и дают возможность судить о важнейших проявлениях современных языковых процессов среди мусульманского меньшинства Западной Фракии.

Основной тип двуязычия мусульманского населения Западной Фракии — турецко-греческое, с характерным для него многообразием различных способов и форм существования: возникающее; полное, когда носитель двуязычия не испытывает никаких затруднений в употреблении обоих языков; развивающееся; развитое, характеризующееся свободным знанием второго языка и употреблением его во всех формах речевой деятельности, включая говорение, слушание и умение писать.

В графе опросного листа «Каким языком наиболее свободно владеете?» 73,4% опрошенных указали турецкий, а 26,6% — оба языка.

Турецкий язык преобладает среди мусульман и функционирует в разных сферах жизнедеятельности. Он является основным средством общения в семье. Уже с раннего возраста дети мусульман начинают осваивать турецкий язык; таким образом, для них он родной. Уровень знания этого языка среди мусульманского меньшинства неодинаков. Это подтверждают данные опросного листа. Из тех, кто владеет турецким языком, только 66% умеют говорить, писать и читать на нем, 4% могут только читать и говорить и 30% — только говорить.

Если среди мусульман свободно владеют греческим языком 27,5%, то это не означает, что остальные им не владеют вовсе. Одноязычие, т. е. знание только турецкого языка, характерно для 9,2% опрошенных, а двуязычие — для 90,7%. Но степень владения греческим языком среди мусульман не одинакова.

Среди них преобладает развивающееся двуязычие (63,2%), т. е. владение греческим языком в такой степени, что они могут разговаривать с большим трудом или с некоторыми затруднениями. Внутри этой категории населения в свою очередь неполное двуязычие (34,6%) преобладает над возникающим преддвуязычием (28,4%).

Определяя степень двуязычия мусульман, следует иметь в виду, что речь идет, главным образом, об одной форме речевого поведения: о говорении и умении понимать разговорную речь. Поэтому при учете других форм, т. е. умения читать и писать, масштабы двуязычия выглядят скромнее. Это утверждение подтверждается данными опросного листа, согласно которым только 70% носителей развитого двуязычия имеют одинаковый уровень умения говорить, читать и писать и только 23,1% носителей развивающегося двуязычия могут одинаково хорошо читать, писать и говорить.

Типологическая классификация турецко-греческого двуязычия в зависимости от степени владения греческим языком имеет важное значение, так как с языковой компетенцией довольно тесно связаны и остальные способы существования двуязычия³.

В то же время компетенция, которая оказывает влияние на речевую деятельность, не обязательно полностью с ней совпадает. Понятно, что если человек не владеет вторым языком, то он не может употреблять его в речевой практике. Но совсем другое дело, когда проводится сопоставление и сравнительный анализ речевой деятельности билингвов с неодинаковой языковой компетенцией.

Анализируя данные опросного листа, мы получаем взаимосвязь между речевой деятельностью и компетенцией. Среди мусульманского меньшинства удельный вес лиц, свободно владеющих греческим языком, выше доли говорящих на греческом языке с большим трудом или с некоторыми трудностями. Из носителей развитого двуязычия используют греческий язык 63,3%, а при развивающемся двуязычии этот процент составляет 33,3.

Еще ярче выступает различие между развитым и развивающимся типами двуязычия при чтении периодической печати и литературы. В условиях развитого двуязычия лица с навыками двуязычного чтения литературы составляют 50,6% опрошенных, чтения газет — 88,5%, а при развивающемся двуязычии

соответственно 24,5 и 47,4%. Из этого следует вывод: чем выше уровень знания второго языка, тем больше его употребляемость, и наоборот. Эта тенденция проявляется в разнообразных сферах жизни и охватывает различные формы речевого поведения, включая говорение, слушание и чтение.

Особенностью турецко-греческого двуязычия у мусульманского населения Западной Фракии является тот факт, что в сфере домашнего общения турецкий язык, согласно данным опроса, функционирует гораздо шире. И при развитом и при развивающемся двуязычии основной язык общения в семье и между мусульманами — турецкий. Это связано с тем, что у мусульман Западной Фракии исключены межнациональные браки с христианами, а именно межнациональные браки — один из основных каналов распространения двуязычия.

Приведенные материалы подтверждают необходимость дифференцированного подхода к двуязычию в зависимости от степени владения вторым языком, а также интенсивную связь между языковой компетенцией и речевой деятельностью, которая проявляется в сельской местности, где на первом месте — чтение газет, на втором — контакты на производстве, на третьем — чтение литературы.

Употребление второго языка зависит не только от языковой компетенции, но и от внеязыковых факторов. Важнейшие среди них: во-первых, уровень образования; во-вторых, профессиональная принадлежность самих носителей двуязычия.

Анализ полученных данных опросного листа свидетельствует о том, что у двуязычных мусульман со средним и высшим образованием уровень знания второго языка выше, чем у лиц с начальным образованием. Ту же роль играет и профессиональная принадлежность. Двуязычные мусульмане, работающие на средних и мелких предприятиях, на стройках, на кораблях, занимающиеся частным предпринимательством, знают греческий язык лучше, чем крестьяне-мусульмане. Это связано с тем, что мусульмане — рабочие и предприниматели вращаются в смешанных этнических коллективах, где межэтнические контакты более интенсивны, чем у крестьян-мусульман.

Современные этноязыковые процессы у мусульман Западной Фракии характеризуются неравномерным распространением двуязычия среди мужчин и женщин. Среди женщин гораздо больше моноязычных. Они свободно владеют греческим языком почти в 4 раза реже, чем мужчины. Для женщин характерно развивающееся двуязычие, а для мужчин — переход от развивающегося к развитому. Последнее связано не только с тем, что мужчины служат в армии, но и с их большой мобильностью, более высокой интенсивностью внесямейных контактов, сравнительно более длительным взаимодействием с христианами.

Для современных этноязыковых процессов среди мусульманского меньшинства характерно неодинаковое распространение турецко-греческого двуязычия по возрастным группам. Согласно данным опросного листа, среди молодежи (17—29 лет) двуязычны 96,3% опрошенных, тогда как в пожилой возрастной группе (50 лет и старше) двуязычны только 78,5%.

Младшая возрастная группа представляет поколение, которое родилось в 1961—1974 гг. Школьные годы — период наиболее интенсивной социализации, в том числе овладевания вторым языком. Отсюда следует вывод, что основная тенденция двуязычия — увеличение числа лиц, владеющих греческим языком, в младших возрастных группах по сравнению со старшими.

Главную роль в деле приобщения мусульманского населения этого района, в том числе помаков и цыган, к греческому языку, как показал наш опросный лист, играет общеобразовательная школа. Это характерно не только для турок, но и для помаков и цыган. Не случайно на вопрос о том, где овладели греческим языком, 62,7% опрошенных ответили, что изучили его в школе. В то же время все остальные факторы, такие, как служба в армии, контакты на работе, общение в детском возрасте с детьми-греками, составляют лишь соответственно 17,6, 11,7, 5,8%.

Факторы распространения турецко-греческого двуязычия, %

Где овладели греческим языком	Всего	Возрастные группы			
		17—29 лет	30—39 лет	40—49 лет	50 и более лет
В школе	62,7	77,7	77,8	35	18,1
В армии	17,6	7,4	6,8	55	54,5
На работе	11,7	7,4	4,5	10	18,1
С детства, общаясь с греческими детьми	5,8	7,4	6,8	—	9,1

Из табл. 1 видно, что роль школы в распространении двуязычия в различных возрастных группах не одинакова. Роль школы особенно велика среди людей до 39 лет. Это связано с тем, что в конце 40-х — начале 50-х годов в школе мусульманского меньшинства греческий язык стали изучать особенно интенсивно⁴. Поэтому для людей старше 40 лет школа не играла большой роли в изучении греческого языка, так как в тот период занятия в школах велись в основном на турецком языке.

Как видно из приведенных в табл. 1 данных, в формировании двуязычия служба в армии занимает второе место после школы. Роль армии особенно велика для лиц среднего возраста и для пожилых. Это связано с тем, что во время прохождения ими службы — в 30—50-х годах именно армия была для них основным каналом распространения греческого языка. Но отсюда не следует, что роль армии в распространении греческого языка среди молодежи незначительна, так как абсолютное большинство молодых людей проходит службу за пределами Западной Фракии.

Для большинства молодых людей служба в армии дополнительно помогает закрепить знание греческого языка. Однако нельзя не отметить, что влияние воинской службы на языковые процессы ограничено, так как под него не подпадают женщины. В развитии турецко-греческого двуязычия немалую роль играют непосредственные межэтнические контакты: общение с друзьями и коллегами по работе. ●

Как мы видим, решающую роль в распространении греческого языка среди мусульман играет общеобразовательная школа. В соответствии с этноязыковой ситуацией в Западной Фракии можно выделить два типа школ: мусульманского меньшинства и государственные. В 40-й статье Лозаннского договора 1923 г. определен юридический статус мусульманской школы. Согласно этой статье, мусульманам гарантируется право создавать свои школы. В результате в настоящее время дети мусульман учатся в основном в этих школах, а дети христиан — в государственных. Такая система влияет на уровень знаний не только греческого языка, но и других предметов.

В 1923 г., когда Западная Фракия вошла в состав Греческого государства, здесь было 86 мусульманских школ⁵, в которых в основном преподавался Коран. В 1939—1940 гг. таких школ было 270⁶, а в 1984—1985 гг. — 241 школа⁷.

Сокращение численности школ в 1985 г. по сравнению с 1940 г. связано с передвижением мусульман после второй мировой войны из горных районов на равнину. Число сел уменьшилось, в соответствии с этим уменьшилось и число школ. Если в 1940 г. в 270 школах учились 11 338 учеников, т. е. приблизительно по 42 ученика в каждой школе, то в 1985 г. в 241 школе учились 11 722 человека, т. е. в каждой школе в среднем по 49 учеников.

Последовательное увеличение числа школьников благоприятно сказывается, во-первых, на оказании помощи мусульманскому населению, и в первую очередь мусульманской молодежи, на приобщении их к греческому языку и, во-вторых,

Таблица 2

Распределение школ по составу населения поселков *

Ном **	М	П	ХМ	МЦ	ХЦ	МЦ	ХЦМП	Всего
Эвру	9	6	3	—	2	—	3	22
Родопи	45	12	21	9	1	15	9	112
Ксанти	18	37	9	3	—	7	7	81
Всего	71	55	33	12	3	22	19	215

* Таблица составлена на основе данных, опубликованных в: Σορβανάκης Θ. Στό γενικό Σελ. 42.

** Состав поселка, где находятся школы, обозначен следующим образом: М — мусульмане турецкого происхождения, П — помаки, Х — христиане, Ц — цыгане.

Таблица 3

Распределение школ по успеваемости *, число школ

Состав населения в поселках	М	П	МЦ	ХМ	ХЦ	МП	ХЦМП	Всего
Неудовлетворительно	5	5	1	—	—	2	—	13
Удовлетворительно	26	19	—	2	1	7	5	60
Хорошо	23	22	5	11	1	11	7	80
Отлично	17	9	6	20	1	2	7	62

* Таблица составлена на основании данных, опубликованных в: Σορβανάκης Θ. Στό γενικό Σελ. 50.

на расширении функционального взаимодействия греческого и турецкого языков в жизнедеятельности мусульман.

Влияние школы как фактора формирования турецко-греческого двуязычия по-разному оказывается на повышении уровня языковой компетенции. Состав населения в деревнях, где расположены школы, в числе прочих оказывает воздействие на уровень языковой компетенции школьников.

Из табл. 2 мы видим, что в номе Родопи находится большинство школ, почти 55% (112). Из них 40% (45) находится в поселках, где живут только мусульмане турецкого происхождения, 19 (21) находится в поселках со смешанным населением, состоящим из христиан и мусульман турецкого происхождения, и 13,3% (15) в поселках, состоящих из мусульман и помаков. В номе Ксанти преобладают посёлки, в которых обитают помаки. Из всех школ нома Ксанти 45,6% (37) находятся в этих поселках, 22 (18) расположены в поселках, в которых в основном живут мусульмане турецкого происхождения, и 11% (9) в смешанных поселках.

При анализе табл. 3, которая показывает уровень успеваемости школьников мусульманского меньшинства по предметам, которые преподаются на греческом языке, и по греческому языку и литературе, обнаруживается, что уровень успеваемости зависит от состава населения поселка. Сравнивая школы, которые расположены в смешанных поселках греков и мусульман, со школами, которые находятся в поселках мусульман, можно видеть, что у первых уровень успеваемости выше, чем у вторых. Процент успеваемости на «хорошо» и «отлично» в первом случае составляет 94, во втором — 56,6.

Отсюда следует, что уровень языковой компетенции школьников зависит от этноконфессионального состава поселка, где расположены школы. Но функционирование двуязычия, в том числе переключение с одного языка на другой, зависит не только от степени владения греческим языком, но еще и от того, как часто мусульмане используют его. В связи с этим в поселках со смешанным населением греческий язык употребляют гораздо шире.

Другим фактором, который влияет на языковую компетенцию, является

Соотношение учеников школ и гимназий *

Ном	Ученики, закончившие школу в 1983—1984 гг., всего	Ученики, учившиеся в 1984—1985 гг. в гимназии, всего	Мальчики	Девочки	Процент учеников гимназии
Эвру	93	3	2	1	3,2
Родопи	743	166	188	38	22,3
Ксанти	697	107	88	19	15,3
Всего	1533	276	218	58	18

* Данные опубликованы в: Σορβανάκης Θ. Στο 'έδο Σελ. 58.

продолжение образования в гимназии. Как показывает табл. 4, число школьников, которые, заканчивая школу, продолжают учебу в гимназии, незначительно. По данным 1983—1984 гг., из 1533 школьников поступали в гимназию только 276 человек, т. е. 18%. Из этого числа 78,9% составляют мальчики и 21% — девочки. Некоторые поступают в мусульманские гимназии, существующие в Ксанти и Комотини, а другие продолжают учебу в государственных гимназиях.

Несмотря на греческое законодательство, которое гарантирует право получения обязательного девятилетнего образования, лишь небольшое число школьников заканчивают гимназию. Причина этого, с одной стороны, невысокий уровень знания греческого языка, не позволяющий им продолжать учебу в государственных гимназиях, где все предметы преподаются на греческом языке, с другой стороны, для поступления в мусульманские гимназии в отличие от государственных нужно сдавать экзамены, которые удачно сдаают только 8—12% поступающих.

Для усиления воздействия школы на становление турецко-греческого двуязычия (речь идет в первую очередь о возрастании роли школы в повышении языковой компетенции мусульманской молодежи) нужно пересмотреть существующую систему образования мусульманского меньшинства.

Задачи, которые должны решаться на каждой ступени образования по овладению греческим языком, следующие. Учащиеся, окончившие школу, должны получить запас греческих слов, который позволит им владеть разговорной речью. По окончании гимназии учащимся необходимо свободно и правильно излагать на греческом языке свои мысли как в устной, так и в письменной форме. Наконец, выпускники лицея должны знать основные законы и правила греческого языка, свободно читать, т. е. понимать художественную и научную литературу, передавать устно и излагать письменно содержание прочитанного.

Наряду с указанными школами необходимо создавать школы смешанного типа, с параллельными классами на греческом и турецком языках обучения. Такие школы обладают определенным преимуществом, так как в них складывается благоприятная речевая среда, в которой дети мусульман быстрее и глубже овладевают греческим языком. В гимназии нужно ввести преподавание турецкого языка для мусульман. Эти меры будут способствовать нормальному взаимодействию двух языков.

Процессы функционального взаимодействия языков в сфере образования развиваются под влиянием ряда факторов, которые можно разделить на три группы. Первая из них связана с образовательным уровнем учителей греческого языка. Вторая включает организацию учебного процесса в школе, в том числе совершенствование школьных программ, и, наконец, третья группа факторов связана с обеспечением условий для закрепления языковых навыков, приобретенных в школе.

Только в результате перестройки существующей системы образования можно получить такую школу, которая будет создавать благоприятные условия для распределения двуязычия в массовых масштабах, так как она, во-первых,

закрепляет знание турецкого языка, а во-вторых, способствует глубокому изучению греческого. Но миссия школы не заканчивается только созданием условий для распространения двуязычия. Она обеспечивает не только ту или иную степень знания греческого языка, но и влияет на развитие навыков речевой практики в разных областях жизнедеятельности. В определенной мере язык школы как бы программирует последующий характер речевой деятельности.

Развитие современных этноязыковых процессов, в том числе повышение языковой компетенции, в большой степени определяется объемом функционирования обоих языков в разных сферах жизнедеятельности, включая такие важные, как производственная и семейно-бытовая.

Анализируя данные опросного листа, мы видим, что масштабы турецко-греческого двуязычия в производственной сфере различаются в разных профессиональных группах населения и существенно зависят от того, где трудится человек. Состав опрошенных по занятости распределяется следующим образом: 47,7% заняты в сельском хозяйстве, 22,1 — в сфере обслуживания, 14,4 — на средних и мелких промышленных предприятиях, 12,2 — в строительстве и 3,3% — в государственном секторе.

Как видим, почти половина опрошенных мусульман — крестьяне. Небольшой процент занятости в государственном секторе объясняется тем, что разные государственные учреждения не принимают мусульман на работу. В настоящее время основную массу работающих в государственном секторе мусульман составляют учителя турецкого языка и других предметов в мусульманских школах.

В разных сферах экономики, в которых заняты мусульмане, функционирование двуязычия не одинаково. Так, например, 69,2% мусульман, которые работают в промышленности, на работе говорят на греческом или обоих языках. В сфере строительства реальное двуязычие охватывает 63,6% из занятых, в сфере обслуживания двуязычие распространяется на 89,4% мусульман.

Особенность этноязыковых процессов, протекающих среди мусульманского меньшинства, заключается в том, что в сельском хозяйстве в отличие от других сфер производства двуязычие не распространяется, что связано с характером крестьянского труда. На вопрос «Какой язык используется во время работы?» 95,3% крестьян указали турецкий.

Этнический состав производственных коллективов оказывает существенное влияние на развитие этноязыковых процессов. Чтобы определить это влияние, надо сравнить показатели двуязычия по трем группам населения: работающих в коллективах, представленных преимущественно мусульманами; в коллективах, где мусульмана половина, и в коллективах, где работники преимущественно не мусульмане.

В каждой группе есть люди, которые разговаривают на работе только по-турецки, в том числе в мусульманской однородной среде — 74%, а в этнически инородной — 16,5%, т. е. почти в 4,5 раза меньше, и в этнически смешанных коллективах — 22%. По-гречески или на двух языках разговаривают на работе 26% работающих в коллективах мусульман, 61,5% работающих в коллективах, где мусульмане составляют примерно половину, и 83,4% работающих в иноэтнических коллективах. Отсюда следует, что этнически смешанный состав производственных коллективов создаёт более благоприятные условия для развития турецко-греческого двуязычия. Такие коллективы позволяют человеку развивать свои коммуникативные возможности и прежде всего речевую деятельность на греческом языке.

Анализируя данные табл. 5, мы видим, что, с одной стороны, языковая компетенция и речевая деятельность взаимосвязаны, но, с другой — что частота употребляемости греческого языка, хотя и тесно связана с языковой компетенцией, все же не тождественна ей.

Если бы между языковой компетенцией и речевой деятельностью не было разницы, то следовало бы ожидать, что каждый человек чаще станет употреб-

Соотношение языковой компетенции и речевой деятельности на производстве, % *

Уровень языковой компетенции	На каком языке чаще всего разговаривают на работе		
	на греческом или на двух языках	на турецком	на двух языках
Одноязычие	8,8		100
Преддвуязычие	29,1	21,4	78,5
Неполное двуязычие	33,3	46,4	53,5
Полное двуязычие	28,8	65,3	34,6

* В таблицу не включены и расчетами не охвачены лица, не ответившие на данные вопросы анкеты.

лять именно тот язык, которым он наиболее свободно владеет. Однако в действительности такой жесткой связи не наблюдается. Например, из тех мусульман, которые свободно владеют греческим языком, на производстве его используют только 63,3%. И наоборот, те мусульмане, которые несмотря на слабое знание греческого языка на работе все-таки употребляют оба языка, а в некоторых случаях — только греческий язык, составляют 21,4%.

Употребление греческого и турецкого языков, которые составляют основу функционирования двуязычия, зависит от объективных и субъективных факторов. Когда возможности употребления любого из двух языков примерно одинаковы, тогда важное значение приобретает субъективный фактор — выбор, т. е. желание или нежелание самих носителей двуязычия говорить на том или другом языке. При наличии выбора речевая практика стимулируется не только внешней этноязыковой ситуацией и потребностями билингвов, но и психологическим отношением к контактирующим языкам.

Существенные различия наблюдаются в употреблении греческого языка в различных сферах жизнедеятельности мусульманского меньшинства. Например, производственный билингвизм по масштабам функционирования существенно отличается от билингвизма в семейно-бытовой сфере.

Каждый язык независимо от уровня развития народа, которому он принадлежит, наиболее интенсивно проявляет свои коммуникативные функции, служа средством общения, в домашних контактах. Как уже говорилось, основным и господствующим языком общения в доме мусульманина является турецкий язык. Функция греческого языка в указанной сфере минимальна.

Слабое распространение двуязычия в семье объясняется отсутствием этнически смешанных браков, в наибольшей мере способствующих распространению двуязычия в сфере семейных отношений и приучающих ребенка с детства овладевать двумя языками.

Именно религиозный барьер главным образом препятствует заключению смешанных браков между представителями мусульманского меньшинства и греками-христианами. На вопрос «Как Вы относитесь к тому, что Ваш сын (дочь) женится (выйдет замуж) на христианке (за христианина)?» 73,4% ответили, что относятся отрицательно и только 3,7% могли бы согласиться на такой брак.

Двуязычие в Западной Фракии имеет свою историю. До включения этой области в состав Греческого государства этноязыковые контакты имели ограниченный и локальный характер. Уровень владения греческим языком среди мусульманского населения был крайне низок. В 1920-х годах и в последующие десятилетия основной тенденцией этноязыковых процессов здесь было распространение греческого языка и его функционирование в различных сферах жизнедеятельности. Сегодня двуязычие охватывает почти 91% мусульман с. Амаксадес, которое в данной работе служит объектом этнографического исследования. Как видно из приведенных выше конкретных данных, у различ-

ных групп мусульманского населения имеются неодинаковые потребности и условия приобщения к греческому языку.

Как будут развиваться этноязыковые процессы в дальнейшем? При анализе данных опросного листа выясняется, что главная тенденция здесь — увеличение числа мусульман, владеющих греческим языком. Билингвизм будет распространяться не только вширь, но и вглубь, т. е. улучшит не только количественные, но и качественные параметры этноязыковой жизни. Но двуязычие будет распространяться по-разному в различных группах мусульманского населения (например, по половым и по возрастным группам, в соответствии с профессиональной занятостью и т. д.).

Примечания

¹ Πάλλης Α. Α. Φυλετικές μεταναστεύσεις: στά Βαλκανία καί δι ωγμοι τού' ελληνισμού (1912—1924). Αθήναι, 1963. Σελ. 86.

² Αλεξάνδρης Α. Το 'ιστορικό πλαίσιο τών ελληνοτουρκικών σχέσεων. Αθήναι, 1983. Σελ. 65.

³ Γύρογλο Μ. Η. Современные этноязыковые процессы в СССР. М., 1984. С. 126.

⁴ Βογαζλή Β. Κ. Φυλετικές καί εθνικές μειονότητες: στήν 'Ελλάδα καί τήν Βουλγάρια. Αθήναι, 1954. σελ. II.

⁵ Αλεξάνδρης Α. Στό 'ίδιο. Σελ. 68.

⁶ Παπαευγένιου Α. Βόρειος 'Ελλάς. Θεσσαλονίκη, 1946. Σελ. 24.

⁷ Σορβανάκης Θ. Παράγοντες πού 'επηρεάζουν τούς μονοσυλλαμανόπαιδες: στήν 'εκμάθηση τής ελληνικής γλώσσας. 'Αλεξανδρούπολη. 1987. Σελ. 43.

© 1991 г., СЭ, № 5

Као Тхе Чинь

ТРАДИЦИИ ДОНГШОНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ЖИЛИЩЕ НАРОДОВ ПЛАТО ТЭЙНГҮЕН

Одной из блестящих страниц древней истории Вьетнама является Донгшонская культура (VII—VI вв. до н. э.—I в. н. э.)¹ эпохи бронзы. Она получила свое название по деревне Донгшон (Северный Вьетнам), где в начале 20-х годов XX в. были найдены первые предметы этой культуры.

Как известно, на вопросы о том, какой народ был создателем Донгшонской культуры, и в частности кому принадлежат донгшонские бронзовые барабаны, пока не получены окончательные ответы. Многие вьетнамские исследователи считают, что ее первыми создателями являются лак-вьеты, т. е. предки вьетов².

Недавно в книге «Искусство орнамента мюонгов» проф. Нгуен Ты Чи (Чан Ты) впервые привел материалы, которые позволяют говорить о существовании связи между предками вьетов и создателями Донгшонской культуры. На основе сравнения орнаментов, украшающих верхние части юбок женщин народа мюонг, имеющего общих предков с вьетами и отделившегося от них примерно в X в., с декором донгшонских бронзовых барабанов Нгуен Ты Чи пришел к выводу, что между этими системами украшений существует много сходства и что искусство украшения юбок мюонгских женщин восходит к донгшонскому искусству, отраженному, в частности, в композиции, геометрических сюжетах и так называемом «зверином стиле». Различие между ними состоит только в том, что орнаменты на юбках мюонгов заключены в прямоугольную форму лент-полос, а на донгшонских бронзовых барабанах они расположены по окружности бараба-

банов и заключены в орнаментированные кольца³. Это позволяет высказать предположение, что создатели донгшонских бронзовых барабанов были связаны с предками вьетов и мюнгов.

В ходе этнографических экспедиций 1985—1989 гг. в ряде мест провинции Зялай-Контум нам встречались некоторые украшения домов народов плато Тэйнгуен, напоминающие орнаменты на донгшонских бронзовых барабанах. Мы надеемся, что, как и исследования Нгуен Ты Чи, наши материалы также смогут внести вклад в освещение проблемы происхождения и этнической принадлежности создателей Донгшонской культуры.

Пороги дверей жилищ, изображенные на донгшонских барабанах, «напоминают» кн.н.н.г. («порог» по-банарски) у входа в дом банаров. Если обратить внимание на тимпаны (ударные плоскости) донгшонских бронзовых барабанов, например найденных в местностях Нгоклу, Хоангха, а также Колоа, то практически на каждом из них можно увидеть изображения двух жилищ с круглыми крышами. Эти жилища ученые называют *ня кау муа* — «дом моления о хорошем урожае» или *ня май чон* — «дом с круглой крышей»⁴. Если внимательно рассмотреть изображения порогов дверей этих домов, то можно заметить, что их форма напоминает рога буйволов. Мы предполагаем назвать эту форму «рога буйволов». Следует отметить, что никто из исследователей орнаментов донгшонских бронзовых барабанов не уделил должного внимания этому сюжету, поэтому в прорисовках изображений на барабанах, сделанных учеными, эта часть декора часто передана нечетко, а на некоторых рисунках значительно отличается от оригинала.

В домах народа банаров (народ мон-кхмерской языковой группы), проживающего в уезде Анхэ и в г. Канак уезда Кбанг провинции Зялай-Контум, где мы проводили полевые экспедиции, нам часто встречались деревянные пороги, украшенные рельефными украшениями, которые мы также условно называли «рога буйволов». Однако местные жители не смогли раскрыть нам семантику этого декора.

На кладбище банаров в уезде Кбанг мы обнаружили пару рогов буйволов, укрепленных на столбе, стоящем перед надгробным домиком. В этом регионе в домах нам также часто встречались пороги — *кнанги*, имеющие форму «рогов буйволов». На наши вопросы: «Что это такое?» и «Зачем вы сделали так?» — ответы всегда были одинаковы — «Для красоты».

Банары украшают свои дома этим изображением по традиции. Так делали раньше их предки. Следует заметить, что банары и сегодня редко покидают пределы своих селений. Памятников Донгшонской культуры в этом регионе почти нет. Здесь был обнаружен только один донгшонский барабан в долине р. Дакглао (Контум) в декабре 1921 г., принадлежащий к барабанам типа С-4 по типологии авторов монографии «Донгшонские барабаны» или к типу С по типологии Нгуен Ван Хуена и Хоанг Виня⁵, т. е. он значительно отличается от барабанов, обнаруженных в Нгоклу, Хоангха, Колоа (тип А-1 по типологии авторов двух вышеназванных монографий). Почти никто из банаров не знает об этом барабане, обнаруженному на их родной земле.

Так почему же вышеназванный сюжет сохраняется в украшениях порогов жилищ банаров, проживающих довольно далеко от главного ареала находок донгшонских бронзовых барабанов? На наш взгляд, этот факт не случаен и позволяет высказать предположение об исторических связях между древними создателями Донгшонской культуры и мон-кхмерскими народами, проживающими ныне на плато Тэйнгуен. Возможно, будущие исследования и новые находки внесут ясность в этот вопрос.

Донгшонское «солнце» «светит» на коньках крыш жилищ народов плато Тэйнгуен. Самым ярким декором на донгшонских бронзовых барабанах является мотив звезды, изображаемой в центре лицевой поверхности барабанов. Французский археолог М. Колани уже идентифицировал этот мотив с солнцем и обрядами культа солнца⁶. Эти «солнца»

обычно имеют форму звезд с 4, 6, 8, 10, 12, 14 или 16 лучами, т. е. число лучей звезды в большинстве случаев четное. Из всех донгшонских барабанов (301 экз.), учтенных авторами монографии «Донгшонские барабаны», лишь девять имеют орнамент «солнца-звезды» с нечетным числом лучей. Для сравнения укажем, что на 221 барабане «солнца-звезды» имеют четное число лучей. Остальные барабаны (71 экз.) не описаны столь детально.

На коньках крыш домов банаров и седангов (народ мон-кхмерской языковой группы), живущих в провинции Зялай-Контум, нам часто встречалось украшение, закрепленное на церемониальной мачте, в виде «солнца». Это украшение особенно характерно для общинных домов и надгробий домиков. И здесь число лучей «солнца-звезды» также обычно четное (4, 6, 8). По устному сообщению проф. Нгуен Ты Чи, Ж. Кондоминас был первым ученым, который открыл «сияющее донгшонское солнце» на церемониальной мачте (*ганг* — по-монгски) монгов (народ мон-кхмерской языковой группы). Это «солнце» имеет 8 лучей. Ж. Кондоминас также увидел фигуру шестилучевой звезды, вписанной в круг, на щитах у монг гар⁷. «Солнца», обнаруженные Нгуен Ты Чи на юбках монгов, тоже имеют четное число лучей. Однако Ж. Кондоминас и Нгуен Ты Чи не уделили должного внимания закономерностям, определяющим число лучей «солнца-звезды».

Исследователи орнаментов донгшонских барабанов, обратившие внимание на эту особенность, характерную не только для изображений «солнц-звезд», но и для других лучевых, зубчатых орнаментов, выдвинули гипотезу о том, что, возможно, у создателей Донгшонской культуры уже появилось математическое мышление⁸. Никто, однако, не пытался говорить о том, что закономерное число лучей «солнц-звезд» — это характерная черта искусства Донгшонской культуры. Если четное число лучей «солнц-звезд» на юбках монгов можно объяснить ограниченностью текстильной техники, то подобную черту декора донгшонских бронзовых барабанов, коньков крыш домов, щитов народов плато Тэйнгуен уже невозможно истолковывать исходя из технологии. Ведь на изделиях из дерева и бронзы число лучей технологически не имеет значения.

Следует отметить, что в культурах многих народов мира «звезда» в декоре обычно имеет пять лучей. Она представляется наиболее красивой (звезда с четырьмя лучами оставляет много незаполненного пространства, а звезда с большим числом лучей создает насыщенную композицию). Но эстетические предпочтения, представления о красоте создателей Донгшонской культуры, а также населения, затронутого влиянием этой культуры, возможно, выражаются не столько понятиями о насыщенности композиции, сколько утверждением симметричности путем создания четного числа лучей как выражения красоты. Думается, что именно этим объясняется преобладание мотива «звезды» и «солнца» с четным числом лучей на предметах Донгшонской культуры.

В нашем распоряжении оказывается еще один аргумент в пользу гипотезы, прослеживающей следы Донгшонской культуры на плато Тэйнгуен, что свидетельствует о наличии в далеком прошлом культурных связей между населением плато и создателями вышеназванной культуры.

Традиции Донгшонской культуры продолжают «жить» в постройках народов Тэйнгуен. На тимпанах донгшонских бронзовых барабанов типа А-1, по типологии Нгуен Ван Хуена и Хоанг Виня, а также авторов монографии «Донгшонские барабаны» (барабаны, открытые в Нгоклу, Хоангха, Колоа, в бассейне р. Да), изображены два типа свайных жилищ. При прорисовке одного из них выявляется его фасадная часть. Вьетнамские исследователи называли этот тип *ня май чол* — «дом с круглой крышей». Другой тип (изображение дома по продольному или боковому сечению) назван Нгуен Ван Хуеном и Хоанг Винем *ня май конг хинь тхуен* — «дом с кривой крышей в виде лодки»⁹. Изучив эти изображения, Нгуен Ван Хуен пришел к выводу, что аналогий данным жилищам можно увидеть сегодня у народов плато Тэйнгуен, а также у батаков на Суматре. Следы свайных домов

сохранились также в общинных домах (*динь*) вьетов Северной дельты Вьетнама¹⁰.

Открытым оставался вопрос, у каких народов, проживающих на плато Тэйнгуен, имеются жилища, похожие на изображения на тимпанах донгшонских барабанов.

Нам повезло. В статье «Некоторые проблемы исследования жилищ народов Вьетнама» Нго Дык Тхинь и Чу Тхай Шон рассматривают специфические черты жилища народов Чыонгшона — Тэйнгуена, отличающие его от построек других народов страны¹¹. Несколько ранее Чу Тхай Шон опубликовал интересную статью о реликтах жилища в форме лодки на плато Тэйнгуен¹². Нго Дык Тхинь и Чу Тхай Шон выделяют следующие характерные черты жилища народов Чыонгшона — Тэйнгуена: свайный дом с пролетом без слег; у некоторых этнических групп стены строятся с наклоном; крыша имеет форму трапеции с длинным основанием наверху; другими словами, крыша имеет вид лодки. Описано и жилище с круглой крышей. Рассматривая традиции и культурные связи народов Чыонгшона — Тэйнгуена по данным традиционного жилища, исследователи выделяют общую конструктивную особенность жилища народов Чыонгшона — Тэйнгуена и народов северной части Вьетнама (тай, тхай, нунг, чоанг), с одной стороны, и жилища некоторых народов Южного Китая — с другой. Это дом с каркасно-столбовой конструкцией без слег, или, иначе, с пролетами без *vi keo* («слеги» по-вьетски).

Отмечая указанную выше самую яркую черту жилища народов Чыонгшона — Тэйнгуена, авторы статьи не обратили внимания на то общее, что объединяет жилище современных народов данного региона с древним жилищем, изображенным на донгшонских барабанах, которое рассматривается многими учеными как жилище создателей Донгшонской культуры, или как жилище предков вьетов. Хотя, как известно, современное вьетское жилище отличается от домов народов, живущих ныне на плато Чыонгшон — Тэйнгуен, рядом своеобразных черт, в частности наличием пролета со слегами¹³.

В статье «Реликты жилища в форме лодки на плато Тэйнгуен» Чу Тхай Шон пишет, что внешняя форма традиционного дома народа эдэ (народ индонезийской языковой группы) имеет много элементов, позволяющих сравнить его с жилищем в форме лодки, изображенным на лицевой поверхности барабана Нгоклу, или с типами жилищ лодкообразной формы у батаков, даяков, тораджей, проживающих в Индонезии¹⁴. Чу Тхай Шон выдвинул в подтверждение этой точки зрения следующие аргументы: крыша традиционного жилища эдэ имеет форму перевернутой трапеции и похожа на лодку; стены жилища народа эдэ, расширяющегося кверху, не перпендикулярны к земле. Кроме того, названия разных стен (боковые, фасадные, торцовые) на языке народа эдэ напоминают названия некоторых компонентов лодки; каркас столбовой конструкции этих жилищ и каркас крыши делают отдельно и затем соединяют друг с другом. Этот способ строительства полностью отличается от строительной техники вьетов, у которых каркас столбовой конструкции и каркас крыши всегда тесно связаны, образуя единую структуру. Автор объясняет причину раздельного строительства двух вышеназванных каркасов тем, что в далеком прошлом был предков этого народа был тесно связан с лодкой, и сейчас их потомки строят свои дома по традиции.

В советской этнографической литературе есть несколько работ, в которых исследуются такие особенности жилища интересующих нас народов, как седловидная форма крыши, наклонные стены¹⁵. По мнению Я. В. Чеснова, строительная традиция, согласно которой прямой гребень крыши крепится так, что он может быть отделен от плоскости боковых скатов крыши, а его концы загнуты кверху, наблюдается у многих народов Южного Лаоса и Центрального Вьетнама. При этом вся конструкция гребня очень напоминает лодку. Такое оформление крыши отражено на рисунках домов, сделанных для А. И. Мухлинова (во время его пребывания во Вьетнаме) горцами-школьниками

Южного Вьетнама, обучавшимися в Школе национальных меньшинств в Ханое в 1962 г.¹⁶.

Я. В. Чеснов также считает, что срубные основания в домах джараев (народ индонезийской группы), а также у некоторых соседей народов Вьетнама имеют оформление, напоминающее конструкцию лодок, что, возможно, свидетельствует о том, что форма дома подражает форме лодки. Наклонные стены домов очень характерны для жилища стиенгов, монгов (мнонг бандонг) и джараев¹⁷.

Итак, многие исследователи, в особенности Чу Тхай Шон, рассматривали жилища некоторых народов плато Тэйнгуен, в той или иной степени связанные с формой лодки, которые напоминают жилища, изображенные на донгшонских бронзовых барабанах.

Конечно, материалы, собранные нами в ряде мест плато Тэйнгуен, пока не позволяют выявить хотя бы одно жилище, которое во всех своих деталях было бы идентично жилищу, изображеному на донгшонских барабанах. Но нам часто встречались такие элементы жилища народов, живущих на плато Тэйнгуен, само наличие которых позволяет высказать предположение о связи, об определенной исторической преемственности жилища создателей Донгшонской культуры и современного жилища народов интересующего нас региона.

В качестве примера жилища с крышей в форме перевернутой трапеции или лодки можно считать старинные дома тораджей или батаков, проживающих в Индонезии¹⁸. Здесь седловидная крыша очень похожа на крышу одного типа жилища, изображенного на донгшонских барабанах. На плато Тэйнгуен пока нам не встретилось ни одного жилища с такой крышей. Материалы, собранные Чу Тхай Шоном, заставляют вспомнить эту крышу, хотя здесь традиционное жилище эдэ имеет не седловиднообразную форму, а просто составляет трапецию с большим основанием наверху.

Другой тип жилища на донгшонских барабанах имеет круглую крышу или крышу в форме черепашьего панциря. Один из исследователей назвал сваи таких домов «парой ног»¹⁹. В своей статье Нго Дык Тхинь и Чу Тхай Шон отмечают, что на севере плато Тэйнгуен широкое распространение получило жилище с четырехскатной крышей. Передний и задний края такой крыши по форме напоминают черепаший панцирь²⁰. На одной из фотографий, хранящихся в Историческом музее города Хошимина, изображено жилище зе-чингтов, крыша которого тоже имеет круглую форму. В мифоэпическом цикле сказаний мыонгов «Те тат те дак» («Рождение Земли и Рождение Воды») рассказывается о том, что их народ научила строить дома черепаха. В память об этом мыонги стали ставить свои дома на сваях. Сваи — это ноги черепахи. Дома накрывают большой крышей — это панцирь черепахи²¹.

Ныне трудно усмотреть в форме дома мыонгов изображение черепахи, но крыша в виде черепашьего панциря встречается на донгшонских барабанах и в жилище некоторых этнических групп, обитающих на плато Тэйнгуен. Это указание позволяет предположить наличие древних культурных связей между населением изучаемого района и общими предками мыонгов и вьетов, или создателями Донгшонской культуры.

Наклонные стены дома встречаются почти у всех народов Тэйнгуена, а также у банаев и седангов, у эдэ и джараев. Внутренняя планировка жилища у банаев и седангов, в особенности общинные дома, имеют форму лодочного днища, т. е. овала с усеченными концами. И такая форма в сочетании с наклонными стенами четко напоминает лодочную каюту.

В лодках рыбаков-вьетов уезда Зъенчуа провинции Нгетинь (малая родина автора) имеются жилые каюты, в которых рыбаки спят, едят, отдыхают. В них находится очаг, а называется такая каюта чи. Что значит чи? Никто из рыбаков не может объяснить семантику этого слова. Это название употребляли еще их предки.

По данным Чу Тхай Шона, для обозначения некоторых стен и бортов лодок

у эдэ используются слова *мтих* и *мтих мран*²². Ясно, что эти названия очень близки. Лингвист Нгуен Ван Тхак в беседе с нами обратил наше внимание на тот факт, что во вьетском языке достаточно часто сдвоенный согласный переходит в один согласный. Возможно, и слово *мтих* стало со временем произноситься как *чи*.

Таким образом, хотя вышеупомянутые факты пока не позволяют составить четкую и законченную картину связей между жилищем народов плато Тэйнгуен и жилищем создателей Донгшонской культуры, мы надеемся, что в сочетании с другими материалами они смогут явиться фундаментом для более углубленного обсуждения этой проблемы.

Искусство декора донгшонских барабанов и украшения надмогильных домиков джараев. В своих работах Нгуен Ты Чи неоднократно подчеркивал, что «стада животных, изображенные на донгшонских барабанах, а также на юбках мыонгских женщин,— это проявление так называемого „звериного стиля“, редко встречаемого во вьетнамском традиционном искусстве»²³. Именно эта особенность позволила выдвинуть гипотезу о том, что происхождение бронзовых барабанов надо искать не в странах Юго-Восточной Азии, а в евразийских степях, поскольку древние жители степей занимались охотой, а затем животноводством. В то же время основными занятиями древних жителей Юго-Восточной Азии были собирательство и потом земледелие, поэтому изображение животных в качестве декора не могло иметь глубоких корней в их искусстве. В статье «Некоторые суждения о бронзовых барабанах и мышлении древних вьетов» Чан Куок Вонг предположил, что в результате контактов создатели Донгшонской культуры заимствовали искусство «звериного стиля» от древних тибетских народов, проживавших на западе провинции Юньнань в Китае²⁴.

Но на кладбище джараев, находящемся недалеко от центра городка Плайку провинции Зялай-Контум, мы имели возможность видеть несколько изображений слонов и людей в декоре коньков крыш надмогильных домиков. Для нас чрезвычайно интересна композиция этих резных изображений. Она практически на всех надмогильных домиках одинакова. В центре располагаются два или три человека, сидящих лицом друг к другу. Между ними — большой сосуд, из которого к лицам этих людей протянуты маленькие трубы. Нет сомнения, что эти люди пьют алкогольный напиток — обычай, часто встречающийся у горцев данного региона. За ними с двух сторон изображены два слона с сидящими на них людьми. Все это обрамлено геометрическим орнаментом (зубья пилы и ромбы). Известно, что на донгшонских барабанах типа А-1, открытых в Нгоклу, Хоангха, Колоа, изображения животных, людей и других предметов также всегда находятся между лентами-кольцами геометрических орнаментов, составленных из таких элементов, как зубья пилы и ромбы. Особенно интересны изображения людей, пьющих алкогольный напиток. Именно этот декор очень близок композициям на тимпанах донгшонских барабанов, где внутри двух свайных домов с седловидными крышами сидят два или три человека, также лицом друг к другу. По мнению Я. В. Чеснова, эта сцена воспроизводит ритуальную трапезу, участники которой пьют алкогольный напиток из больших кувшинов²⁵.

Следует отметить, что одной из особенностей декора донгшонских барабанов является то, что животные, люди и предметы всегда даны сбоку²⁶. Это правило строго соблюдается и в декорах коньков крыш надмогильных домиков джараев. Слоны, люди, сосуды изображены только в профиль.

Интересно изображение слонов на корпусе барабана Шалаио. Сверху и снизу его опоясывают две ленты геометрических орнаментов²⁷. Л. Мальре полагал, что на донгшонских изделиях из Северного Вьетнама изображения слонов отсутствуют. В то же время Чан Куок Вонг подчеркивает, что символом власти вождей у народов, занимавшихся животноводством, могли быть лошадь, меч или жезл; в культуре древних вьетов таким символом являлся

слон, а не лошадь²⁸. Чан Куок Выонг указывает, что и на лицевой поверхности некоторых донгшонских барабанов сохранились изображения слонов²⁹.

Фигуры слонов в качестве украшения мы встретили также на коньках крыш надмогильных домиков банаарского кладбища, находящегося в д. Дакронг уезда Кбанг провинции Зялай-Контум. Здесь два слона стоят друг против друга, а между ними — черепаха. Л. Мальре также обнаружил фигуры слонов и павлинов (резные или живописные), украшавшие могилы монгов-буданг (Банлонг провинции Даклак). По мнению Б. Жуену, этот обычай был заимствован народом джараи у народа буданг³⁰. Мы обнаружили и изображения черепахи, стоящей между двумя петухами на пороге (*кнанг*) двери общинного дома банааров в городке Канак уезда Кбанг. На вышеназванном кладбище банааров нам встретились и изображения змей.

Таким образом, «звериный стиль» в декоре донгшонских барабанов, который редко встречается в традиционном искусстве вьетов, нашел свое выражение в искусстве украшения надмогильных домиков джараев и банааров. Итак, в наших руках новое свидетельство, позволяющее по-новому поставить вопрос о сохранении в культуре современных народов плато Тэйнгуен традиций создателей древней Донгшонской культуры, о причинах, определивших эту взаимосвязь.

В заключение мы хотели бы высказать некоторые соображения. Если рассматривать данные «реликты» по отдельности, то нам трудно проследить какую-либо связь между этими элементами украшений и их создателями, но если попытаться представить их в более широких рамках, в виде компонентов единой системы, тесно связанных друг с другом, то можно заметить, что отмеченное выше сходство ясно отражает отношения между этими мотивами декора и их создателями. Конечно, сходные черты в культуре народов, их декорах, встречающихся на донгшонских барабанах и на юбках мьянгских женщин с изображениями, украшающими жилище народов Тэйнгуена, не случайны. Все дело в причине их сходства. Мы думаем, что любые сходные черты всегда обусловлены двумя причинами: либо они являются результатом генетического родства, либо результатом культурных контактов. Исследуя сходство формы седловидных крыш у некоторых народов Индонезии с обычаем погребения в лодках, Б. А. Г. Фроклаге пришла к выводу, что они являются следами Донгшонской культуры, и датировала распространение этой культурной волны именно эпохой Донгшона³¹. Напротив, Нгуен Ты Чи, сравнив геометрические орнаменты на юбках мьянгских женщин с узорами, украшающими одежду горцев Чыонгшона — Тэйнгуена, высказал гипотезу, что «... некоторые древние следы, сохраняющиеся в культуре мьянгов, являются слабыми отблесками света далекой цивилизации, занимавшей более обширный ареал, а горные народы плато Тэйнгуен являются последними ее представителями во Вьетнаме»³². На наш взгляд, вышеназванные сходные черты подтверждают это мнение.

Вряд ли оправданно считать их следами или результатом влияния Донгшонской культуры на культуру народов плато Тэйнгуен, так как известно, что на территории Вьетнама южной границей Донгшонской культуры является перевал Нганг (провинция Нгетинь) и за этой границей начиналась территория проживания предков тямов. В этом регионе до сих пор не найдено весомых доказательств следов донгшонского влияния. Территория расселения народов плато Тэйнгуен находится еще дальше к югу и западу от территории тямов. Донгшонская волна не могла пройти на плато через территорию расселения тямов и не оставить на ней каких-либо следов. Исходя из этого, мы считаем, что вышеописанные сходные черты позволяют высказать предположение о древних связях между этими системами украшений, а также о контактах их создателей. Конечно, истоки этих взаимосвязей коренятся в глубокой древности, восходя к эпохам каменного и бронзовых веков, к периоду, когда в Юго-Восточной Азии проживали большие группы населения, объединявшие несколько народов, близких по языку и особенностям духовной и материальной куль-

туры, в том числе и в области жилища. Можно предположить, что сходные черты — не результат влияния Донгшонской культуры, а следствие существования родства и культурной близости групп народов Юго-Восточной Азии уже в неолите.

Примечания

¹ Чеснов Я. В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976. С. 29.

² Фам Минь Хуен и др. Донгшонские барабаны. Ханой, 1987. С. 225 (на вьет. яз.); Дао Зуя Ань. Происхождение вьетнамского народа. Ханой, 1957. С. 82 (на вьет. яз.); Нгуен Ван Хуен, Хоанг Винь. Донгшонские бронзовые барабаны, обнаруженные во Вьетнаме. Ханой, 1975. С. 111 (на вьет. яз.).

³ Чан Ты (Нгуен Ты Чи). Искусство орнамента мыонгов. Ханой, 1988. С. 89 (на вьет. яз.); Нгуен Ты Чи. Мыонги в Хоабине // Мыонги в культуре Мыонг-би. Хашоебинь, 1988. С. 349—377 (на вьет. яз.).

⁴ Нгуен Ван Хуен, Хоанг Винь. Указ. раб. С. 24—25; Фам Минь Хуен и др. Указ. раб. С. 41.

⁵ Нгуен Ван Хуен, Хоанг Винь. Указ. раб. С. 15; Фам Минь Хуен и др. Указ. раб. С. 19—34.

⁶ См. Нгуен Ты Чи. Указ. раб. С. 353.

⁷ Чеснов Я. В. Указ. раб. С. 36.

⁸ Нгуен Ван Хуен, Хоанг Винь. Указ. раб. С. 130.

⁹ Там же. С. 25.

¹⁰ Там же.

¹¹ Нго Дац Тхинь, Чу Тхай Шон. Некоторые проблемы исследования жилищ народов Вьетнама // Этнография. 1986. № 3. С. 75—87 (на вьет. яз.).

¹² Чу Тхай Шон. Реликты жилища в форме лодки на плато Тэйнгуен // Искусствознание. 1983. № 4. С. 74—81 (на вьет. яз.).

¹³ Нго Дац Тхинь, Чу Тхай Шон. Указ. раб. С. 84—85.

¹⁴ Чу Тхай Шон. Указ. раб. С. 74—79.

¹⁵ Подробнее см.: Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Экология и типы традиционного сельского жилища // Типология основных элементов традиционной культуры. М., 1984. С. 49.

¹⁶ Чеснов Я. В. Указ. раб. С. 119, 130.

¹⁷ См. Чеснов Я. В. Указ. раб. С. 132.

¹⁸ Бернова А. А. Традиционное жилище народов Индонезии // Азия и Африка сегодня. 1981. № 3. С. 45—47; ее же. Жилище народов Индонезии // Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии. М., 1979. С. 90—111.

¹⁹ См. Фам Минь Хуен и др. Указ. раб. С. 235.

²⁰ Нго Дац Тхинь, Чу Тхай Шон. Указ. раб. С. 77.

²¹ Чеснов Я. В. Указ. раб. С. 128; Данг Ван Ту. Свайный дом и культура Мыонг-би // Мыонги в культуре... С. 75—85.

²² Чу Тхай Шон. Указ. раб. С. 79—80.

²³ Чан Ты. Указ. раб. С. 64.

²⁴ Чан Куок Вьонг. Некоторые суждения о бронзовых барабанах и мышлении древних вьетов // Археология. 1982. № 3. С. 23 (на вьет. яз.).

²⁵ Чеснов Я. В. Указ. раб. С. 33.

²⁶ Чан Ты. Указ. раб. С. 67—68; Ван Тан и др. Эпоха королей Хунгов. Ханой. 1976. С. 202—203 (на вьет. яз.).

²⁷ Фам Минь Хуен и др. С. 210 и рис. № 44.

²⁸ См. Чеснов Я. В. Указ. раб. С. 48.

²⁹ Чан Куок Вьонг. Указ. раб. С. 21.

³⁰ См. Чеснов Я. В. Указ. раб. С. 48.

³¹ Там же. С. 129—130.

³² Чан Ты. Указ. раб. С. 6—7, 53.

НЕКОТОРЫЕ ОБЫЧАИ ИЗБЕГАНИЯ У МОНГОЛОВ

Под обычаями избегания в этнографической литературе понимается совокупность различных запретов, соблюдаемых членами семьи или родственниками в отношении друг друга. Характерная его черта — тесное переплетение с родовым бытом. Более того, такие обычай имеют этническую окраску, проявляются неодинаково у разных этносов¹.

Обычай избегания у монголов входит как составная часть в комплекс свадебной (включая досвадебную и послесвадебную) обрядности и включает избегание женихом родственников невесты, невесткой — свекра и старших родственников мужа в первое время после свадьбы, избегание зятем тещи, длящееся иногда всю жизнь. Среди них наиболее характерным является избегание невесткой всех старших родственников мужа.

Избегание между молодыми и родственниками мужа и жены у монголов давно ушло в прошлое, однако старые люди еще помнят, что в их детстве существовали такие обычай и обряды.

Обычай избегания невестки известен не только монголам, но и многим другим народам. Сведения об аналогичных обрядах у калмыков и бурят содержатся в работах Б. Э. Петри, У. Душана, А. В. Бурдукова, Ч. Соднома, П. Аалто. Устойчивость этого обычая в условиях патриархального быта мотивировалась прежде всего тем, что почитание старшего в семье — одна из ее главных социальных функций и условие сохранения социальной ячейки общества. Монгольское название обычая избегания невестки — бэр бэрлэх. Этимологически термин бэрлэх (избегать) происходит от слова бэр (невестка). Суть явления можно выразить также термином айх-зовох (бояться), что означает также «стыдиться» или «уважать».

В монгольском обществе «избегание невестки» главным образом регламентировалось брачными экзогамными нормами. В условиях кочевой жизни этот обычай был тесно связан с положением женщины после замужества и требовал соблюдения от нее трех основных правил. Во-первых, невестка должна была подчиняться всем, кто старше ее в семье мужа, особенно избегать тех лиц, перед кем она совершала обряд «поклона» (моргосон хадмаас бэрлэх). Во-вторых, невестка должна была носить одежду соответствующего покроя — одежду замужних женщин. В-третьих, для нее существовала специфика разговорной речи.

Судя по литературным источникам и полевым исследованиям, избегание невесткой некоторых родственников можно связать с другими семейными обычаями, к которым относятся: почитание неба, очага, святынь родительского дома, т. е. того, что составляло основы семейной жизни. Велика была роль и обычного права.

Существовал обряд «сопровождения невесты» при ее выходе замуж (авгай болгох ес). Этот обряд обычно проводился в юрте у сватов (с той или другой стороны). Невесте заплетали две косы, с которыми она обязана была ходить. В народе говорили: хар усээ хагалах (досл. «разделить черные волосы»). Правую косу заплетала жена старшего брата жениха, левую — аналогичное лицо со стороны невесты. На косы надевался чехол из черной материи, к концам кос прикрепляли специальное украшение (ойрат. токуг). Перед заплетанием кос жениха сажали рядом с невестой, соединяли их косы^{*} и расчесывали

* Традиционная мужская прическа вплоть до нач. XX в. — коса, заплетенная на затылке.

вместе, что символически означало их единение (*ус нийлуулэх* досл. «соединение волос»). Затем на невесту надевали одежду замужней женщины; на голову — украшение (*толгойн боолт*), головной убор (*малгай*), халат без пояса (*дээл*), на него — безрукавку (*ойрат. цэгдэг*, бурят, *үүж*). По традиции, невестка не должна была показываться свекру и посторонним с непокрытой головой, босая, а также в их присутствии снимать одежду, предназначенную для замужней женщины. Плано Карпини писал: «...без (этого) убора они никогда не появляются на глаза людям, и по нему узнают их другие женщины»².

Замужнюю женщину у монголов в старину называли «беспоясная» (*бусгуй*)³, так как пояс ей носить не полагалось. Отдавая дочь замуж, родители оставляли ее девичий пояс у себя.

Существовал обряд призываия «счастья поясу» (*хурайлах*). Этот обычай отмечала К. В. Вяткина у халхасцев в 1948—1949 гг. Он состоял в том, что родители невесты «делали» все, чтобы выдаваемая замуж дочь не унесла из дома «счастье». Они выходили из юрты вслед за ней с ведром молока и делали по направлению к себе «манящие» жесты. Это был обряд призываия счастья (*даллага*). При этом они произносили: «Хурай, хурай»⁴ — слова, которые можно перевести как «да будет! да сбудется!». В комплексе обрядов, имеющих отношение к избеганию, важную роль играет обряд «поклона» невестки (*бэр моргох*) семейному очагу родителей мужа, *бурхану* — божеству — хранителю семьи, а также свекру и другим старшим родственникам мужа. После этого вступал в силу обычай избегания ею тех, кому она совершила обряд «поклона».

После свадьбы в течение 3 дней невестка, как правило, не выходила из-за занавески, за которой она должна была сидеть. Этот обычай характерен для западных монголов. Чтобы избавить невестку от постоянного скрывания, а также дать ей возможность общаться с людьми, которых она избегала до этого времени, устраивался так называемый обряд «снятия занавески» (*хошиг тайлах*). Суть его в том, что отец мужа, поднимая занавеску стрелой от лука, впоследствии замененной шомполом кремневого ружья, говорил: «Выходи, дочь моя, выросшая в неизвестном нам месте, из своего укрытия» (*далд оссон миний охин ил гаржүү*). Затем свекровь обещала подарить ей скот и сопровождала это обещание благопожеланием: «Садись на верблюда черной масти и веди свой караван» (*хар атаараа ачаа хотолж явжүү*)⁵. Это благопожелание — напоминание о том, что в прошлом у монголов при перекочевках караван вела женщина. Во время обряда у халха собираются родственники молодых и открывают деревянный шкаф (*ухэг*), в котором находится целая туша барана (*бутэн хонины мах*), привезенная из дома родителей невестки. Несколько по-иному проводился этот обряд у байтов и дэрбэтов, его описал в своем исследовании этнограф Ц. Ауюш⁶.

Монголы для молодоженов обычно ставили отдельную юрту. По традиции, считалось более удобным, чтобы стойбища породнившихся «по сватовству» семей были бы так далеко, чтобы невестка не могла пройти пешком расстояние между ними и не могла добраться до юрты своих родителей. Полагали, что чем реже виделись семьи, тем меньше возникало между ними раздоров. В связи с этим в народе до сих пор бытует выражение: лучше находиться поближе к дровам (имеются в виду дрова для отопления), к воде (т. е. вода для питья) и подальше от юрт сосватанных семей: «*Усан тулээнний оир нь сайн, ураг элекний хол нь сайн*».

Жена должна была уважать мужа. По этому поводу существовала поговорка: Верблюд должен нести груз, жена должна молча сносить все (*атан тэмээ ачаа даадаг, авааль хань уг даадаг естой*). Основным имуществом распоряжался глава семьи, муж решал вопрос о том, что продать, что купить. Роль жены сводилась к хозяйственной деятельности, и только в ней она чувствовала себя совершенно свободной.

После замужества, особенно в первое время, для невестки существовали

Словосочетания для замены имен родных и родителей мужа

Имя отца (матери) и других родственников мужа	Слова, которые невестка избегала произносить	Заменители этих слов
Тулга	тулга («таган»)	залийн ган (железо в огне)
Мухарцагаан	мухарцагаан ямаа (безрогий белый козел)	эвэргүй гялаан ямаа (безрогий святой козел)
Хишиг	хишиг (счастье)	хутаг (милость)
Чимэд	(галын) чимхүүр (шипцы для угля)	(галын) хайч (ножницы для угля)
Харховуун	хар морь (черный конь)	бараан морь (конь темной масти)
Сайндаа	сайн («хороший, благополучный»)	чийрэг (сильный, крепкий)
Батаяа	батлаад уя (проверь, как привя- заны)	бэхлээд уя (крепче привяжи)
Сух	сух (топор)	тулээ цохидог томор (железо для удара или для колки дров)
Гарам	гарна (выходить)	алхана (ходить)
Галаа	гал (огонь)	дөл (пламя)
Ноосой	ноос (шерсть)	даахи (волос)
Гэрэл	гэрэл (свет)	нар (солнце)
Хайсаа	хайс (местное название котла)	тогоо (котел)
Замба	зам (дорога)	хаалга (ворота)
Өлзий	өлзий (благо, счастье)	гулз или уялга (узелок на счастье)
Төмөр	төмөр (железо)	бولد (сталь)

обязанности, выполнение которых было строго обязательно. В частности, каждое утро в первые 3 дня она, встав рано, должна была открывать покрытие дымового отверстия юрты родителей мужа (*орх татах*), разводить огонь в очаге и их юрте. При этом она не должна была заходить за очаг, т. е. дальше опоры дымового отверстия (*багана*), и на почетную сторону (*хоймор*) в их юрте. Более того, каждый год в новолуние нового года невестка обязана была делать поклон очагу в юрте родителей мужа. В этот день обряд «жертво-приношения» совершался именно в родительской юрте, даже если там проживали младшие члены семьи⁷. Таким образом, родительская юрта, как правило, считалась «большой», самой важной, значительной, так как к очагу предков относились с уважением.

Молодая жена не должна была называть родителей и родных мужа по имени и даже похожими по звучанию словами; она могла заменять их другими словами, близкими по смыслу⁸. Например: если имя отца мужа Далай, невестка не могла произносить слово *дал* (*лопатка*) и заменяла его другим, в данном случае *хавтгай яс* (*широкая кость*).

Если трудно было подобрать синонимы или слова, понятные каждому, в слове меняли начальную букву.

В монгольском фольклоре есть такая притча. В одной семье была невестка; она долгое время молчала; однажды ей потребовалось сказать о том, что на ее глазах в кустах около речки волк съел барана. Ей нельзя было произносить слов «река», «дерево», «волк», «баран-производитель». Поэтому она, заменив эти слова, сообщила своим о происходившем событии следующим образом. Вместо слова «река» (*гол*) она употребила слово «поток» (*урсгал*); вместо слова «дерево» (*мод*) — «растение», вместо слова «волк» (*чоно*) употребила описательное понятие — «янгирва (животное, напоминающее козла) с крепкими зубами», вместо слова «баран» — слово *дардамбаа* (т. е. «старшина блеющих»). В итоге ее фраза звучала следующим образом: «У потока на берегу возле подошвы растения старшину блеющих янгирва с крепкими зубами глотал» (*Ур-гамалын ероолд, урсгалын ховоонд ясан шудэн янгирва миламхайн ахлаач дар-*

дамбааг чамчихажээ) ⁹. Весь этот сложный этикет действовал и психологически: жизнерадостную девушку превращал в молчальницу. Она боялась говорить, чтобы не ошибиться, не произнести того, что произносить ей не полагалось. И вообще монголы полагали, что самая «приличная» из невесток та, что болеедержанна.

Обычно жена не называла своего мужа по имени. Говоря о нем, она пользовалась такими словами: «наш человек» (*манай хүн*), «хозяин дома» (*гэрийн эзэн*), «глава семьи» (*орхийн толгойлогч*); «отец детей» (*хүүхдийн эцэг*). Она могла называть своего мужа только на «вы» (*та*), в ее словаре в обращении к мужу не существовало слова «ты» (*чи*).

Считалось неприличным мужу и жене ходить вместе. Супругам не полагалось садиться вместе на коня (*моринд сундлахыг цээрлэх*). В новый год муж и жена не должны были друг с другом совершать обряд *золгох*¹⁰ (специальное новогоднее приветствие), так как считалось, что они составляют единое целое (*нэг бие*).

С возрастом, особенно с рождением детей, невестка становилась более самостоятельной в кругу своей новой семьи. Срок соблюдения этого обычая во многом был связан с положением данной семьи, а также с тем, как невестка вела себя в новых семейных условиях. Например, среди дархатов свекор по своему усмотрению по прошествии третьего года со времени «поклона невестки очагу» как бы освобождал ее от соблюдения всяких правил, после чего она становилась так называемой «свободной невесткой» (*дархан бэр*)¹¹. Кроме того, в последние столетия после принятия буддизма в народе часто встречалось слово «грех» (*нүгэл*), связанное с религиозными запретами, относившимися уже не только к замужней женщине, но и ко всему взросому населению в целом.

Замечено также, что избегание женихом родственников невесты длилось до официального визита жениха в дом родителей невесты. Вечером, накануне свадьбы, совершался следующий обряд: жених с сопровождающим его лицом должен был зайти в юрту будущего тестя, чтобы обменяться табакеркой (*хургэн тамхилах*) с родителями невесты или показаться своим будущим родственникам (*хургэн узээгдэх*). Это называлось «показаться зятю» или обменяться табакеркой. После свершения этого ритуала избегание жениха прекращалось. Бывало, что зять, уважая тещу, всю жизнь соблюдал обычай ее избегания и не называл ее по имени. Обычай избегания мог проявляться и в такой форме: если зять ехал куда-то по делам мимо *айла*, где живет теща, по правилам этикета он должен был обязательно к ней зайти. Однако, соблюдая обряд «избегания», он не делал этого, а лишь освобождал ногу из стремени со стороны ее юрты (*гэр талын дордоо мултлах*). Этот обычай заменял визит к ней¹². Это один из признаков традиционного избегания зятем родственников жены.

Уважительное отношение невестки к родителям и родственникам старшего поколения проявлялось по-разному: в частности, она не имела права ездить на коне свекра, в его седле; в его присутствии не могла вмешиваться в разговор с гостями и другими лицами. Вообще со старшими членами семьи ей не разрешалось заговаривать первой, на их вопросы она должна была отвечать негромким голосом или кивком головы.

Обычай угощения нюхательным табаком свекра невесткой осуществлялся только через несколько лет после замужества. Пока невестка еще не стала «свободной невесткой» (*дархан бэр*), она не могла угощать свекра табаком и подавать ему пиалу с чаем. Если требовалось, она их передавала свекру через кого-либо.

В заключение можно сказать, что обычай избегания — один из тех, что может служить показателем социальных функций семьи.

От степени соблюдения его невесткой зависело уважение к ней со стороны родни мужа и всего остального окружения. Народная традиция передавала его из поколения в поколение, считая важной составной частью системы этических правил.

Примечания

- ¹ Статья написана на основе полевых материалов, собранных автором в 1965—1982 гг. главным образом среди ойратов и халха, проживающих в северо-западных районах МНР.
- ² Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957. С. 27.
- ³ *Лувсанбалдан Х., Шагдарсурэн Ц.* Монголчуудын усэг бичиг, уг хэллэгийн тух гараас. (Из истории происхождения языка и письменности монголов). Улаанбаатар. 1986. С. 43 (на монг. яз.).
- ⁴ *Вяткина К. В.* Монголы Монгольской Народной Республики // Восточно-азиатский этногр. сборник. Труды Ин-та этнографии. Т. 60. М.; Л., 1960. С. 211.
- ⁵ Полевые материалы автора, 1967. (Хранятся в Архиве Института истории АН МНР).
- ⁶ *Аюуш Ц.* Монголчуудын уламжлалт хуримын зан уйлийн оорчлолт, шинэгээ (Модернизация традиционного свадебного обряда монголов) // Этнографийн судлал Т. VIII. Улаанбаатар, 1982. С. 68 (на монг. яз.).
- ⁷ Полевые записи автора. 1975, 1981.
- ⁸ Полевые записи автора, 1966—1967; 1982; см. также: *Петри Б. Э.* Внутриродовые отношения у северных бурят. Иркутск, 1925. С. 23—32; *Бурдуков А. В.* Этюды по этнографии калмыков // Сов. этнография. 1936. № 2; *Аалто П.* Халимаг бусгуйчуудийн хэлний тухай (О языке калмычкы) // Монголын судлал. Т. 2. Улаанбаатар. 1961. С. 227; *Содном Ч.* Монгол хүний нэрний тухай (О монгольских именах). Улаанбаатар, 1964. С. 63; *Душан У.* Обычай и обряды дореволюционной Калмыкии // Этногр. сборник, I. Элиста, 1976. С. 16—18.
- ⁹ Полевые записи автора. 1967; 1978.
- ¹⁰ Этот обряд описан в кн.: *Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 53.
- ¹¹ *Бадамхатан С.* Ховсголийн дархад ястан (Хубсугульские дархаты). Улаанбатаар. 1965. С. 184.
- ¹² Полевые записи автора. 1970; 1975.

© 1991 г., СЭ, № 5

ОБРАЩЕНИЕ СОВЕТСКОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ АССОЦИАЦИИ К ЭТНОГРАФАМ, АНТРОПОЛОГАМ, ФОЛЬКЛОРИСТАМ, КРАЕВЕДАМ СОВЕТСКОГО СОЮЗА

Согласно принятым на Учредительном съезде решениям, Советская этнографическая и антропологическая ассоциация, поддерживая инициативу кафедры этнографии Омского университета, планирует выпуск словаря-справочника советских этнографов и антропологов.

Просим всех граждан СССР, систематически занимающихся в любой форме научно-исследовательской, научно-педагогической, научно-пропагандистской деятельностью в области этнографии и антропологии, всех, намеревающихся принять участие в работе этнографической и антропологической ассоциации, присыпать сведения о себе согласно прилагаемой анкете по адресу:

644077 Омск-77, Пр. Мира, 55-а, Университет, кафедра этнографии,
Коровушкину Д. Г., Шаргородскому Л. Т.

Сообщение о создании Советской этнографической и антропологической ассоциации, съезде, принятых на нем уставе и руководящих органах, а также анкету, см. ниже.

Президент Ассоциации, член-корр. АН СССР С. А. Арутюнов
Исполнительный директор Л. Б. Заседателева

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ АССОЦИАЦИЯ (ИНФОРМАЦИЯ)

С 29 мая по 5 июня 1990 г. в Алма-Ате прошла Всесоюзная научная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований за 1988—1989 годы.

Участники сессии приняли решение о создании Советской этнографической и антропологической ассоциации и избрали Президента Ассоциации — члена-корреспондента АН СССР С. А. Арутюнова и Исполнительного директора — кандидата исторических наук, доцента Л. Б. Заседателеву.

20—23 ноября 1990 г. в Омске одновременно с Всесоюзной научно-практической конференцией «Национальные и социально-культурные процессы в СССР» состоялся Учредительный съезд Ассоциации, на котором присутствовали 240 человек, представлявших 69 научно-исследовательских институтов, вузов и музеев страны.

Съезд подтвердил избрание С. А. Арутюнова Президентом Ассоциации и Л. Б. Заседателевой Исполнительным директором.

Съезд избрал следующие руководящие органы Советской этнографической и антропологической ассоциации (СЭАА):

Президиум

- С. А. Арутюнов — Президент, член-корр. АН СССР, профессор, зав. отделом этнографии народов Кавказа;
Л. Б. Заседателева — Исполнительный директор, к.и.н., доцент МГУ.

Члены президиума

- И. К. Авилова — к.и.н., Дальневосточный ун-т;
С. Н. Агаширинова — д.и.н., профессор, зав. кафедрой истории советского общества Дагестанского ун-та;
З. Х. Арифханова — д.и.н., зав. отделом этнографии и этносоциальных проблем ин-та истории АН Узбекской ССР;
В. К. Бондарчик — д.и.н., член-корр. АН БССР, зав. сектором этнографии ин-та этнографии и искусствоведения АН БССР;
Е. П. Бусыгин — д.и.н., профессор, зав. кафедрой этнографии и археологии Казанского ун-та;
А. В. Гадло — д.и.н., профессор, зав. кафедрой этнографии и антропологии ЛГУ;
А. Б. Калышев — к.и.н., ст. научный сотрудник отдела этнографии ин-та истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР;
Х. А. Кауанова — к.и.н., зав. сектором этнографии ин-та истории АН Казахской ССР;
Г. К. Кожелянко — к.и.н., доцент, зав. кафедрой истории древнего мира, средних веков и этнографии Черновицкого ун-та;
Р. Г. Кузеев — д.и.н., профессор, зав. отделом народов Поволжья и Приуралья Башкирского научного центра Уральского отделения АН СССР;
Н. Ф. Мокшин — д.и.н., зав. кафедрой всеобщей истории Мордовского ун-та;
С. Х. Мафедзев — д.и.н., зав. сектором этнографии Кабардино-Балкарского НИИ истории, филологии и экономики;
В. И. Наулко — д.и.н., профессор, зав. кафедрой истории Украинской ССР Киевского ун-та;
А. О. Образов — д.и.н., зав. сектором этнографии Ин-та истории АН ТССР;
В. В. Пименов — д.и.н., профессор, зав. кафедрой этнологии МГУ;
К. М. Текеев — д.и.н., зав. кафедрой всеобщей истории, декан Истфака Карабаево-Черкесского педагогического ин-та;
Н. А. Томилов — д.и.н., профессор, директор Омского филиала Объединенного ин-та истории, филологии и философии СО АН СССР;
Т. К. Ходжайов — д.б.н., профессор Ташкентского ун-та;

- С. В. Чешко — к.и.н., зам. директора Ин-та этнологии и антропологии АН СССР;
В. М. Шамиладзе — д.и.н., профессор, зав. кафедрой этнографии Тбилисского ун-та;
З. И. Хасбулатова — к.и.н., зав. сектором этнографии Чечено-Ингушского ин-та истории, социологии и философии;

Ревизионная комиссия

- В. И. Васильев — Председатель, д.и.н., ведущий научный сотрудник Ин-та этнологии и антропологии АН СССР;
Ю. И. Зверева — к.и.н., ст. научный сотрудник кафедры этнологии Ист-фака МГУ;
Н. М. Калашникова — к.и.н., зам. директора Музея этнографии народов СССР;
Т. Г. Мунчаева — научный редактор кафедры этнографии МГУ;
Т. В. Таболина — к.и.н., научный сотрудник Ин-та этнологии и антропологии АН СССР.

Съезд принял Устав Ассоциации.

Устав Советской этнографической и антропологической ассоциации (СЭАА)

I. Общие положения

- 1.1. Ассоциация является независимой добровольной научно-общественной организацией, цели и задачи которой определяются настоящим Уставом.
- 1.2. В своей деятельности Ассоциация опирается на основные этнографические и антропологические учреждения СССР — Институт этнологии и антропологии АН СССР; ГМЭ народов СССР; кафедры этнографии МГУ, ЛГУ и других университетов СССР; другие научные учреждения по договоренности с ними.

2. Задачи

2.1. Содействовать исследованиям в гуманитарных целях в области этнографии, фольклористики, антропологии, современных этнических процессов в стране и во всем мире, рассматривая исторический процесс в СССР в тесной связи с мировым.

2.2. Содействовать проведению в жизнь политики мира и дружбы, взаимопонимания и сотрудничества в борьбе против расовой, национальной, религиозной и любой иной формы нетерпимости, дискриминации и исключительности.

2.3. Пропагандировать знания о народах мира и достижения отечественной этнографической и антропологической науки среди ученых и широких кругов общественности в стране и за рубежом.

3. Состав Ассоциации

3.1. Ассоциация состоит из коллективных и индивидуальных членов.

3.2. Коллективными членами Ассоциации могут быть научно-исследовательские и учебные институты, кафедры, школы, предприятия, общества, редакций журналов и газет, издательства и другие учреждения.

3.3. Для вступления в коллективные члены Ассоциации необходимо письменное заявление соответствующей организации, учреждения.

3.4. Коллективные члены Ассоциации платят вступительный взнос и ежегодные взносы. Размер взносов устанавливается по согласованию с Президиумом.

3.5. Индивидуальными членами Ассоциации могут быть научные работники, преподаватели, сотрудники музеев, библиотек, издательств, журналов и газет, студенты и другие лица, заинтересованные в реализации целей и задач Ассоциации.

3.6. Для вступления в индивидуальные члены Ассоциации необходимы письменное заявление и рекомендация от одного коллективного или двух индивидуальных членов Ассоциации.

3.7. Индивидуальные члены Ассоциации платят вступительный взнос в размере 15 рублей и ежегодный в размере 10 рублей. Подписка на журнал «Советская этнография» приравнивается к ежегодному индивидуальному взносу.

3.8. Индивидуальные члены имеют право избирать и быть избранными в руководящие органы Ассоциации.

3.9. Индивидуальные и коллективные члены имеют право:

а) вносить предложения в руководящие органы о направлениях научной деятельности Ассоциации и организации ее работы;

б) пользоваться предпочтительным правом участия в научных конференциях, совещаниях и публикациях Ассоциации;

4. Органы Ассоциации

4.1. Высшим органом Ассоциации является Общее собрание ее членов, созываемое раз в четыре года. Внеочередное общее собрание может быть созвано по решению Президиума Ассоциации, который определяет место и время созыва, предварительную повестку.

Примечание: Коллективные члены Ассоциации делегируют на Общее собрание своего представителя. Каждый делегат имеет один голос.

Решения на Общем собрании Ассоциации принимаются большинством голосов открытым голосованием.

4.2. Общее собрание Ассоциации:

- принимает Устав, дополнения и изменения к нему;
- избирает Президента, Исполнительного директора и членов Президиума и Ревизионной комиссии;
- утверждает бюджет Ассоциации и отчет о его использовании;
- рассматривает отчет Президиума и Ревизионной комиссии, выносит по ним решения;
- обсуждает научные доклады и сообщения по различным проблемам этнографии и антропологии;

4.3. Президиум состоит из 23 членов, включая Президента и Исполнительного директора, избираемых на четыре года Общим собранием. Президиум является руководящим органом Ассоциации в период между заседаниями Общего собрания.

4.4. Президиум собирается не реже, чем один раз в год.

4.5. Президиум Ассоциации:

- представляет этнографические и антропологические научные общества и организации

СССР в Международном союзе антропологических и этнологических наук;

— поддерживает постоянные научные связи с зарубежными этнографическими и антропологическими обществами, организациями и отдельными учеными;

— ведет подготовку к конгрессам и съездам МСАЕН, а также принимает участие в подготовке к научным конференциям, симпозиумам по этнографической и антропологической тематике, проводимым АН СССР и академиями наук союзных республик;

— утверждает тематику докладов и докладчиков, обсуждает и представляет тезисы докладов и другие материалы, руководит перепиской по всем вопросам, связанным с подготовкой к конгрессам, конференциям и симпозиумам.

— содействует обмену научной литературой между академическими институтами, учебными заведениями и научными обществами как внутри страны, так и за рубежом;

— информирует заинтересованные академические институты, учебные заведения, научные общества и практические организации о наиболее важных решениях международных конгрессов, а также международных, союзных и республиканских конференциях путем издания «Бюллетея» и сборников;

— определяет состав редакционной коллегии «Бюллетея» и сборников;

4.6. Текущей деятельностью Президиума Ассоциации занимается Исполнительный директор.

4.7. Ревизионная комиссия состоит из пяти членов, избираемых Общим собранием сроком на четыре года.

4.8. Ревизионная комиссия избирает из своего состава Председателя, заместителя Председателя и секретаря комиссии.

4.9. Ревизионная комиссия осуществляет контроль за соблюдением Устава, организационной и финансовой деятельностью Ассоциации, ее секций и комиссий.

4.10. Ревизионная комиссия представляет отчет Общему собранию Ассоциации, а также по мере необходимости делает сообщения на заседаниях Президиума.

5. Права

5.1. Президиум Ассоциации имеет право:

— создавать секции Ассоциации и комиссии по отдельным отраслям этнографической и антропологической науки в республиках и крупных научных центрах с последующим утверждением на Общем собрании;

— получать от советских научно-исследовательских и учебных институтов и других учреждений информацию о проведенных и проводимых исследованиях по проблемам этнографии и антропологии;

— вносить в Президиум АН СССР предложения, вытекающие из решения Международного союза антропологических и этнологических наук и из рекомендаций союзных и республиканских научных конференций и совещаний;

— избирать дополнительных членов в Президиум Ассоциации взамен выбывших;

— выводить (исключать) из членов Ассоциации индивидуальных и коллективных членов, деятельность которых перестала быть связана с проблемами и задачами Ассоциации.

6. Доходы Ассоциации состоят из:

а) вступительных и ежегодных взносов индивидуальных и коллективных членов Ассоциации;
б) доходов от издательской деятельности;
в) прочих доходов и поступлений.

7. Президиум Советской этнографической и антропологической ассоциации имеет право юридического лица, штамп и круглую печать с обозначением своего наименования.

8. Ликвидация Ассоциации или ее реорганизация может последовать по постановлению Общего собрания Ассоциации, принятому открытым голосованием большинством не менее 2/3 голосов членов Ассоциации, присутствующих на Общем собрании.

Порядок перечисления и приема коллективных и индивидуальных членских взносов будет опубликован позднее, после оформления расчетного счета Ассоциации.

Адрес Президиума Ассоциации: 117334 Москва, Ленинский пр-т, 32-а, корп. В, Институт этнологии и антропологии АН СССР.

Советская этнографическая и антропологическая ассоциация создает банк данных о советских ученых, работающих в области этнографии и смежных с ней дисциплин, с целью издания книги «Кто есть кто в советской этнографии». Если Вы считаете нужным сообщить сведения о себе для публикации их в указанном издании, предлагаем Вам перепечатать анкету (в один столбец) и заполнить ее на пишущей машинке.

Анкета*

1. Фамилия
2. Имя
3. Отчество
4. Дата рождения
5. Место рождения
6. Место обучения
7. Факультет
8. Год окончания
9. Ученая степень
10. Тема кандидатской диссертации
11. Год защиты
12. Тема докторской диссертации
13. Год защиты
14. Ученое звание
15. Место работы
16. Должность
17. Области (направления) научных интересов
18. Важнейшие научные труды (назв., место, год)
19. Читаемые курсы
 - 19.1. Учебные
 - 19.2. Специальные
20. Служебный адрес
21. Служебный телефон
22. Домашний адрес
23. Домашний телефон

*** Примечания**

1. Исследователи, не имеющие ученой степени, не заполняют пункты с 9 по 13;
2. Место работы и должность указываются на момент заполнения анкеты;
3. В пункте 17 необходимо указать не только общие направления Ваших исследовательских интересов, но и области их конкретных приложений, но не более трех;
4. В пункте 18 нужно указать наиболее важные, с Вашей точки зрения работы,— статьи, монографии или разделы в них. Для коллективных монографий указать названия разделов. Если работа написана в соавторстве, указать фамилию и инициалы соавтора (соавторов);
5. В подпунктах пункта 19 следует указывать не более двух, наиболее важных с Вашей точки зрения, курсов, связанных с этнографической наукой.

Заполненные анкеты присыпать по адресу: 644077 Омск-77, Пр. Мира, 55-а Университет, кафедра этнографии, Коровушкину Д. Г., Шаргородскому Л. Т. Срок присыпки заполненных анкет до 1 марта 1992 года.

© 1991 г., СЭ, № 5

**ВТОРЫЕ ФИННО-УГОРСКИЕ ЧТЕНИЯ
В ЛЕНИНГРАДЕ**

Государственный музей этнографии народов СССР продолжил традицию проведения регулярных финно-угорских чтений: вторые финно-угорские чтения состоялись 14—16 ноября 1990 г. и были посвящены 100-летию со дня рождения выдающегося советского финно-угроведа Д. В. Бубриха (1890—1949 гг.)¹.

Проблематика чтений была определена как этническая история и межэтнические контакты прибалтийско-финских народов. В них приняли участие этнографы, археологи, антропологи, исто-

рики, фольклористы, этномузыковеды 16 научных учреждений Ленинграда, Петрозаводска, Таллина и Тарту, прочитавшие 37 докладов, которые представляли собой как итоговые работы — обобщение результатов многолетних исследований, так и сообщения, содержащие оперативную информацию о новейших изысканиях, в том числе и полевых.

К работе конференции было приурочено открытие выставки «Из прошлого населения Санкт-Петербургской губернии (водь, ижора, вепсы, карелы, финны), где были представлены уникальные археологические, этнографические, картографические материалы, большая часть которых ранее не экспонировалась.

Первый блок докладов был посвящен памяти Д. В. Бубриха, З. М. Дубровина (ЛГУ) осветила многогранную и плодотворную научную, педагогическую и практическую деятельность Д. В. Бубриха, отметив его заслуги в области сравнительно-исторического изучения финно-угорских языков.

В докладе Г. М. Керта (Ин-т языка, литературы, истории — Карельского филиала АН СССР — далее ИЯЛИ КФ АН СССР) «О контактной теории Д. В. Бубриха» было обращено внимание на значение его идеи для развития современного финно-угроведения. Докладчик говорил о необходимости издания избранных трудов Д. В. Бубриха и овладения всем его богатым научным наследием.

В докладе А. И. Терюкова (Ленинградская часть Ин-та этнологии и антропологии АН СССР — Л4 ИЭА) «Из истории советского финно-угроведения: ЛОИКФУН» дана характеристика организационной, научной и экспедиционной деятельности Ленинградского общества исследователей культуры финно-угорских народностей (1925—1931 гг.), определено его место в истории советского финноугроведения.

По мнению С. И. Коцкуриной (ИЯЛИ КФ АН СССР), Различия в материальной культуре трех групп средневековых археологических памятников (Белое озеро с р. Шексна, юго-западное Белозерье, юго-восточное Приладожье) свидетельствуют об их принадлежности к различным этнографическим группам вепсов. Древнекарельские племена заселяли главным образом северо-западное Приладожье. Социально-экономическая и политическая жизнь древних карел и вепсов была тесно связана с Ладогой, а позднее и с Новгородом.

В вызвавшем большой интерес докладе В. И. Хартановича (ЛЧ ИЭА) по-новому сформулированы вопросы антропогенеза карел, выявлены их близость коми-зырянам и антропологическое своеобразие карел по сравнению с другими финно-угорскими народами, в частности с финнами и эстонцами. На основании палеоантропологических источников докладчик выявил сходство антропологического типа карел с древним мезонеолитическим населением Прибалтийского ареала.

А. Ланест (Ин-т языка и литературы АН Эстонии — ИЯЛ АНЭ) в докладе «Об этногенезе ижорского народа по данным лингвистической географии» на базе анализа распространения явлений фонетики и морфологии пришел к выводу, что общие черты ижорского и близкородственных языков восходят к трем различным периодам: древнекарельскому, древненижорскому (первые века II тыс.) и периоду обособленного развития известных нам диалектов ижорского языка (начиная с XVII в.).

Итогом совместных исследований ведущих специалистов основных гуманитарных учреждений Ленинграда стала разработка комплексной межведомственной программы историко-культурного обследования Ленинградской обл., цель которой — изучение региональной культуры во всем многообразии ее локальных вариантов. Большая группа докладов, произнесенных на конференции, была связана с проблематикой этой программы, с исследовательской работой по ее реализации: они были посвящены изучению этногенетических контактов и культурно-бытовых особенностей финно-угорского и славянского населения Ленинградской обл.

В докладе Е. А. Рябинина (Ленинградский отд-ние Ин-та археологии АН СССР — ЛО ИА) были проанализированы материалы многолетних археологических исследований, впервые проведенных в этнографической зоне водской народности. Древнейшие памятники яркой и оригинальной культуры води (каменные намогильники I—IV вв. н. э.) подтверждают гипотезу о раннем родстве води и эстонцев, их сложении на единой основе. Удаётся проследить трансформацию средневековой культуры води XIX—XX вв.

Итоги лингвистического изучения води эстонскими учеными были доложены Х. Хейнсоо (Тартуский ун-т), уделившей особое внимание характеристике современного состояния водского языка.

С результатами археологических раскопок 1989—1990 гг. в крепости Корела (г. Приозерск),

в ходе которых были открыты памятники летописной короли, познакомил участников чтений А. И. Сакса (ЛО ИА). На основании анализа ситуации в Восточной Прибалтике (по историческим данным) он предварительно датировал возникновение города XII в.

О. И. Конькова (ЛЧ ИЭА) представила данные, позволяющие критически отнести к широко распространенной теории позднего (II тыс. н. э.) отделения ижоры от карел и ее переселения на земли к югу от р. Нева. Она предложила гипотезу о раннем самостоятельном существовании ижоры на землях, где она известна в историческое время.

Выступление А. С. Герда и Л. С. Кузьмина (ЛГУ) было посвящено археологическому и лингвистическому аспектам изучения этнокультурных процессов в западной части Верхней Руси.

Совместный доклад О. М. Фишман (Гос. музей этнографии — ГМЭ) и Д. О. Цыпкина (Археографическая комиссия АН СССР) был посвящен итогам первого этнографо-археографического обследования старообрядческого населения юго-востока Ленинградской обл., так называемых тихвинских карел, изучение которых предпринято с позиций локального варьирования культуры. Анализ конфессиональной лексики и таких категорий, как «самосознание — самоназвание — язык», дают возможность обозначить тихвинских карел как своеобразную этноконфессиональную группу.

В сообщении Л. Г. Афониной и А. Ю. Руслакова (Ленинградское отд-ние Ин-та языка АН СССР — ЛО ИЯ) содержалась информация о социолингвистическом исследовании ингерманландских финнов, ведущемся с 1989 г. Разработанная докладчиками программа предполагает как собственно лингвистическое изучение финских диалектов и говоров, так и анализ социальных аспектов их функционирования (степень владения и сфера употребления родного языка в разных возрастных и профессиональных группах, характер двуязычия и т. д.).

В докладе А. Ю. Заднепровской (ГМЭ) «Современное состояние этнической культуры ингерманландских финнов и перспективы изучения» был отмечен рост у них национального самосознания и активного интереса к родному языку и культуре. Происходящее в настоящий момент возрождение национальных традиций в форме вторичного фольклоризма требует, по мнению докладчицы, тщательной фиксации и изучения.

А. Крюков и А. Сурво (Ингерманландский союз) охарактеризовали материалы, которые свидетельствуют, с их точки зрения, о формировании в конце XIX — начале XX в. своеобразной группы финноязычных русских в Петербургской губернии.

В докладе М. Л. Засецкой (ГМЭ) «Итоги предварительного обследования эстонцев-переселенцев Лужского района Ленинградской области», основанном на полевых материалах докладчицы 1989 г., дана краткая характеристика истории переселения лужских эстонцев, а также показаны особенности их материальной и духовной культуры в начале XX в.

А. Ф. Некролова (Ин-т русской литературы АН СССР) в докладе «Ярмарки и гуляния Петербургской губернии» отметила исключительно важное значение дореволюционной ярмарочно-зрелищной культуры для всех слоев населения региона, подчеркнув, что в ней преломлялись традиции разных этнических групп. Именно в Петербургской губернии, по ее мнению, вырабатывались новые формы и виды искусства, которые в дальнейшем распространялись по всей России.

Традиционному промыслу изготовления глиняных игрушек в западной части Ленинградской обл., в зоне смешанного прибалтийско-финского и русского расселения, было посвящено сообщение И. А. Кузнецовой (Гос. Русский музей).

В докладе Н. В. Ушакова (ЛЧ ИЭА) был поставлен вопрос о сравнительно-типологическом изучении материальной культуры русского и прибалтийско-финских народов Ленинградской обл.: води, ижоры, финнов, вепсов, карел, эстонцев. Выявить соотношение общих и специфичных (этнических) черт этих народов можно только при региональном подходе к изучению материальной культуры рассматриваемого полигэтнического региона.

Т. М. Китанина (Ленинградское отд-ние ин-та истории АН СССР) на примере русского и финского населения Санкт-Петербургской губернии рассмотрела влияние столичного города на интенсификацию миграционных процессов во второй половине XIX — начале XX в.

М. В. Вальцифер (Выборгский краеведческий музей) подвергла критике существующую концепцию истории г. Выборга, которая, по ее мнению, представляет собой жесткую идеологизированную схему. Докладчица обратила внимание на слабо изученные аспекты истории города: этнический, культурный, экономический.

Вопросам социально-экономического влияния Петербурга на Юго-Восточную Финляндию (Выборгскую губернию) было посвящено сообщение К. А. Цыболова.

Проблематика ряда докладов была связана с антропологическим, этнографическим, фольклор-

ным изучением вепсов и их архитектуры. Оригинальный антропологический материал, позволяющий по-новому подойти к решению этногенетических проблем вепсов, был приведен в докладе Н. Н. Цветковой (ЛГУ). Установлена гомогенность антропологического типа вепсов на всей территории их современного проживания. Вместе с тем по комплексу признаков выявлены специфические особенности этого народа, возможно, восходящие к эпохе средневековья.

Сравнительно-исторический и структурно-типологический анализ вепской календарной обрядности позволил И. Ю. Винокуровой (ИЯЛИ КФ АН СССР) обнаружить прибалтийско-финский пласт календаря, хотя и слабо сохранившийся.

В докладе Д. А. Горб (ГМЭ) «Вепская свадьба» дана характеристика материальных компонентов свадебного обряда на разных этапах его проведения — от обрядовых даров и приданого невесты до предметов, наделяемых религиозно-магическими функциями.

Е. В. Васильева (Ленинградский гос. ин-т культуры) в докладе «Прочтания и песни в традиционной свадьбе Тихвинского уезда» отметила, что локальные циклы свадебных песен и прочтаний, рассматриваемые как художественная система, позволяют выявить различные типы отношений с корпусом песенной традиции, языком и самосознанием народа. Обобщая материалы экспедиций 1980-х годов, она выделяет три группы циклов, характерных для северо-востока, северо-запада и юга уезда.

Новые материалы, полученные в результате многолетнего полевого изучения календарной обрядности средних и северных вепсов, позволили И. Б. Семаковой (Петрозаводский фил. Ленинградской консерватории) сделать предположение о существовании неизвестного ранее музыкально-поэтического слоя вепского фольклора — напевов-выкриков (в рамках календарной обрядности).

Доклад Т. В. Краснопольской (Петрозаводский фил. Ленинградской консерватории) был посвящен некоторым особым формам проявления межэтнических контактов (русско-финско-угорских) в причетных традициях Обонежья. Докладчицу интересует возможность обнаружения иноэтнического субстрата в явлениях, принадлежащих северорусской традиции.

В докладе Б. А. Гущина и В. А. Гущиной (Музей-заповедник Кизи) «Вепско-карельские элементы в архитектуре Кижского ансамбля» рассмотрено своеобразие церквей прионежского типа.

Проведенный П. П. Медведевым (Петрозаводский ун-т) статистико-типологический частотно-корреляционный анализ разноэтнической архитектуры на ЭВМ показал, что в одинаковых физико-географических условиях архитектурно-пространственная среда русских и карельских поселений и постройки в них существенно различаются.

Карельское «карсикко» в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом, а также календарные жертвоприношения животных на Европейском Севере были рассмотрены в докладе А. П. Конкка (ИЯЛИ КФ АН СССР).

Доклад Л. М. Карамышевой (ЛГУ) «Прибалтийско-финские элементы в рыболовстве Онежского озера» продолжил цикл ареально-типологических исследований ленинградских лингвистов в области народного ихтиологического знания на Северо-Западе СССР.

К. К. Логинов (ИЯЛИ КФ АН СССР) предпринял попытку выделить аморфные и обособленные группы русских в Олонецкой губернии, а также определить критерии, отличающие группы разного таксономического уровня.

Доклад Н. В. Хощинской (ЛО ИА) был посвящен анализу бронзовых украшений на тканях I — начала II тыс. н. э. у финских и балтских народов восточной части Балтийского региона. На основании тщательного исследования генезиса и развития этой традиции докладчица пришла к выводу о ее независимом появлении у финских и балтских группировок.

В сообщении Л. Ваба (ИЯЛ АНЭ) говорилось о некоторых аспектах изучения балтизмов в прибалтийско-финских языках. При этом подчеркивалась необходимость анализа реального соотношения балтских и других индоевропейских заимствований в прибалтийско-финских языках.

Я. Йспуу (Таллиннский пед. ин-т) проанализировал особенности и тенденции развития литературных языков прибалтийско-финских народов, выделив основные этапы их развития: функционирование литературного языка на основе одного диалекта; сближение двух или нескольких основанных на разных диалектах языков; период отшлифовки языка, выработки терминологии.

Выступивший с докладом «Факторы своеобразия этногенеза саамов» В. Я. Шумкин (ЛО ИА) предложил считать представителей этой народности потомками пионеров заселения Северной Фенноскандии. По его мнению, разработке спорных проблем лаппонистики должны способствовать создание и реализация междисциплинарных программ.

В докладе М. С. Куропятник (ГМЭ) «Метрические книги как источник по этносоциальной истории кольских саамов» на основе анализа более 1000 браков установлено наличие четырех эндогамных брачных ареалов. Границы выявленных ареалов в основном совпадают с диалектной картой полуострова, с границами распространения отдельных реалий культуры.

Л. В. Хомич (ЛЧ ИЭА) в своем сообщении «Шаманские бубны саамов» показала, что некоторые элементы культуры саамов, связанные с шаманством (бубны, пояса), свидетельствуют об этнических контактах предков саамов с некоторыми народами Южной и Северной Сибири.

Чтения как форма координации исследовательских сил в области финно-угроведения показали важность и назревшую необходимость объединения разрозненных гуманитарных программ. Следующие чтения предполагается провести в 1992—1993 гг.

А. Ю. Заднепровская, М. С. Куропятник

Примечания

¹ Первые финно-угорские чтения состоялись в марте 1988 г. См. об этом: Рябинин Е. А., Фишман О. М. Первые финно-угорские чтения // Сов. этнография. 1988. № 6. С. 159—162.

© 1991 г., СЭ, № 5

ЗАСЕДАНИЕ УЧЕНОГО СОВЕТА И ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ Б. О. ДОЛГИХ В ИНСТИТУТЕ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ АН СССР

23 и 25 апреля в Институте этнологии и антропологии АН СССР (ИЭА) проходили Ученый Совет и Чтения памяти Б. О. Долгих. С именем этого выдающегося ученого связано очень многое в советской этнографической науке. Это и фундаментальное исследование социальной и этнической истории народов Сибири, и изучение их фольклора, и руководство отделом Севера (в 50—60 гг. Сектор по изучению социалистического строительства у малых народов Севера Института этнографии АН СССР), и руководство Северной экспедицией Института, которая вела исследования от Баренцева моря до Тихого океана. Б. О. Долгих была создана целая школа сибиреведов, имевших счастье учиться у него в МГУ или работать вместе с ним в Институте этнографии. Да и молодое поколение исследователей обращается сегодня к его трудам как к учебнику этнографического сибиреведения.

Б. О. Долгих был широко эрудированный, интеллигентный, добрый и мягкий человек, жизнь и научная деятельность которого может служить примером для подражания.

На Ученом совете с большим докладом, посвященным жизни и научной деятельности ученого, выступил С. И. Вайнштейн (ИЭА). В докладе, основанном на личных впечатлениях и воспоминаниях о совместной работе с Б. О. Долгих, начавшейся еще в студенческие годы докладчика, на материалах семейного архива Б. О. Долгих, на впервые выявленных документах из научного архива Института докладчик создал интересный психологический портрет известного историка, этнографа и путешественника, высоконравственного человека и гражданина; он остановился на малоизвестных ранее страницах жизни Б. О. Долгих, прошедшего в годы сталинщины за свои убеждения тюрьму и ссылку, показал полную драматизма мужественную борьбу ученого за спасение народов Севера, трагическое положение которых тщательно скрывалось властями. Главное внимание в докладе было уделено анализу выдающегося вклада ученого в историю и этнографию народов Сибири, особенно народов Крайнего Севера.

Выступление С. И. Брука (ИЭА) было посвящено рассказу о семье Б. О. Долгих, его человеческим качествам, его жене Вере Гордеевне, без поддержки которой ученый не смог бы так плодотворно работать.

О выдающихся знаниях и научном имени Б. О. Долгих говорил в своем выступлении М. Г. Рабинович (ИЭА).

В. И. Васильев (ИЭА) рассказал об экспедициях Б. О. Долгих на Таймыр, особо вы-

делив его путешествие 1949 г., когда он вместе с энцами и ненцами проехал от с. Воронцова до Дудинки. Во время экспедиции были сделаны фольклорные записи, составившие два тома, в том числе и бытовые рассказы, что свидетельствует о большом доверии к нему местных жителей. В заключение В. И. Васильев привел ответ информатора-ненца, к которому он обратился с очередным вопросом: «Что ты к нам ездишь, ты знаешь, Борис в Москве живет. Вот он все знает».

М. Я. Жорницкая (ИЭА) рассказала о той громадной роли, какую сыграл в ее научной деятельности Б. О. Долгих, предложивший ей схему исследования на всю жизнь.

О замечательных человеческих качествах Б. О. Долгих, за которые его очень любили все те, с кем он общался на Севере, говорил Л. А. Файнберг (ИЭА).

С. Г. Федорова (ИЭА) обратила внимание присутствующих на фотографию деда ученого — В. Баранова — известного деятеля Русской Америки. Она предложила опубликовать материалы вместе с фотографиями и рассказать об истории семьи Б. О. Долгих.

К заседанию была подготовлена выставка научных трудов Б. О. Долгих и фотографий из семейного архива и архивов сотрудников института.

25 апреля состоялись Чтения памяти Б. О. Долгих, на которых было заслушано 12 докладов. Большая часть их была посвящена значению научного наследия Б. О. Долгих в изучении этнической и социальной истории народов Сибири и конкретным исследованиям, проведенным в этом направлении.

В. И. Васильев в докладе «Б. О. Долгих и изучение этногенетики и этноистории самодийских народов» на широком ретроспективном материале изучения этногенеза и этнической истории самодийских народов, начиная с XVIII века, показал роль и значение исследований Б. О. Долгих, который был пионером в области конкретных этнографических исследований. Докладчик подчеркнул, что Б. О. Долгих первый привлек для этнографических исследований массовый архивный материал, в частности ясачные книги. В докладе отмечалось, что Б. О. Долгих рассмотрел весь процесс формирования северных самодийцев и в его работах поставлены многие вопросы, к которым еще не раз обращаются исследователи.

В докладе А. В. Смоляк (ИЭА) «Об особенностях социального строя народов юга Дальнего Востока» рассматривались конкретные вопросы социального развития народов Приамурья и Приморья, в середине XIX в. живших на огромной территории чрезвычайно дисперсно. В силу многих внешних и внутренних причин здесь довольно поздно сформировались дислокальные роды, большинство которых были малочисленными. Для них были характерны активные процессы сегментации и воссоединения.

Народы Приамурья и Приморья жили сложными территориально-соседскими общинами, состоявшими из семей, относившихся к различным родам, «родовым союзам» духа (*доха*), а также иноэтнических. Община выполняла свои, только ей присущие функции, и некоторые функции рода.

Доклад О. А. Мурашко (НИИ и Музей антропологии МГУ) «Методика статистической верификации гипотез о динамике численности населения (на примере камчатских материалов XVIII в.)» был посвящен методическим вопросам проверки гипотез о динамике коренного населения Сибири по письменным источникам XVIII в. В качестве проверочного текста для ряда сведений о численности населения (в том числе, данных ясачных ревизий Камчатки, опубликованных Б. О. Долгих), было предложено уравнение А. Лотки, с помощью которого описываются изменения в численности во времени в зависимости от среднегодового прироста в стационарном населении. Тестирование данных ясачных ревизий показало возможность отбора наиболее достоверных сведений с учетом показателей среднегодового прироста при различных режимах воспроизводства населения. Надежность гипотез о динамике численности коренного населения Камчатки XVIII в. возрастает при счёте данных ясачных ревизий и документов церковного учета движения населения.

Важное место в жизни и работе Б. О. Долгих занимало участие в Приполярной переписи 1926 года. О новых документах, относящихся к этому периоду, обнаруженных в архивах Красноярска и Туры с докладом «Участие Б. О. Долгих в Приполярной переписи 1926—1927 гг.» выступил С. С. Савоскул (ИЭА). Он подчеркнул, что эта работа оказала большое влияние на научные интересы Б. О. Долгих, его методику. Во время переписи ученым целый год жил бок о бок с представителями народов, которых он изучал потом всю жизнь.

В. В. Карлов (МГУ) в докладе «Научное наследие Б. О. Долгих и проблемы сибиреведения на кафедре этнографии МГУ» основное внимание уделил подходу Б. О. Долгих к изуче-

нию социальной истории. Докладчик подчеркнул, что Б. О. Долгих шел от глубокого знания жизни аборигенных обществ, он не был догматиком и за буквой документа сумел увидеть дух народа. Б. О. Долгих по-новому взглянул на социальные отношения в Сибири, на род, фратрию, племя. Это направление находит своих последователей в современных исследованиях на кафедре этнографии МГУ.

Доклад С. И. Вайнштейна (ИЭА) был посвящен организованной Б. О. Долгих экспедиции к одной из интереснейших и самобытных этнографических групп кетов Подкаменной Тунгуски (суломайские кеты), проведенной с участием докладчика в 1948 и 1949 гг. В результате сбора и анализа материалов по этнографии и антропологии кетов, впервые были обнаружены кетские фратрии, выявлена родовая структура, детально изучена материальная культура кетов. Докладчик сообщил о драматической попытке участников экспедиции добиться от директивных органов страны улучшения катастрофического положения кетов, находившихся на грани вымирания. С. И. Вайнштейн рассказал о нравственной поддержке Б. О. Долгих, оказанной ему в трудное время и о принятых по материалам выступлений участников экспедиции решениях директивных органов о срочной помощи кетам в 1948 г.

Доклад М. Я. Жорницкой (ИЭА) «Освещение народного хореографического искусства коренного населения Сибири в трудах Б. О. Долгих» был посвящен идеям выдающегося ученого, относящимся к народным танцам алтайских народов Восточной Сибири, у которых он выделил ареалы бытования основных танцев-хороводов, имеющих близкие названия. Б. О. Долгих высказал также предположение о том, что на Вилюе у якутов бытовало несколько вариантов танцев, возникших под влиянием местных эвенков. Плодотворные идеи Б. О. Долгих были учтены и развиты докладчицей в ее дальнейших исследованиях народных танцев Севера и Сибири. В нескольких докладах рассматривались религиозные представления и обряды народов Севера, их фольклор.

Ю. Б. Симченко (ИЭА) рассказал о работе Б. О. Долгих с шаманами на Таймыре. Докладчик поделился своими воспоминаниями об участии в экспедициях Бориса Осиповича, напомнил рассказ Б. О. Долгих о том, как ему было трудно работать с шаманами; потому, что во время камлания он впадал в такое состояние, что не мог делать записи. В докладе также отмечалась роль Приполлярной переписи 1926—1927 гг., для Б. О. Долгих, во время которой были заложены основы для его будущей работы.

В докладе И. С. Гурича (ИЭА) «Шаманские заклинания-алгысы северных якутов-оленеводов» сообщалось о знакомстве с якутским шаманом и этнографических работах в Оленекском районе в 1940 гг. Докладчик сказал, как им были записаны тексты заклинаний, часть которых уже введена в научный оборот, а около 10 неопубликованных текстов в переводе Н. А. Алексеева в настоящее время подготовлены к печати.

Е. П. Батынова (ИЭА), выступившая с докладом «Женский фольклор у чукчей и коряков», отметила особую роль Б. О. Долгих в исследовании нетрадиционных жанров фольклора. Присущий ему подход особенно важен при сборе и изучении этих жанров у народов Севера, у которых фольклор часто не выделен не только из обрядового контекста, но и из обыденной речи, и у которых сохранилось отношение к слову как к магическому знаку. Специфика женского фольклора чукчей и коряков во многом определяется традиционными общественными нормами дифференциации половых ролей и представлениями о них, сохранившимися до настоящего времени. Женское миропонимание нашло отражение в женском фольклоре, особенно в таких его жанрах, как обрядовый (в том числе заклинания), охотничий, эротический. Докладчица охарактеризовала также женский песенный фольклор чукчей и коряков, при этом были вспоминены магнитофонные записи образцов старинного женского пения (*похрипы*), записанные участниками Чукотского отряда Северной экспедиции Института этнологии и антропологии у оленных чукчей Ана-дымского района в 1990 г.

Н. И. Новикова (ИЭА) свой доклад «Жертвоприношение в обрядах манси» посвятила охотничим и рыболовческим обрядам восточных (кондинских) манси. Ее полевые материалы подтверждают мысли Б. О. Долгих о существовании у ряда северных народов архаичной формы жертвоприношения: когда божества получали как бы часть добычи при ее разделе, а не подарок. Взаимоотношения манси с духами носили в значительной степени договорный характер. Например, охотник манси «заключал союз» с духом, условия которого были не очень обременительны для обеих сторон, но в случае их невыполнения договор «расторгался». Наряду с этим у манси существовала и довольно стройная иерархия духов, центральное место в которой

принадлежало Мир сусне хуму — всаднику на белом коне, выступающему «богом» договора типа иранского Митры. Мир сусне хум имеет сложное происхождение. Возможно, одна из причин расцвета его культа именно у таежных охотников и рыболовов манси связана с существовавшей у них системой договорных отношений с духами.

Б. О. Долгих придавал большое значение комплексному изучению этногенеза народов Сибири с привлечением специалистов: лингвистов, антропологов, археологов. Такой подход является традиционным для советской этнологии. На данной конференции был представлен лишь один доклад, посвященный анализу антропологического материала: Г. А. Аксяновой (ИЭА) «Некоторые новые материалы по антропологии нарымских селькупов», познакомившей присутствующих с работами последних лет по изучению физического типа и морфологии зубной системы у селькупов Среднего (Нарымского) Приобья. Обе антропологические программы характеризуют нарымских селькупов как промежуточную евромонголоидную группу. Материалы по соматологии и одонтологии русско-селькупских метисов представляют интерес для анализа динамики расовой характеристики населения в процессе метисации.

В заключение было принято решение в 1994 году провести чтения, посвященные памяти Б. О. Долгих и В. А. Туголукова, а по материалам Чтений 1991 г. опубликовать сборник научных статей. Было решено также обратиться в дирекцию Института с просьбой выдвинуть труды Б. О. Долгих на Государственную премию (посмертно).

Н. И. Новикова



КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

© 1991 г., СЭ, № 5

Э. Л. Нитобург

НЕГРИТАНСКАЯ СЕМЬЯ В США

ГЛАЗАМИ АМЕРИКАНСКИХ ЭТНОСОЦИОЛОГОВ

За последние 130 лет, т. е. всего за пять-шесть поколений, негритянское население США претерпело разительные изменения. Оно не только выросло в 7 раз, но из почти поголовно сельского превратилось в почти целиком урбанизированное и занятное в городе. Столь быстрая — особенно в XX в. — трансформация классовой и профессиональной структуры негритянской общины нашла свое отражение в развитии такого важнейшего из ее социальных институтов, как семья, являющаяся простейшей формой социального общения. Радикально менялись и взгляды американских историков, социологов, социальных антропологов по поводу характера, структуры и судеб негритянской семьи. Как отмечал в связи с этим в 1982 г. один из них — профессор Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе Г. Майерс, «область исследования проблем афроамериканских семей полна споров, противоречий и путаницы. Много споров происходит вокруг представлений о структуре и динамике этих семей, о политическом и социальном значении и смысле существующих ныне различных перспектив»¹.

Первым исследованием, специально посвященным изучению семьи американских негров, была опубликованная в 1909 г. работа Уильяма Дюбуа, в которой он жаловался на «прискорбную нехватку материала», поскольку традиционные источники — описания жизни рабов аболиционистами и южными поборниками рабства — оказались в этом отношении очень уж ограниченны и противоречивы². В более же широких по своей проблематике работах, посвященных неграм США и опубликованных в первой четверти XX в., проблемы негритянской семьи затрагивались лишь фрагментарно. При этом одни авторы возмущались «безнравственностью» потомков черных рабов, имея в виду высокую долю так называемых незаконнорожденных детей в их общинах; другие объясняли специфику структуры негритянских семей и отношений в них расовыми, т. е. биологическими особенностями негроидной расы; третьи — сохраняющимися среди американских негров еще со временем жизни их предков в Африке пережитками матриархата, анимистических и политеистических представлений³.

В 1920—1930-х годах американский антрополог М. Херковиц также пытался объяснить некоторые явления в семейных отношениях афроамериканцев «наследием африканской культуры» и сравнивал с этой целью определенные фазы их семейной жизни с фазами жизни африканских негров⁴. Однако тогда такого рода объяснения были отвергнуты этносоциологом афроамериканцем Э. Ф. Фрэниером, пришедшим к выводу, что точка зрения М. Херковица представляет

не более чем «остроумную гипотезу», ибо черные невольники — выходцы из разных племен, народов, регионов Африки не могли в условиях рабства сохранить свое культурное наследие. В работах «Негритянская семья в Чикаго», «Семья свободных негров», «Негритянская семья в Соединенных Штатах» Фрэзиер исследовал историю развития, характер и проблемы семьи афроамериканцев в свете исторических и социально-экономических факторов, под влиянием которых шло ее формирование в американских условиях. Он полагал, что в отличие от рабов — домашних слуг и ремесленников, обслуживавших усадьбу рабовладельца и находившихся в повседневном контакте с его семьей и гостями, большинство черных невольников, работавших в поле, изолированных от белых американцев и эксплуатировавшихся особенно жестоко, по сути дела не имело общих духовных ценностей и обычая, которые «стоили сохранять»⁵:

Э. Фрэзиер и в еще большей степени его последователи исходили из того, что культура черных рабов в США основывалась на подражании белым американцам. В то же время условия жизни полевых рабов не предоставляли им условий для реализации господствовавших в американском белом обществе норм нуклеарной семьи, включавшей обоих родителей с их детьми. Условия рабства, разрушившего африканские культурные и семейные традиции, подрывавшего усилия мужчины поддержать и сохранить свою семью, укрепить свой авторитет в ней, по мнению Фрэзиера, обусловили «материнский» характер большинства семей рабов. Этому же способствовали сексуальная эксплуатация плантаторами рабынь и растущее среди рабов число семей, состоявших из матери с детьми (а иногда и внуками) — мулатами. В первые десятилетия после ликвидации в США рабства семья, состоявшая из матери и ребенка (детей), также оставалась характерной особенностью жизни значительной части американских негров. Начиная со времен первой мировой войны, массовая миграция афроамериканцев в города и переход от сравнительно изолированной жизни черных общин сельского Юга к высококонкурентному, пропитанному расизмом образу жизни в промышленных центрах Севера и Запада лишь усилили эту тенденцию в эволюции семейной структуры афроамериканцев. Женщина и в городе часто оказывалась единственным родителем и главой семьи, а отец либо вообще в семье отсутствовал, либо, оказавшись хроническим безработным и «неудачником», уходил из нее. Доля возглавляемых женщиной без мужа семей среди афроамериканцев уже к началу второй мировой войны составляла 17,9% и была гораздо выше, чем среди белых американцев (10,1%)⁶. Фрэзиер считал это своего рода патологией — отклонением от форм «нормальной» (т. е. нуклеарной) американской семьи. В значительной степени именно результатом экономической маргинальности черных мужчин, по его мнению, явилась дезорганизация семьи афроамериканцев: внутренние конфликты, нестабильность, бедность, промискуитет, внебрачные дети, преступность⁷.

«Материнская», так он назвал ее, семья рассматривалась Фрэзиером как закономерная адаптация черных невольников к жестокостям рабства, и лишь «элита» рабов — домашние слуги и обслуживавшие усадьбу ремесленники — сумели уже в эпоху рабства создать и сохранять в течение длительного времени «нормальную» семью из двух родителей с детьми, результатом чего явились относительно обеспеченное экономическое положение и способность воспринять «традиционные модели белого класса собственников». Благодаря этому сложившийся в конце XIX — первой четверти XX в. в основном из потомков «элитного» слоя рабов черный «средний класс» характеризовался стабильностью семьи, экономическими достижениями и успехами. Иначе говоря, Фрэзиер и его последователи считали, что афроамериканцы были бы гораздо более удачливы в жизни, если бы успешнее воспринимали нормы, ценности и стандарты белого «среднего класса»⁸.

В 1950—1960-х годах, когда новые миллионы афроамериканцев переселились в города и в США развернулось массовое движение за ликвидацию расистской системы Джим Кроу, среди американских исследователей проблем негритянской семьи сложилась группа так называемых патологистов. В 1960 г. в городах проживало уже 73% негритянского населения, а не 49%, как в 1940 г.; уровень безработицы среди афроамериканцев был почти вдвое выше, чем среди белых американцев. Доля семей, возглавляемых одинокой женщиной, за 20 лет выросла среди черных с 17,9 до 21,7%, а среди белых сократилась с 10,1 до 8,1%. Доля детей, рожденных вне брака, среди черных выросла с 16,8 до 21,6%, а среди белых — с 2 до 2,3%. Основываясь на концепции Э. Ф. Фрэзиера о «материнской семье» у американских негров и опираясь на данные официальной статистики, свидетельствующие о все большем распространении среди афроамериканцев семей, возглавляемых одинокой женщиной, «патологисты» объясняли нестабильность их последствиями экономической и социальной обездоленности, постоянной безработицей, оттеснением афроами-

канцев от квалифицированной работы и вообще от культуры большинства населения страны⁹. Так, социологи О. Блад, Д. Уолф, Д. Мойнихен, Д. Эллоус, Д. Бернард, Т. Петтигрю, Л. Брум, Н. Гленн, Л. Рейнхутер, Р. Хесс, Г. Этцкович, Д. Шафлендер, а позже У. Аллен доказывали в своих работах, что афроамериканские семьи, возглавляемые женщинами без мужей, лишины необходимых материальных и социальных ресурсов, возможности осуществлять важнейшие семейные функции. Такая семья с неполной структурой и с низким уровнем образования соответствующим образом определяла ценностные ориентации и нормы поведения детей, ограничивая их способность к социальной мобильности и эффективной адаптации в «большом обществе». Степень семейной «дезорганизации» — «патологии» связывалась тем самым с личностью¹⁰.

Наиболее категорично тезис о «черном матриархате» и «матрифокальности» афроамериканской семьи прозвучал в нашумевшем в 1960-х годах «Докладе Мойнихена». Автор его Дэниэл Патрик Мойнихен — помощник министра труда в правительствах Д. Ф. Кеннеди и Л. Б. Джонсона в связи с разработкой предложений по осуществлению та^к называемой войны с бедностью подготовил анонимный доклад о положении негритянской семьи в США с таблицами и графиками, основанными на материалах переписи 1960 г. и других имевшихся в распоряжении правительства статистических данных. В марте 1965 г. он был отпечатан для служебного пользования в качестве официальных материалов министерства труда, а затем опубликован. Лишь позднее стало известно имя его автора. Еще в 1964 г. в конгрессе США развернулась борьба вокруг проекта нового (принятого летом 1965 г.) Закона о гражданских правах, и Мойнихен предупреждал в самом начале своего доклада, что предоставление афроамериканцам «равных прав» мало что изменит в их положении, ибо им нужны не только «равные права», но «равные возможности» и «равные результаты». Однако этому мешают как глубоко проникший в американское общество «вирус расизма» (и поэтому «негры будут сталкиваться с серьезными личными предубеждениями на протяжении по меньшей мере еще одного поколения»), так и то обстоятельство, что «три столетия невообразимо жестокого угнетения нанесли тяжелый урон негритянскому народу. Не окончательное, но достаточно убедительное доказательство тому — постепенный распад негритянской семьи в городских гетто». В результате негры не в состоянии сейчас конкурировать на равных с другими американцами, причем ситуация становится «хуже, а не лучше». Разрыв в социально-экономическом положении между черными и белыми американцами не сокращается, а растет, образуется своего рода «порочный круг»¹¹.

Посвятив доклад положению семьи афроамериканцев, Мойнихен на основании данных о прогрессирующем числе разводов и множестве семей, возглавляемых одинокими женщинами, растущем числе «незаконнорожденных» детей и семей, получающих пособие на детей без отцов, об уровне детской и молодежной преступности и наркомании в негритянских кварталах пришел к выводу, что «негритянская семья в городских гетто разрушается». Если исключить семьи черного «среднего класса», то в основном афроамериканская семья, по его мнению, является матрифокальной, оказавшейся в «запутанном клубке патологии», и находится в состоянии вырождения и распада¹².

Но Мойнихен пошел дальше ряда других авторов, также внесших вклад в концепцию «патологической адаптации» афроамериканской семьи, и, поменяв местами причины и следствия ее «дезорганизации», приписал их присущей неграм «внутренней слабости». Исходя, видимо, из общей установки — «чтобы стабилизировать общество, необходимо стабилизировать семью», он выдвинул тезис о том, что именно «распад негритянской семьи» явился главной причиной бедности, высокого уровня безработицы и вообще «дезорганизации» афроамериканской общины в США¹³. Для укрепления семьи афроамериканцев автор доклада предлагал ряд мер на федеральном уровне, без принятия которых негритянскую проблему в США, по его мнению, решить невозможно¹⁴. Однако каких-либо практических последствий в этом плане доклад не имел. В том же 1965 г. Мойнихен подал в отставку.

Но когда доклад был опубликован, он вызвал острую негативную реакцию («Сомкнем ряды!») со стороны лидеров крупнейших афроамериканских организаций, социологов, публицистов, воспринявших его как оскорбление и резко осудивших утверждения о патологическом характере негритянской семьи. «Никто не имеет права говорить о патологии негров, не показывая при этом патологии белого общества», — заявил руководитель Национальной городской лиги У. Янг. «Нам говорят о патологии негритянской семьи, вместо того чтобы говорить о болезни Америки», — подчеркивалось в заявлении Конгресса расового равенства. Мартин Лютер Кинг, одобрав подход Мойнихена к негритянской проблеме в США как «социальной катастрофе», для предотвращения

которой необходимы «соответствующие ресурсы», тем не менее решительно отверг рассуждения о якобы «внутренне присущей неграм слабости», поскольку такие утверждения «используются для того, чтобы игнорировать либо оправдать и обосновать рациональность угнетения» афроамериканцев¹⁵.

Что касается исследователей, то многих из них ошеломил не только ярлык «социальная патология», наклеенный на негритянскую семью, но и то, что ее стали рассматривать не как «жертву внешних обстоятельств», а как фактор, определивший все беды афроамериканцев: безработицу, бедность, «второсортность» и бесправие в американском обществе. Они осудили доклад за искаженный портрет черной семьи и упрекали Мойнихена в том, что он не уделил достаточного внимания исторической роли системы Джим Кроу, неправильно оценил многие качества черной семьи, проявленные ею несмотря на все обусловленные расовой дискриминацией трудности. В процессе дискуссий, происходивших в последующие за публикацией доклада годы, образовалась группа этносоциологов — афроамериканцев и белых, поставивших своей задачей создание исследований, которые бы отразили подлинное положение дел в семьях афроамериканцев и ответили на вопрос, насколько реальны мрачные перспективы, предсказанные Мойнихеном. Среди работ, опубликованных в те годы и направленных против тезиса о «клубке патологии», следует особо выделить книги Э. Либоу, Ч. Уилли, Д. Сканзона¹⁶, подчеркнувших, что афроамериканские семьи в основном были такими же, как и семьи белых американцев, за исключением того, что им приходилось постоянно сталкиваться с расизмом, расовой дискриминацией, нищетой. Как позднее выразился упомянутый выше Г. Майерс, «афроамериканская семья по существу была принесена в жертву и представляла собой менее удачливый и безрадостный вариант белой семьи»¹⁷.

Критика тезиса о «клубке патологии» содержалась также в статьях Х. Хаймена и Д. Рида, Х. Льюиса, Д. Мак-Уортера, Р. Фарли и Э. Хермелина, Ч. Тернера, Д. Хисса, Д. Шимкина, Д. Луи и Д. Фрэйта, У. Дресслера. Они критиковали «патологистов» как за выборочное использование и неверную интерпретацию статистических данных, так и за нередко необоснованные обобщения, игнорирование положительных и функциональных аспектов субкультурных ценностей и социальных моделей. Эта группа исследователей эмпирически продемонстрировала, что в действительности не существует никаких безусловных доказательств в поддержку концепции о «материнском влиянии» или «засилье» у афроамериканцев. Г. Хаймен и Д. Рид, в частности, на материалах трех общенациональных обследований показали, что такое «засилье» имеет место нередко и в семьях зажиточных белых американцев и вовсе не является спецификой черных семей¹⁸.

Даже «патологист» Л. Рейнштер вынужден был в 1970 г. в противовес теории о «клубке патологии» опереться на тезис о том, что угнетение создает «культуру бедности», которая, являясь эффективной стратегией выживания, в конечном счете все же ограничивает продвижение из низших классов «вверх»¹⁹.

Между тем в конце 1960-х — начале 1970-х годов молодежь в черных гетто, разочарованная в тактике ненасильственного сопротивления и законах о гражданских правах 1964, 1965, 1968 годов, не оправдавших ее надежд и ожиданий, перешла к более радикальным (а кое-где и экстремистским) формам борьбы. Черные националисты, их лозунги типа «Власть — черным!», «Черное — прекрасно!» и др. стали приобретать все больше сторонников. В обстановке, когда заявления об уникальности и законности афроамериканской культуры как продукта африканских «корней» стали популярными в негритянских массах, ряд исследователей афроамериканского происхождения выступили против многих не подвергшихся прежде сомнению «истин» о семье афроамериканцев. В научную литературу начали проникать идеи об афроамериканской культуре и формах афроамериканской семьи как продукте развития стратегии выживания в условиях рабства и системы Джим Кроу. И хотя до поры до времени еще признавалась концепция Фрэйнера о «матриархии черной женщины» во время рабства (но, не позднее!)²⁰, на смену тезисам о «патологии» и «неполноценности» пришли утверждения о стойкости, прочности и способности афроамериканских семей к выживанию. Сами эти семьи рассматривались теперь не как гомогенные организмы, а как сложный многосторонний динамичный феномен с разной степенью прочности и ресурсов. Такие авторы, как Э. Биллингсли, Р. Хилл, Д. Лэднер, С. Джейферс, К. Стэйк, Р. Стэйплс, У. Ноблс, оспаривали ассимиляционистскую перспективу более ранних авторов и доказывали необходимость исследования афроамериканской семьи как самостоятельного феномена, а не как неудачного воспроизведения белой семьи²¹.

Биллингсли, Хилл, Лэднер, Стэйк, Родмен писали об особой, способной к приспособлению афроамериканской культуре, которая породила и афроамериканские семейные формы, обладающие определенными сильными сторонами. Стэйплс же и Ноблс предложили более динамичную и компромиссную перспективу, основанную на двойном вкладе — африканской исходной культурной основе, модифицированной специфическим историческим взаимодействием с культурой и обществом Америки. «Мы полагаем, что черную семейную систему следует рассматривать как африканскую по „природе“ и американскую по „воспитанию“», — писал У. Ноблс²².

Эта группа этносоциологов и ее последователи выступили также против концепций о матрифокальности афроамериканской семьи вообще, поставив под сомнение не только сам тезис, но и приводимые Мойнихеном в его подтверждение данные. Одним из аргументов было и то, что хотя доля семей, возглавляемых одинокой женщиной, как и доля разводов, среди черных выше, чем среди белых, почти $\frac{2}{3}$ черных семей включают мужа и жену²³. Кроме того, отвергнув утверждения, будто матрифокальная семья — некое «отклонение от нормы», эти исследователи показали, что она является одним из видов нуклеарной семьи, быстрое распространение которого в американском обществе — результат социального развития США в 1950—1970-е годы. Биллингсли, в частности, в монографии «Черные семьи в белой Америке» предложил структурную модель афроамериканской семьи, состоящую из трех основных форм: 1) нуклеарная семья, состоящая из мужа, жены и их собственных детей; 2) расширенная (extended) семья, включающая других родственников или родных главы семьи, живущих вместе с членами нуклеарной семьи; 3) увеличенная (augmented) семья, включающая лиц, не являющихся родственниками главы семьи, однако разделяющих жилье, пищу, проблемы и заботы семейной жизни с нуклеарной семьей. Кроме того, каждая из трех основных структурных категорий включает несколько различающихся типов семьи. Примерно $\frac{2}{3}$ афроамериканских семей в конце 1960-х годов составляли нуклеарные, $\frac{1}{4}$ — расширенные и $\frac{1}{10}$ — увеличенные семьи²⁴.

Взгляды этой группы исследователей в противовес концепции «патологической адаптации» Фрэзниера и Мойнихена характеризуются в американской социологии семьи как концепция «жизнеспособной (или „здоровой“ — healthy) адаптации». Дело в том, что исторически социокультурное окружение африканцев в Америке, затем американских негров (позже, по мере дальнейшей ассимиляции, афроамериканцев) в США не способствовало поддержке и укреплению семьи. Наоборот, как в эпоху рабства, так и после его ликвидации это было окружение, пропитанное самыми жестокими формами белого расизма и уже поэтому самое неблагоприятное для устойчивой семейной жизни черных. В условиях изощренной системы расовой сегрегации и дискриминации выживание негритянской семьи требовало непрерывной, повседневной борьбы против мощных социальных сил, массы уловок и изобретательности. Адаптация, таким образом, здесь — это развитие и изменения в структуре и функционировании семьи в ответ на постоянно присутствовавшие неблагоприятные социальные условия, стремление реализовать и укрепить ценности, придающие истинный смысл семейной жизни.

Монография Э. Биллингсли явилась своего рода обвинительным актом устаревшей концепции «патологии» и одновременно попыткой сформулировать концептуальную основу для более реалистических оценок характера, структуры, проблем и перспектив семьи афроамериканцев. В ней полностью отвергался распространенный до того в американской социологии метод интерпретации такого явления, как негритянская семья в США, исключительно на основе сравнения данных о черной и белой семье, при котором образцом и желаемой нормой всегда считалась последняя. В книге, сыгравшей важную роль в переходе американских социологов от негативного подхода к черным семьям к признанию положительных аспектов их адаптации, был конкретизирован образ этих семей как достаточно прочных и способных выжить в обстановке враждебности за счет гибкости, реализма, находчивости и т. д.

Спустя два года в другой работе Биллингсли писал: «Семья — творение общества. И величайшие проблемы черных семей созданы обществом, для которого важнее высадить белых людей на Луне, чем поставить черных на свои ноги на этой земле»²⁵.

Директор исследовательского отдела Национальной городской лиги Р. Хилл в небольшой книге «Прочность черных семей» постарался продемонстрировать пять, на его взгляд, основных качеств афроамериканской семьи. Это: 1. «Сильные родственные связи». Родственные чувства и узы афроамериканцы, особенно среди бедных людей, обычно стремятся всячески поддерживать. 2. «Сильное стремление работать». Об этом сидетельствует высокая доля работающих жен в семьях с мужем и женой. 3. «Способность к изменению семейных ролей». Это в первую очередь

подразумевает равенство в принятии решений в семейных делах, которое, как оказалось, для черных семей более характерно, чем популярный прежде образ матриархальной семьи с господством жены. 4. «Стремление к высоким достижениям» в области образования, профессии, доходов, характерное как для родителей, так и для их детей, хотя зачастую не сопровождается равным образом сильным чувством оптимистических ожиданий.» 5. «Сильная религиозная о иен-тация». Не все черные более религиозны, чем другие слои населения, но церковь — центральный институт в черной общине, оплот защиты семейных ценностей, стойкости и достижений²⁶.

Сторонники концепции «жизнеспособной адаптации» показали также закономерность появления и существования в негритянской общине расширенной родственной «сети» (extended kinship network) как уникального адаптационного элемента, ставшего жизнеспособной и существенной частью семейных отношений афроамериканцев и являющегося ключевой чертой, отличающей афроамериканскую культуру от культуры большинства американцев²⁷.

Более низкий уровень семейной стабильности среди афроамериканцев, по мнению сторонников тезиса «жизнеспособной адаптации», это прямой результат их гораздо большей экономической уязвимости и неустойчивости в условиях существовавшего в стране институционального и бытового расизма. Сопоставление по расе и социальному статусу объясняет большинство различий в стабильности семей среди белых и среди черных.

Особую роль в новой интерпретации природы и характера семьи афроамериканцев сыграли в 1970-х годах историки. Длительное время в американской социологии был принят тезис о том, что рабство помешало развитию прочных семейных форм у рабов и созданию ими родственных связей за пределами собственно семьи, представлявшей, по мнению Фрэзиера, как правило, «трехпоколенную материнскую» семью (бабушка, мать, дети и внуки при отсутствии мужчин). Однако в 1972—1976 гг. этот тезис был решительно опровергнут американскими историками Д. Роунком, Д. Блэссингэмом и особенно Г. Гатмэном²⁸. Именно ему удалось, используя источники нового типа — плантационные регистры рождений невольников (содержавшие данные о многих поколениях детей рабов с именами обоих родителей новорожденных), положить начало фундаментальному пересмотру традиционных представлений о негритянской семье рабов в США.

Фрэзиер ошибочно полагал, что до 1840 г. число черных рабынь было намного меньше, чем рабов-мужчин²⁹, и поэтому, видимо, просто не считал целесообразным изучение семьи рабов в более ранний период. Следуя за ним, и другие исследователи негритянской семьи не занимались изучением родственных связей рабов за рамками собственно семьи и практически игнорировали исторические корни, формировавшие поведение рабов, включая их семейную жизнь. Поскольку Э. Ф. Фрэзиер, К. М. Стамп и др. начинали свои исследования жизни рабов со слишком позднего хронологического этапа, то явление, исторически длительно развивавшееся, превратилось у них в статистическое, как бы замороженное во времени. Гатмэн же использовал материалы, охватывающие длительную временную перспективу: регистр рождений в общине рабов на плантации хлопчатника Гуд Хоуп в Южной Каролине с 1760 по 1857 г., подобные регистры на крупных плантациях таких штатов Старого Юга, как Виргиния, Северная Каролина, Алабама, Луизиана. В них содержались четыре важных демографических показателя о каждом новорожденном рабе: дата рождения; имя, данное ребенку; имя матери; имя отца, если оно было известно. Это дало возможность по-новому взглянуть на такие ключевые вопросы, как длительность брачных союзов рабов и наличие экзогамных табу при выборе партнеров, кровнородственные и брачные связи. Изучение регистров показало, что когда рабам позволялось, они сохраняли моногамные браки в течение многих лет и давали своим детям имена близкого или далекого родственника.

Анализ регистров свидетельствует также о том, что несмотря на последующее отдаление от времени выхода из Африки, среди рабов возникли и усилились не только родственные узы, связывавшие четыре поколения, но и родственные связи внутри каждого поколения. Иначе говоря, появилась значительная межпоколенная и широкая внутрипоколенная сеть родства, которая связывала собственно семьи. И рабы в той же Гуд Хоуп осознавали такие родственные связи как социальный факт³⁰.

Все это позволило Гатмэну описать развитие системы родства рабов и показать, что она коренится в адаптивных способностях порабощенных выходцев из Африки и нескольких поколений их потомков-рабов в США — способностях, столь существенных для понимания развивавшейся специфической культуры американских негров. Стало возможным решительно отказаться от моделей якобы исключительно «подражательной культуры» рабов, правильнее судить об их брачных нормах, семейном поведении, перейти к исследованию достаточно сложных культурных изменений

в условиях рабства. «Работорговля и рабство,— подчеркивает американский этнолог Сидни Минц,— породили особые условия культурных изменений, при которых рабы, столкнувшись со страшным угнетением, были вынуждены приспособиться к новому образу жизни»³¹.

Тенденции, наметившиеся в социально-экономическом развитии американского общества и американской семьи в первые послевоенные десятилетия, на первом этапе развернувшейся в США научно-технической революции, еще более резко обозначились на втором ее этапе — в 1970—1980-е годы. Особенно тяжело это сказалось на положении афроамериканцев. К 1985 г. уже около $\frac{9}{10}$ их жили в городах. Но и среди афроамериканцев, проживавших в сельских районах, почти все работали в городе. Менее 2% были заняты в сельском хозяйстве. Средний уровень безработицы среди черных в 1970—1980-х годах был обычно вдвое и более, а доля «бедняков» (лиц, доходы которых были ниже ежегодно устанавливаемой официально «черты бедности») втрое выше, чем среди белых американцев. Но если в 1950—1960-х годах армия бедняков среди черных пополнялась в основном за счет безработных мужчин, то теперь главным образом за счет черных женщин — глав семей без мужа. Уже в 1970 г. такие семьи составляли 56%, а в 1984 г. — 73% всех семей черных бедняков³².

Только за 12 лет, с 1970 по 1982 г., число разводов среди афроамериканок выросло со 104 до 265 на каждую тысячу женатых пар (среди белых американок — с 56 до 128). И если в 1960 г. доля семей с мужем и женой среди афроамериканцев составляла 74%, то в 1980 г. лишь 54% (среди белых — 85%). В то же время доля семей во главе с женой без мужа выросла с 21,7% в 1960 г. до 41,7% в 1980 г. (среди белых — 11,9%). Причем только 59% глав семей афроамериканок без мужа в 1980 г. имели работу, 31% искали, но не смогли получить ее, а 10% вообще перестали искать. Доля внебрачных детей, рожденных афроамериканками за эти 20 лет выросла с 21,6 до 55,3% (среди белых — с 2,3 до 11%). Причем именно в 1970 — начале 1980-х годов угрожающие масштабы приняла внебрачная беременность у девушек-подростков. Если в 1960 г. внебрачные роды у американок от 15 до 19 лет составляли 15%, а в 1970 г. — 30%, то в 1982 г. — 51% всех родов у них. В 1982 г. на долю подростков этого возраста пришлось $\frac{1}{4}$ всех родов у черных и $\frac{1}{3}$ всех родов у белых американок, однако у последних доля внебрачных родов составляла 38%, тогда как у афроамериканок — 87%³³. Примерно с 1970 г. более $\frac{2}{3}$ первых новорожденных — будущих матерей-подростков сами были зачаты вне брака юными матерями, и ныне существует уже второе поколение одиноких матерей-подростков, а их матери получили теперь название «группы МБ» — «молодых бабушек».

Профессор Джорджтаунского университета Э. Холмс Нортон в статье, опубликованной журналом «Нью-Йорк Таймс Мэгэйн» в июне 1985 г., писала: «Половина всех браков в нашей стране кончается разводом и половина всех детей проводит значительную часть жизни только с одним родителем. Потрясающие и тревожные изменения уже случились в черной семье, особенно среди бедняков... Распад черной семьи сегодня в увеличенном виде отражает то, что случилось в семейной жизни американцев вообще». И далее, в связи с 20-летием со времени появления «Доклада Мойнихэна» она напоминала, что призыв его автора к проведению национальной политики, направленной на укрепление семьи, был забыт и что «это дорого обошлось черным и стране в целом»³⁴.

Подобного рода статьи с приводимыми в них данными официальной статистики о положении дел в негритянской семье, довольно часто появлявшиеся в предшествующее десятилетие в американской прессе, не могли не вызывать тревоги у афроамериканской общественности и в научных кругах США. Уже в середине и особенно со второй половиной 1970-х годов изучение проблем негритянской семьи вступило в новый этап, характерной чертой которого, по словам Г. Майерса, стал «активный пересмотр»: «Старые вопросы были поставлены и интерпретировались в более точной и научной форме. Общепринятые популярные „факты“ подверглись более глубокому и эмпирическому анализу и начали появляться более квалифицированные суждения об афроамериканских семьях. В результате возникает гораздо более сложная и, вероятно, более реалистичная картина семейной жизни афроамериканцев. Ни один тезис не может быть легко использован, чтобы охарактеризовать эту семейную систему, старые стереотипы и мифы постепенно уходят в прошлое»³⁵.

Авторы большинства работ о семье афроамериканцев, появившихся в эти годы, уже исходили из того, что нормы поведения и взгляды людей, характер их семейно-брачных отношений — явление развивающееся и меняющееся, что афроамериканцы в США — не гомогенная группа и необходимо учитывать различия в их происхождении и расселении (сельский или городской уроженец,

откуда родом и где проживает — Север или Юг и т. д.), в языке и, конечно, в социально-экономическом статусе. Еще Биллингсли и Рэннотер на рубеже 1960—1970-х годов показали, что неправомерно сравнивать афроамериканские семьи «низшего класса» с семьями белого «среднего класса» и объяснять существенные различия между ними принадлежностью к той или иной расе. К тому же в качестве примера при таком сравнении обычно отбирались семьи из среды хронических безработных или из числа «многопроблемных» семей с одним родителем, не способным работать. Еще в те годы они предложили деление черного «низшего класса» по крайней мере на три качественно различные по социально-экономическому статусу группы: 1) работающих регулярно в промышленности, строительстве, на транспорте и не являющихся бедняками; 2) работающих бедняков — занятых в промышленности и сфере обслуживания неквалифицированных рабочих, уборщиков, сторожей и других работников с низким заработком, которых увольняют в первую очередь, а нанимают в последнюю. Именно в эти две категории входит большое число работающих афроамериканок; 3) хронических безработных — группу, находящуюся на самом «дне», пополняющую ряды люмпенов и часто использующуюся в недавнем прошлом социологами и журналистами в качестве представителей всего «низшего класса». А. С. Миллер предложил тогда еще более дифференцированную типологию «бедняков», основанную как на уровне их социально-экономической обеспеченности, так и на степени стабильности семьи³⁶. В новых работах авторы, как правило, стремятся учитывать принадлежность к различным общественным классам и влияние социальной структуры окружающей среды на семейную структуру, хотя сами понятия социальной структуры, а иногда и семейной структуры не конкретизируются, так же как и формы или пути этого влияния.

Наконец, в ряде работ показано, что и принадлежность афроамериканца и его семьи к определенному классу или социальному слою непостоянна, она меняется. В частности, важным проблемам семейной межпоколенной мобильности, ее роли в сохранении или прекращении родственных связей и вообще в судьбах и перспективах расширенной семьи, а также родственной «сети» у современных афроамериканцев посвящены работы Г. Мак-Аду, Д. и Э. Шимкинов, В. Грин, Э. и Д. Мартинов, У. Дресслера, У. Хэйса и Ч. Майнделя³⁷.

Опубликован ряд новых исследований по проблемам стабильности черных семей³⁸, роли в семье женщин и мужчин³⁹, семей, возглавляемых женщиной без мужа⁴⁰, социализации детей⁴¹, работ концептуального характера⁴², эмпирических исследований структуры семей и хаусхолдов (домохозяйств) в разных регионах США⁴³. Наконец, появились работы, посвященные сравнительно новым, но быстро распространяющимся и отражающим некоторые общие тенденции урбанизированного американского общества семейным формам: семье, не производящей потомства; не связанной формальным браком и особенно подростковой семье⁴⁴.

К середине 1980-х годов исследователи афроамериканской семьи пришли к выводу о том, что ее необходимо изучать в развитии, как динамичную и развивающуюся систему с различными моделями. В ней существует широкое разнообразие структурных вариаций, многие из которых в семьях белых американцев обычно не встречаются. Во всяком случае, три исследователя, попытавшихся зарегистрировать разновидности семей, существовавшие в одном из черных гетто Чикаго, обнаружили там «не менее 86 различных комбинаций» афроамериканских семей. Не случайно, замечает по этому поводу американский футуролог Э. Тоффлер, даже многие ортодоксальные социологи пришли к выводу, что идет переход к новому обществу, характерной чертой которого является многообразие семейных форм⁴⁵.

В то же время, несмотря на то, что после появления «Доклада Мойнихена» прошла четверть века, американский социолог Д. Янкелович, глава известной фирмы по изучению общественного мнения, и поныне утверждает, что почти все важнейшие изменения в жизни американского общества в конечном счете обусловлены процессами, происходящими внутри семьи.

К середине 1980-х годов американские исследователи семьи афроамериканцев пришли к ряду важных общих заключений о ее структурных особенностях, стабильности и функционировании. Ниже суммируются их основные выводы.

Афроамериканскую семью в США необходимо исследовать в ее развитии, как динамичную и развивающуюся систему с различными моделями. Вопросы социализации детей, преобладания в семье отца и матери, социальной мобильности, стабильности и т. д. следует изучать во времени. Это поможет понять эволюцию семьи и особенности ее функционирования в разные исторические периоды.

Тезис о единой структуре афроамериканской семьи ошибочен — в ней существует широкое

разнообразие структурных вариаций, многие из которых в семьях белых американцев обычно не встречаются.

Структура, стабильность и функционирование афроамериканских семей в большой степени зависят от экономических и социальных факторов, влияющих на занятость как черных мужчин, так и женщин, многие из которых оказались главами семей с детьми, но без мужа. При этом важно учитывать представительность семей от всех социальных классов и их слоев, а также особенности географии, урбанизации, жилых кварталов.

Популярные в прошлом концепции о «матриархальной» и «матрифокальной» природе и структуре афроамериканских семей ошибочны, ибо исследования показывают, что статус и власть мужчины в них значительно варьируют в зависимости от характера его работы, его роли в семье и личных качеств супругов.

Система расширенного родства и поддержка родственников еще важны для выживания, сохранения жизнеспособности и прогресса афроамериканцев. В условиях массовой миграции в крупные города расширенная семья у них вышла за рамки хаусхолда, а нередко даже города и штата. При этом сохраняются тесные социальные и экономические связи всех ее «ветвей» как между собой, так и с ее родоначальником и главой. Иначе говоря, она по-прежнему является важным фактором выживания для миллионов черных бедняков.

В последние десятилетия в США, в том числе среди афроамериканцев, растет удельный вес таких семейных форм, как «подростковая семья» и семья, не производящая потомства. Проблема «подростковой беременности», обычно приписываемая беднякам и особенно черным, распространяется теперь на все американское общество. В то же время растет тенденция иметь меньше детей в семье либо вообще их не иметь. Часть афроамериканской буржуазии и интеллигенции по примеру подобных же групп белых американцев выбирает нетрадиционное для черных бездетное существование. Более объективная и полная картина семейной жизни современных афроамериканцев не может быть получена без тщательного исследования этих «новых» семей.

Чтобы избежать упрощенного представления об афроамериканской семье в будущем, нужно создать солидную теоретическую базу для новых исследований.

Примечания

¹ Mayers H. F. Research on the Afro-American Family: A Critical Review // *The Afro-American Family. Assessment, Treatment and Research Issues* / Ed. Bass B. A.; Wyatt G. E., Powel G. I. N. Y. 1982. P. 63.

² Du Bois W. E. B. *The Negro-American Family*. Atlanta, 1908. P. 9.

³ См.: Elwang W. W. *The Negroes of Colombia*, Missouri. Colombia, 1904; McCord Ch. H. *The American Negro as Dependent, Defective and Delinquent*. Nashville, 1914; Weatherford W. D. *The Negro from Africa to America*. N. Y., 1924; Dowd J. *The Negro in American Life*. N. Y., 1926.

⁴ Herskovits M. J. *Further Discussion of the Variability of Family Strains in the Negro-White Population of the New York City* // Amer. Stat. Assoc. September 1925. V. 20; *idem*. Does the Negro Known His Father? // *Opportunity*. October 1926. V. 4; *idem*. *The American Negro*. N. Y., 1928; *idem*. *The Myth of the Negro Past*. N. Y., 1941. P. 139, 170, 180.

⁵ Frazier E. F. Is the Negro Family a Unique Sociological Unit? // *Opportunity*. June 1927. V. 5. P. 165—166; *idem*. *The Negro Family in Chicago*. Chicago, 1932; P. 1—9; *idem*. *The Free Negro Family*. Nashville, 1932; *idem*. *Traditions and Patterns of Negro Family Life in the United States* // *Race and Culture Contacts*. N. Y., 1934; *idem*. *The Negro Family in the United States*. Chicago, 1939. (2nd ed. — 1966); *idem*. *The Negro in the United States*. N. Y., 1949. (2nd ed. — 1957). P. 12—13, 626.

⁶ *The Social and Economic Status of the Black Population in the United States: A Historical Review*, 1790—1978. Wash., 1979. P. 103.

⁷ Frazier E. F. *The Negro Family in the United States*. Chicago, 1969. P. 231, 255, 363—364; *idem*. *Problems and Needs of Negro Children and Youth Resulting from Family Disorganization* // *J. Negro Educ.* Summer 1950. P. 276—277.

⁸ Frazier E. F. *The Negro Family in the United States*. P. 317—333.

⁹ *The Social and Economic Status*..., 1790—1978. P. 14, 68, 103, 130.

¹⁰ Blood R. D., Wolfe D. H. *Husbands and Wives: The Dynamics of Married Life*. Glencoe, 1960. III; Bernard J. *Marriage and Family among Negroes*. Englewood Cliffs, 1966; Rainwater L., Yancey W. *The Moynihan Report and the Politics of Controversy*. Cambridge, 1967; Etzkowitz H., Schafander G. M. *Ghetto Crisis: Riots a Reconciliation?* Boston 1969; Rainwater L. *Behind the Ghetto Walls: Black Families in a Federal Slum*. Chicago, 1970; *idem*. *The Problem of Low-Class Culture* // *J. Soc. Iss.* 1970. V. 26; Coleman J. S. *Resources for Social Change: Race in the U. S. N. Y.*, 1971.

- ¹¹ The Negro Family. The Case for National Action, Wash., 1965. P. 2—3, 12, 47, 111.
- ¹² Ibid. P. 5, 12, 14, 17, 19, 21, 29, 30, 38 (см. подробно: *Нигобург Э. Л. К вопросу о так называемом распаде негритянской семьи в США // Сов. этнография*. 1972. № 6. С. 69—73).
- ¹³ Ibid. P. 5.
- ¹⁴ Ibid. P. III. 14, 42, 47—48.
- ¹⁵ Цит. по: *Rainwater L., Yancey W. L. The Moynihan Report...* P. 202, 210, 256, 411—416.
- ¹⁶ Liebow E. Tally's Corner. Boston, 1966; The Family Life of Black People / Ed. Willie C. V. Columbus, 1970; Scanzoni J. H. The Black Family in Modern Society. Boston, 1971.
- ¹⁷ Myers H. F. Op. cit. P. 44.
- ¹⁸ Lewis H. Culture, Class and Family Life among Low-Income Urban Negroes // Employment, Race and Poverty / Ed. Ross A. M., Hill H., N. Y., 1967. P. 149—179; Hyman H. H., Reed J. S. Black Matriarchy Reconsidered: Evidence from Secondary Analysis of Sample Surveys // Public Opinion Quarterly. 1969. V. 33. (Fall.) № 3. P. 346—354; McWarter G. The Ideology of Black Social Science // The Black Scholar. December 1969. V. 1. P. 28—35; Farley R., Hermelin A. J. Family Stability: A Comparison of Trends Between Blacks and Whites // Amer. Sociol. Rev. February 1971. V. 36. P. 1—17; Turner C. P. Some Theoretical and Conceptual Consideration for Black Family Studies // Black Lines. Summer 1972. P. 13—27; Heiss J. The Case of the Black Family: A Sociological Inquiry. N. Y., 1975; The Extended Family in Black Societies / Ed. Shimkin D. B., Shimkin E. M., Fraite D. A. The Hague, 1978; Dressler W. W. Disorganization, Adaptation, and Arterial Blood Pressure // Med. Anthropol. 1979. V. 3. P. 225—248.
- ¹⁹ Rainwater L. The Problem of Low-Class Culture // J. Soc. Iss. 1970. V. 26. P. 133—148.
- ²⁰ Staples R. The Myth of the Black Matriarchy // The Black Family Essays and Studies / Ed. Staples R. Belmont, 1971. P. 150—151.
- ²¹ Billingsley A. Black Families in White America. Englewood Cliffs, 1968; Families in Crisis / Eds Glasser P. H., Glasser L. N. N. Y., 1970; Ladner J. A. Tomorrow's Tomorrow: The Black Woman. Garden City, 1971; Staples R. Toward a Sociology of the Black Family // J. Marriage and Family. 1971. V. 33. P. 119—138; idem. The Black Family: Essays and Studies; idem. The Black Family Revisited: A Review and a Preview // J. Soc. Behav. Sci. 1974. V. 20. P. 65—75; Hill R. The Strengths of Black Families. N. Y., 1972; Stack C. B. All Our Kin: Strategies for Survival in the Black Community. N. Y., 1974; Nobles W. W. African Root and American Fruit: the Black Family // J. Soc. Behav. Sci. 1974. V. 20. P. 52—63.
- ²² Nobles W. W. Toward an Empirical and Theoretical Framework for Defining Black Families // J. Marriage and Family. 1978. V. 40. № 4. P. 685.
- ²³ См.: The Black Family. Essays and Studies. P. 145—149.
- ²⁴ Billingsley A. Op. cit. P. 15—21.
- ²⁵ Цит. по: Afro-American Family: Assessment ... P. 35.
- ²⁶ Hill R. Op. cit. P. 3—35.
- ²⁷ См. подробнее: Нигобург Э. Л. Семья черных американцев // США. Экономика, политика, идеология. 1989. № 5. С. 33—34.
- ²⁸ Rawick G. P. From Sundown to Sunup: The Making of the Black Community. N. Y., 1972; Blassingame J. W. The Slave Community. N. Y., 1972 (1980); Gutman H. The Black Family in Slavery and Freedom, 1750—1925. N. Y., 1976.
- ²⁹ Frazier E. F. The Negro Family in the United States. P. 17.
- ³⁰ См.: Gutman H. Op. cit. P. 34, 89—90; idem. Family and Kinship Groupings among Enslaved Afro-Americans on the South Carolina Good Hope Plantation: 1760—1860 // Comparative Perspectives on Slavery in New World Plantation Societies / Ed., Rubin V., Tudor A. N. Y., 1977. P. 242—258.
- ³¹ Mintz S. W. Creating Culture in the Americas // Columbia Forum. 1971. V. 13. P. 4—11.
- ³² См.: Нигобург Э. Л. Указ. раб. С. 29—30, 33.
- ³³ Там же. С. 31—33.
- ³⁴ Holmes Norton E. Restoring the Traditional Black Family // The New York Times Magazine. June 2. 1985. P. 43—79.
- ³⁵ Myers H. Op. cit. P. 44.
- ³⁶ См.: Billingsley A. Family Functioning in the Low-Income Black Community // Soc. Case Work. 1969. V. 50. P. 563—572; Rainwater L. The Problem of Low-Class Culture... P. 133—138; idem. Behind the Ghetto Walls...; Miller S. M. The American Lower Classes: A Typological Approach // Families in Crisis. N. Y., 1970.
- ³⁷ Hays W. C., Mindel C. H. Extended Kinship Relations in Black and White Families // J. Marriage and Family. 1973. V. 35. P. 51—57; Green V. The Black Extended Family in the United States // Extended Family in Black Societies. The Hague, 1978; Black Families / Ed. McAdoo H. P. Beverley Hills, 1981; Dressler W. W. Extended Family Relationship, Social Support and Mental Health in a Southern Black Community // J. Health and Soc. Behav. 1985. V. 26. P. 39—48.
- ³⁸ Scanzoni J. The Black Family in Modern Society: Patterns of Stability and Security. Chicago, 1977; Aguirre B. E., Parr W. G. Husband's Marriage Order and the Stability of First and Second Marriages of White and Black Women // J. Marriage and Family. 1982. V. 44. № 3. P. 605—620; White L. K. Determinants of Spousal Interactions: Marital Structure or Marital Happiness // J. Marriage and Family. 1983. V. 45. № 3. P. 511—519.
- ³⁹ The Role of the Father in Child Development / Ed. Lamb M. D. N. Y., 1976; Mack D. E. The Power Relationship in Black Families and White Families // The Black Family: Essays and Studies / Ed. Staples R. (2nd ed.) Belmont, 1978. P. 144—149; Gray-Little B. Martial Quality

⁴⁰ *Ross H. L., Sawhill J. V.* Time of Transition: The Growth of Families Headed by Women. Wash., 1975; *Fox G. L., Inazu J. K.* Influence of Mother's Marital History on the Mother-Daughter Relationship in Black and White Households // *J. Marriage and Family*. 1982. V. 44. № 1. P. 143—153; *O'Hara W. P.* Dramatic Increases in Single Black Mothers // *Focus*. Joint Center for Political Studies, September 1985. V. 13. № 9. P. 3.

⁴¹ *Hill R. B.* Informe Adoption Among Black Families. Wash., 1977; *Mother—Child, Father—Child Relations* / Ed Stevens J. H., Matthews M. Wash., 1977; *Hetherington E. M., Cox M., Cox R.* The Development of Children in Mother-Headed Families // *The American Family*. Dying or Developing / Ed Reiss D., Hoffman H. A. N. Y., 1979.

⁴² *Heiss J.* The Case of the Black Family: A Sociological Inquiry. N. Y., 1975; *Allen W. R.* The Search for Applicable Theories of Black Family Life // *J. Marriage and Family*. 1978. V. 40. P. 117—129; *Dodson J.* Conceptualization of Black Families // *Black Families* / Ed. McAdoo H. P. 1981.

⁴³ *Bianchi S. M.* Household Composition and Racial Inequality. New Brunswick, 1981; *Glick P. A.* Demographic Picture of Black Families // *Black Families*. / Ed. McAdoo H. P. P. 106—126; *Arnould E., McNetting R.* Households: Changing Form and Functions // *Curr. Anthropol.* 1982. V. 23. P. 571—575; *Dressler W., Hoepfner S., Pitts B.* Household Structure in a Southern Black Community // *Amer. Anthropol.* 1985. V. 87. № 4. P. 853—862.

⁴⁴ *Baldwin W. H., Cain V. S.* The Children of Teenage Mothers // *Family Planning Perspectives*. 1980. V. 12. P. 34; *Teenage Pregnancy: Problem That Hasn't Gone Away*. N. Y., 1981; *Moore K. A., Bart M. R.* Private Crisis Public Cost-Political Perspectives on Teenage Childbearing. Wash., 1982; *Silber T. J.* Adolescent Pregnancy Programs: A Perspective for the Future // *J. Sex Education and Therapy*. 1982. V. 8. P. 48—50; *Ladner J. A., Gordine R. M.* Intergenerational Teenage Motherhood: Some Preliminary Findings // *SAGE. A Scholarly J. on Black Women*. 1984. V. 1. № 2; *Ladner J. A.* Teenage Pregnancy: A National Problem; Wash., 1985; *Moore K. A.* Fact Sheet. Wash., 1985; *Silber T. J.* Notes on the Dynamic Causes of Adolescent Pregnancy // Final Report of the Mayor's Blue Ribbon Panel on Teenage Pregnancy Prevention. Wash., 1985.

⁴⁵ *Toffler A.* The Third Wave. Toronto, 1981. P. 2.5.

© 1991 г., СЭ, № 5

А. В. Попов, А. М. Решетов

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГРАФИИ ХАЛХА *

В 1987 г. в Улан-Баторе вышла в свет первая книга трехтомной «Этнографии МНР», посвященная халха-монголам. Опубликовав это фундаментальное исследование (по плану в следующих томах речь пойдет об этнических особенностях ойратов и казахов), Сектор этнографии Института истории АН МНР выполнил одну из важнейших задач, стоявших перед ним в 1981—1990 гг.

В последние три десятилетия этнографическая наука в Монголии уверенно заявила о себе рядом интересных исследований. Выросла плеяда весьма квалифицированных ученых, в их числе и авторы «Этнографии халха» С. Бадамхатан, Г. Цэрэнханд, Г. Батнасаан, Д. Тангад, Ц. Аюш, Т. Дисан, Г. Мэнэс, Ц. Нансалма, активно изучающие этническую историю, хозяйствственные, культурные и этнопсихологические особенности народов, населяющих МНР, прежде всего халха. При этом совершенствуется и расширяется источниковая база этнографической науки, входят в научный обиход новые материалы письменных источников, проводятся активные полевые исследования. Однако до сих пор этнографическим изысканиям монгольских ученых была присуща определенная мозаичность: яркость в исследовании отдельных конкретных сюжетов, весьма существенных, но зачастую все же мало связанных между собой, не могла заменить в полной мере целостной этнографической характеристики населения МНР. Весьма существенным в связи с этим представляется то, что, формулируя цели своей работы, авторы «Этнографии халха» исходили именно из необходимости целостного этнографического изучения населения МНР (с. 6). Как нам кажется, монгольские ученые весьма своевременно и точно осознали необходимость

* Размышления в связи с изданием книги: Халхын угсаатны зүй (Этнография халха). Улаанбаатар, 1987. 432 с.

общения и концептуального осмысливания результатов разносторонних этнографических исследований, проводимых в МНР.

Рецензируемая работа при всей широте стоящих перед ней задач по существу является первым опытом подобных исследований в монгольской этнографии. Авторы «Этнографии халха» методически весьма корректно ограничивают тематические и временные рамки: работа посвящена халха (северным) монголам на рубеже XIX и XX вв. Почему именно халха-монголам и именно в это время? На первую часть вопроса монгольские ученые отвечают так: «Совершенно естественно, что подобные исследования должны быть начаты с халха, составляющих более 80% населения МНР. Значение этнографического изучения халхской народности состоит в том, что она являлась одним из главных этнических компонентов объединений монгольских племен и занимала особое место в истории монгольского народа, в особенности в начавшемся со второй половины XVI в. процессе образования монгольской феодальной народности. Культура халхской народности вобрала в себя особенности этнокультурного комплекса всех монгольских племен и одновременно составляет главное звено этого комплекса» (с. 6).

Что до хронологических рамок, избранных авторами «Этнографии халха» для своего исследования, то они, на наш взгляд, требуют определенных комментариев. Конец XIX — начало XX в. — весьма важный период в истории Северной Монголии. В это время на фоне очевидного обострения экономических, политических и социальных противоречий, присущих монгольскому обществу в период маньчжурского господства, складывались предпосылки, обусловившие последующий подъем антицинского национально-освободительного движения. Длительный этап формирования халхской феодальной народности, по мнению авторов рецензируемой работы, завершился именно на рубеже XIX и XX вв. (с. 43). Хотя эта точка зрения нуждается в обосновании, но этническая консолидация и бурный рост национального самосознания в это время несомненны, ибо они лежат в общем русле развития монгольского общества¹. Временные границы исследования определены авторами «Этнографии халха» весьма рационально и точно. Всплеск, последовавший в эволюции халхской этнокультурной общности на рубеже XIX и XX вв., рельефно выявил тенденции ее прошлого развития и позволил во многом понять суть и особенности последующих изменений ее облика. Как мы увидим в дальнейшем, это обстоятельство упрочило методологические позиции авторов рецензируемой работы. В целом оставаясь в избранных хронологических рамках, исследователи вместе с тем показывают исторические корни и последующую трансформацию многих явлений, которые возникли в хозяйственной, социально-политической, культурной, идеологической жизни халха-монголов именно в конце XIX — начале XX в. Исторические экскурсы монгольских этнографов во многом основаны на источниках, которые раньше мало использовались в этнографических исследованиях. Это — халхские правовые акты XVII—XIX вв., монгольские исторические сочинения («Эрдэнийн товч» Санан Сэцэн, «Гангайин урусхал» Гомбожава, «Эрдэнийн эрихэ» Галдана и пр.), собрания биографий монгольских князей XVII—XIX вв. («Илэтгэл шастир»). Что же касается более близких к современности этнографических сведений о халха-монголах, то они во многом почерпнуты из собранных полевых исследований авторов.

Процесс образования халхской народности — одна из наиболее интересных и существенных проблем, ставших предметом анализа авторов «Этнографии халха». Эта проблема в течение достаточно длительного времени привлекает внимание монгольских историков и этнографов². Ими высказаны разные оценки завершающего этапа становления халхской народности. Н. Ишжамц, например, считает, что о появлении у северомонгольской этнической общности характерных черт феодальной народности можно говорить во второй половине XIII — начале XIV в.³ Д. Гонгор, напротив, полагает, что окончательное формирование халхской феодальной народности произошло в период со второй половины XVI в. до 1750-х годов, когда на страницах монгольских исторических сочинений⁴ появились понятия халх орон (халхские земли) и халх хумуус (халхасы), в монгольском языке сложился особый халхский диалект, а в законодательстве появились единые для Северной Монголии кодексы («Халха Джирум»).⁴ Авторы «Этнографии халха» вступают в эту дискуссию с иных позиций. Они утверждают: «Начало формирования халхской народности было положено в середине XVI в., т. е. в период, когда усилиями Гэрсэндээ-хунтайджи, его сыновей и внуков сформировались семь халхаских хошунов и халхское ханство. Именно в это время были заложены основы территориального и хозяйственного единства северных монголов, основы общности их материальной и духовной культуры» (с. 42). Что же касается окончательного обретения халхаским этносом всех свойств феодальной

народности, то этот факт, по мнению авторов рецензируемой работы, можно констатировать лишь к рубежу XIX и XX вв. Основания для такого вывода они видят в ряде особенностей сложившейся к тому времени этнической ситуации в Северной Монголии: «Во-первых, в сознании всех халха-монголов сформировалось единое понятие территориальной общности, основанное на осознании ими земель четырех халхаских аймаков и шабинского ведомства своей родиной, именуемой „халх монгол“. Во-вторых, у халха-монголов сложились общий тип хозяйства, единная духовная и материальная культура. В-третьих, развившиеся в условиях халхаского феодального общества патриотические взгляды, в основе которых лежит стремление к национальной независимости и свободе, видоизменились, превратившись в идеологию, пропагандирующую укрепление национального единства» (с. 29). Полемизируя с Д. Гонгоро, авторы «Этнографии халха» указывают на причины, по которым, с их точки зрения, северомонгольская феодальная народность не могла сложиться раньше, чем на рубеже XIX и XX вв. К числу этих причин они относят, например, существование в составе халхаских тумэнов XVI в. более мелких подразделений — отоков, каждое из которых имело определенное самоназвание (с. 28). Полупутно заметим, что представление о принадлежности к своему отоку (*овогу*) сохраняется у халха, прежде всего в сельской местности, вплоть до нашего времени (с. 45—52). Кроме того, значительной помехой на пути к этнической консолидации халха, по мнению авторов, стала ойрато-халхаская война (вторая половина XVIII в.), а затем введение цинским правительством хошунной системы административно-территориального деления (с. 29).

Скажем сразу, что критические замечания, высказанные авторами «Этнографии халха» в адрес оппонентов, представляются достаточно обоснованными. Точка зрения, что халхаский этнос становится феодальной народностью в XVI, а тем более в XIII—XIV вв., в общем смысле связана с преувеличением зрелости феодальных отношений в монгольском обществе. Поэтому возражения авторов «Этнографии халха» против такого мнения нам хотелось бы дополнить замечаниями о довольно четко выраженной общинно-родовой специфике монгольского общества в конце XIX — начале XX в. Об этом в той или иной связи писали многие авторы⁵. Упоминания об общинно-родовом характере общества монголов в ряде случаев можно найти и на страницах рецензируемой работы, где говорится, например, о том, что в конце XIX — начале XX в. в монгольских *айлах*, возникавших главным образом путем объединения в одном стойбище хозяйств родителей и детей, существовали элементы общей патриархально-родовой собственности на имущество (с. 120), а статус старшины айла (*айлын ахлагч*) был генетически близок к статусу родового старейшины (с. 119). Как известно, характер общественного строя Монголии в новое время является предметом острой дискуссии, тесно связанной со спорами, ведущимися в современной науке вокруг широких проблем истории кочевничества⁶. В ходе дискуссий стало ясно, что без учета патриархально-родовых особенностей монгольского общества анализ его развития (не исключая и этнический аспект) не может быть в полной мере плодотворным.

Определенные инновации, наблюдавшиеся в хозяйственной жизни Северной Монголии на рубеже XIX и XX вв., не привели к существенному изменению «традиционной» халхаской экономики⁷. Главным занятием населения Халхи оставалось кочевое скотоводство, основанное на самостоятельном, небольшом, преимущественно натуральном хозяйстве. Основной экономической единицей в течение нескольких столетий был кочевой айл, в состав которого могли входить от одного до пяти семейств. Авторам «Этнографии халха» удалось очень точно определить объективную целесообразность именно такой хозяйственной организации: они назвали айльную форму кочевания тем началом, которое приводит отношения между людьми в соответствие с укладом и методами ведения хозяйства (с. 119). Вместе с тем очевидно, что айльный уклад хозяйства, в известной степени разобщавший скотоводов, не мог не оказывать определенного сдерживающего влияния на процесс этнической консолидации халха.

Вернемся теперь к вопросу о том, какими же именно причинами обусловлено завершение процесса формирования халхаской народности на рубеже XIX и XX вв. Авторы в числе таких причин называют воздействие феодальных отношений (с. 410) и влияние прогрессивных изменений на хозяйственный уклад Северной Монголии (с. 21, 22, 410). Но патриархально-родовые особенности общественного строя халха, прежде всего устойчивость экономически самостоятельного кочевого айла, как нам кажется, дают повод для дальнейших размышлений об иерархии причин, способствовавших ускорению этнического объединения халха в конце XIX — начале XX в. Во всяком случае, суждения авторов о решающем влиянии на это объединение упомянутых экономических и социальных факторов нуждаются в подробной и системной аргументации.

Необходимость в подобном обосновании тем более очевидна на фоне разногласий, существующих в оценках различными исследователями степени и характера хозяйственного и культурного единства халхаского этноса на рубеже XIX и XX вв. Одни исследователи утверждают, что во Внешней Монголии в начале XX в. происходил процесс формирования не народности, а единой нации⁸. Другие, наоборот, считают, что араты-скотоводы Северной Монголии еще в начале 1920-х годов в осознании своей этнической принадлежности замыкались прежде всего интересами определенной локальной группы, объединенной общностью исторических традиций⁹.

Работа монгольских этнографов побуждает задуматься еще над одной существенной проблемой развития халхаского этноса. Мы имеем в виду вопрос о взаимодействии северомонгольского этнокультурного комплекса с материальной и духовной культурой народов, состоявших и не состоявших с халха в этногенетическом родстве. Механизм и характер подобных взаимодействий в конце XIX — начале XX в. до сих пор во многом представляет собой «белое пятно» в монголоведении. Но несмотря на отсутствие подробных систематических исследований, на страницах исторических работ появляются различные суждения по поводу влияния культуры соседних народов на монгольский этнос. Например, японский исследователь М. Онуки пишет, что монгольская народность не воспринимала влияния китайской духовной культуры и это отличало монголов от других восточно-азиатских этносов¹⁰. С противоположных позиций выступает А. И. Фурсов, сформулировавший концепцию «зависимого» по отношению к Цинскому Китаю характера развития монгольского общества в XVII — начале XX в. и обосновывающий свою точку зрения, в частности, тем, что функционирование монгольских князей в качестве чиновников Цинской империи создавало у некоторой их части китайские стереотипы поведения¹¹.

Монгольские этнографы, высказывая свое отношение к этой достаточно актуальной проблеме, подчеркивают, что халхаская народность в период маньчжурского Феоденства не потеряла присущих ей устойчивых культурных особенностей; эти особенности не растворились в культуре, привнесенной иноэтническим народом-завоевателем (с. 19). В целом соглашаясь с суждениями авторов «Этнографии халха», отметим, что выбранный ими угол зрения заостряет внимание главным образом на существенных особенностях, присущих халхаскому этносу, так сказать, «в чистом виде». При этом, однако, остается в стороне вопрос: существовало ли взаимодействие самобытной халхаской культуры с иными этнокультурными комплексами, и если да, то в каких сферах, в какой степени, в каких формах. Как известно, различные виды межэтнических взаимодействий в принципе играют весьма существенную роль в этнических и этносоциальных процессах¹². Бессспорно, халха на рубеже XIX и XX вв. не были исключением, их окружал отнюдь не иноэтнический «вакуум». В качестве примера можно привести факты из истории халхаского земледелия, в принципе имеющего собственные генетические корни, но впринявшего и некоторые целесообразные в условиях Монголии приемы оседлой технологии обработки земли¹³.

Будем надеяться, что монгольские этнографы в ходе дальнейших исследований, опираясь на накопленный ими разнообразный фактический материал, продолжают теоретическое осмысление, в том числе и этих весьма существенных, но недостаточно изученных аспектов развития халхаского этноса на рубеже XIX—XX вв.

В контексте широкого осмысления проблем исторической эволюции халхаской этнической общности авторы рецензируемой работы уделяют первостепенное внимание анализу основных черт, присущих ей на рубеже XIX и XX вв. Прежде всего это — тип хозяйства. Едва ли существует работа, которая по глубине и детальности этнографического исследования типа хозяйства может быть поставлена в один ряд с «Этнографией халха». В ней собраны подробные сведения о характере производственного процесса в различных видах хозяйственной деятельности северных монголов (скотоводство, земледелие, ремесло, охота, собирательство) и о функционировании айла как основной и самостоятельной единицы экономической организации халхаского населения на рубеже XIX и XX вв. Акцент при этом сделан, естественно, на всестороннем изучении кочевого скотоводства. Именно этот раздел, ключевой для понимания сути халхаского хозяйства, показался нам наиболее интересным и значимым. Здесь подробно описаны характерные для халха способы пастбища различных видов скота (правила перекочевок, режим выпаса животных, выбор оптимальных пастбищ), приемы селекции, методы ухода за скотом, сохранения его в неблагоприятных климатических условиях и т. д. Тщательно подобранные факты, суждения, высказанные о наиболее существенных чертах халханского кочевого скотоводства, выходят за рамки технического описания и во многом приближают читателя к пониманию глубинных процессов экономического и социального развития монгольского общества на рубеже XIX и XX вв.

Основным объективным стимулом передвижений скотоводческих хозяйств была необходимость сообразовывать ту или иную стадию производственного процесса с постоянно меняющимися естественно-природными условиями. Монгольским этнографам на примере халхаского общества удалось не только показать конкретные формы объективной зависимости кочевого скотоводства от природной среды, но и в деталях исследовать технологию, применявшуюся халхаскими скотоводами для разрешения извечных противоречий между потребностями кочевой экономики и природно-климатическими реалиями. Основываясь на материалах полевых исследований, авторы «Этнографии халха» пришли к выводу, что у северных монголов существовали разнообразные формы кочевания, имевшие определенное направление и избиравшиеся скотоводами в зависимости от размещения горных хребтов и источников водоснабжения, особенностей почвы, выпадения атмосферных осадков, температурного режима, погодных условий, состояния растительности (с. 69). При этом разные формы кочевания (полная смена пастьбищ, отгонный выпас стад и т. д.), по мнению монгольских этнографов, можно объединить в две основные группы: кочевки на короткое расстояние (*ойрын нүүдэл*), используемые преимущественно в горных и лесостепных местностях, и дальние кочевки (*холын нүүдэл*), характерные для аратов, живущих в степной зоне. Этот «технологический» подход к классификации кочевок халхаских скотоводов, не получивший пока широкого распространения в научной литературе, как нам кажется, позволяет понять суть различий, характерных для хозяйственной деятельности халхасов, населявших три скотоводческие зоны, традиционно выделяемые в Северной Монголии: Хангайскую, Степную и Гобийскую. Целесообразность предложенной монгольскими этнографами классификации кочевок подтверждается проведенным ими анализом конкретных особенностей халхаского землепользования в разные сезоны года.

Подробное исследование технологий монгольского скотоводческого хозяйства представляет интерес также в связи с проблемой средств производства в кочевой экономике. С начала 1950-х годов до сих пор вnomадологии продолжается дискуссия, стержнем которой является вопрос о том, следует ли в хозяйстве кочевников считать землю средством производства. Ответом авторов рецензируемой книги на этот вопрос можно считать следующее их суждение: «Кочевка — это форма производственной деятельности в скотоводческом хозяйстве и способ экономного и рационального использования пастьбищ и потребления природных ресурсов. Она возникла из приложения человеческого труда к определенным природным, климатическим и пастьбищным условиям» (с. 68). В этой характеристике экономической сути кочевого порядка землепользования пастьбища представляются не только всеобщим условием, но и предметом труда скотовода, а следовательно, частью средств производства в его хозяйстве.

Следует упомянуть также о вкладе монгольских этнографов в изучение характерного для Халха-Монголии конца XIX — начала XX в. механизма распределения пастьбищ и регулирования перекочевок. Смысл этого механизма и его реальное содержание до сих пор недостаточно изучены и спорны. Приводимые авторами «Этнографии халха» факты достаточно определенно подтверждают сделанный ими вывод о том, что присущие халха специфические формы кочевок возникли из природных условий и особых методов выпаса скота (с. 74). Характер перекочевок определялся, конечно, не только естественно-природными условиями и объективными потребностями скотоводческого хозяйства, но в той или иной степени зависел от субъективных факторов, воли и желания людей. Сущность субъективного регулирования земельных отношений (в особенности влияние институтов власти на процесс перекочевок основной массы аратов) — одна из наиболее сложных проблем, стоящих перед историками, этнографами, экономистами, изучающими «традиционное» монгольское общество. Здесь высказывались полярно противоположные суждения — от признания Монголии страной со всеобъемлющей системой регулирования земельных отношений кочевой знатью до отрицания внеэкономического вмешательства господствующих социальных слоев в процесс перекочевок¹⁴. Работа монгольских этнографов вносит весомый вклад в изучение халхаской системы административного регулирования перекочевок. Анализируя порядок землепользования среди шабинаров Эрдэнэ Бандида-хутухты (или Ламынгээна) из Сайннойонханского аймака, авторы «Этнографии халха» приходят к выводу о том, что кочевание аратов, ухаживавших за стадами этого иерарха ламаистской церкви, осуществлялось в рамках феодального порядка землепользования (с. 70)¹⁵. Смысл этого порядка состоял в том, что шабинарам указывались местности, где они должны были находиться в то или иное время, определявшееся потребностями хозяйства, принадлежавшего самому хутухте и его монастырю (с. 72—73). Но приведенные монгольскими учеными факты позволяют утверждать,

что даже подобный, точно рассчитанный режим кочевания не предполагал детальной регламентации земельных отношений, поскольку им не охватывался процесс конкретного распределения земельных угодий между айлами. К тому же, по сообщению авторов рецензируемой книги, расписание кочевок, которому следовали шабинары Эрдэнэ Бандида-хутухты, было исключением из общих правил кочевания северомонгольских скотоводов, в основной массе сообразовавших свои передвижения только с одним административным регулятором — в виде хошунных границ (с. 73). Приведенные суждения монгольских этнографов могут рассматриваться как весомый аргумент в пользу точки зрения тех авторов, которые исходят из экономической невозможности детальной регламентации институтами власти перемещений монгольских айлов¹⁶. Гипотеза о существовании такой регламентирующей системы вступает в противоречие с приведенными авторами «Этнографии халха» доказательствами явного преобладания природно-климатических и хозяйственных причин в формировании кочевых маршрутов. Субъектами такого экономически необходимого регулирования в конце XIX — начале XX в. могли быть старшины айлов (*хотын ахлагч хүн*) и в необходимых случаях хошунная канцелярия (например, при выделении из состава родительского айла новой семьи после женитьбы одного из сыновей — с. 120). Отсюда логичен вывод авторов о том, что во владении и пользовании пастбищными угодьями каждый из социальных слоев имел свои права (с. 120). Таким образом, рядовые араты-скотоводы на основе традиционных кочевых приемов и обычного права сами решали проблемы распределения пастбищных угодий и были вполне дееспособными субъектами прав на землю. Но соответствует ли оценка монгольскими исследователями земельно-правового режима кочевания аратских хозяйств их же тезису о том, что Эрдэнэ Бандида-хутухта, один из крупнейших халхаских феодалов, был собственником (*емчлех*) или владельцем (*эээмшиг*) пастбищ, на которых кочевали его шабинары? (с. 70, 72). В чем же в таком случае правовой смысл земельной собственности хутухты? Определенно не в «принадлежности» ему пастбищ, не в праве частной собственности, поскольку рядовые скотоводы не были устранны из сферы землевладения и землепользования. Может быть, статус хутухты как земельного собственника выражался в терминах господства над определенной территорией с населяющими ее людьми и был практически реализован в общем определении маршрутов кочевания шабинаров?¹⁷

Материальная культура халха исследована монгольскими этнографами столь же подробно, как и северомонгольское хозяйство. Объектом этого исследования явились особенности юрты и других видов жилищ, существовавших в Халхе в конце XIX — начале XX в., специфика одежды северных монголов, характер их питания. Анализ перечисленных сторон жизни халхаского этноса позволил авторам в чем-то углубить и расширить существующие представления о конкретных чертах материальной культуры народа. К числу небольших конкретно-этнографических «открытий», сделанных исследователями, можно отнести, например, выявление различий (обусловленных хозяйственными и естественно-природными факторами) в рационе питания скотоводов, живущих в разных регионах Северной Монголии (с. 166—168), или подробное описание и классификацию простых по конструкции шатров, палаток, шалашей и т. п. жилищ, предназначенных в Халхе для приема гостей, для устройства различных церемоний и пиров, а также для кратковременного отдыха в дальних путешествиях (с. 140—146). Приведенные примеры подчеркивают бесспорную фактологическую ценность исследования монгольских ученых, но эта общая оценка, конечно, не может быть безоговорочно отнесена ко всему многообразному конкретному материалу, собранному ими для характеристики материальной культуры халха. В качестве определенной альтернативы подходу авторов книги к подбору фактов можно указать, в частности, на то, что их из поля зрения необоснованно выпали традиции оригинальной северомонгольской храмовой архитектуры¹⁸ или отклонения от традиционных канонов халхаского костюма в одежде различных социальных групп (например, представителей кочевой аристократии, чиновников или ламства). В данном случае нельзя не учитывать и то обстоятельство, что поиск новых фактов и детальный анализ определенных аспектов материальной культуры — задача не обобщающих, а конкретно-этнографических исследований. Что же касается обобщающих работ, к числу которых принадлежит «Этнография халха», то их основная цель, бесспорно, состоит в раскрытии закономерностей развития этносов. Этому главному предназначению рассматриваемая работа отвечает вполне, поскольку в ней показана логика взаимосвязи и взаимовлияний, существовавших между кочевой экономикой, материальной культурой халха и их образом жизни. В этом плане книга ученых из МНР позволяет приблизиться к созданию экономико-экологической модели традиционного халхаского общества. До тех пор, пока такая модель не будет создана, нам кажется, едва ли удастся расставить все точки над «*и*» в иерархии причин, по которым присущие населению Северной Монголии особенности хозяйства

и материальной культуры могут быть названы, применяя определение Ш. Нацагдоржа, «классической формой» существования халхаского этноса¹⁹.

Свое исследование авторы «Этнографии халха» завершают главой, в которой идет речь о духовной культуре северомонгольского этноса. Наряду с особенностями родственных и брачных отношений, внутрисемейным укладом, порядком праздничных церемоний, элементами фольклора, символикой, народной музыкой и другими в той или иной степени, изученными сторонами халхаской духовной культуры конца XIX — начала XX в. предметом исследования монгольских этнографов стали практически неизученные «уголки» духовного мира северных монголов того времени, например традиционные верования, генетически не связанные с ламаизмом. Специальный раздел работы посвящен традиционным поверьям. В нем идет речь о древнемонгольских анимистических и тотемистических культурах, бытавших среди халхаского населения и проявлявшихся в хозяйственном укладе, погребальном обряде и т. д. Некоторые из этих культов, такие, как вера в духов земли и воды, поклонение ритуальным насыпям — *обо*, стали частью ламаистского духовного мировоззрения (с. 379—380). Другие, например убеждение в сверхъестественной силе некоторых растений и животных, существовали вне связи с господствовавшей в тогдашней Монголии религией (с. 382, 399). Эти элементы традиционных древнемонгольских поверий, сохранившиеся среди халха в том числе и на бытовом уровне, определенно составляли один из элементов их этнического самосознания. Вместе с тем традиционные верования сами по себе, вне связей с ламаизмом, едва ли можно считать стержнем духовной культуры северных монголов в конце XIX — начале XX в. К сожалению, об этих связях, как и о роли ламаистской религии в системе духовных ценностей, объединявших халхаский этнос, монгольские исследователи говорят очень скромно. Поэтому созданная ими картина духовного мира северных монголов, на наш взгляд, оказалась недостаточно полной.

Конечно, в рецензии невозможно осветить все проблемы, поднятые столь многосторонним исследованием, каким является «Этнография халха». Мы полагали бы весьма полезным издание этой работы в русском переводе.

Еще одно соображение в связи с общим направлением исследования. Как отмечалось в начале рецензии, очердные тома будут посвящены этнографии ойратов и казахов. До сих пор в монгольской этнографической науке ничего подобного не предпринималось. Но при таком раскладе вне поля зрения авторов оказываются буряты — один из крупных монголоязычных этносов страны, барга, удзумчины, тувинцы, хубсугульские урянхайцы, цаатаны, чанту (уйгуры) и др. В таком случае столь определенно поставленная цель — дать характеристику этнографии народов Монголии — может оказаться, к сожалению, реализованной не полностью.

Примечания

¹ Попова Л. П. Общественная мысль Монголии в эпоху «пробуждения Азии». М., 1987. С. 11.

² Подробнее см.: Ральдин Х. Ц., Стратанович Г. Г. Этнографические исследования в МНР // Общественные науки в МНР. М., 1977. С. 200—206.

³ Ишжамц Н. О формировании монгольской народности // Этнографические исследования (Этнографий судлал). Т. II. Вып. 14. Улан-Батор, 1965. С. 46 (на монг. яз.).

⁴ Гонгор Д. Очерк истории халха (Халх товчоон). Т. I. Улан-Батор, 1970. С. 140.

⁵ Марков Г. Е. Кочевники Азии. М., 1976. С. 116—117, 120, 123; Фурсов А. И. Некоторые общезэкономические проблемы развития Монголии в новое время. М., 1976 // Рук. деп. ИИОН АН СССР. № 968, 11.10.76. С. 8; Vreeland H. H. Mongol Community and Kinship Structure. New Haven, 1957. Р. 56—57.

⁶ Подробнее о кочевниковедческих дискуссиях последнего времени см.: Крадин Н. Н. Социально-экономические отношения у кочевников в советской исторической литературе. Владивосток, 1987 // Рук. деп. ИИОН АН СССР, № 29892, 18.06.87. С. 55—64, 69—71 сл.; Халиль Исмаил. Исследование хозяйства и общественных отношений кочевников Азии в советской литературе 50—80-х гг.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1983. С. 19—24; Попов А. В. Теория «кочевого феодализма» академика Б. Я. Владимирова и современная дискуссия об общественном строе кочевников // Mongolica. Памяти академика Б. Я. Владимирова. М., 1986. С. 184—192.

⁷ Насанбалжир Ц. Новое и традиционное в монгольском хозяйстве. Улан-Батор, 1978 (на монг. яз.).

⁸ Попова Л. П. Указ. раб. С. 60.

⁹ Bawden Ch. Modern History of Mongolia. I., 1968. P. 244.

- ¹⁰ Онуки М. Исторические особенности формирования монгольской народности. Монголуу кэн-кю. № 6. Осака. 1983. С. 18 (на монг. яз.).
- ¹¹ Фурсов А. И. Указ. раб. С. 6, 9.
- ¹² Бромлей Ю. В. Этносоциальные процессы: теория, история, современность. М., 1987. С. 76.
- ¹³ Роломжав Б. Краткая история земледелия в МНР // Исторические исследования. Т. ХХ. Вып. 1. Улан-Батор, 1986. С. 37 (на монг. яз.).
- ¹⁴ Крадин Н. Н. Указ. раб. С. 55—64, 69—70.
- ¹⁵ Подробнее см.: Батгасан Г. Краткий очерк изучения порядка кочевания скотоводов, вы-пасавших стада, принадлежащие казне Ламын-гэгэна и его монастыря // Этнографические исследования. Т. 4. Вып. 3. Улан-Батор, 1969. С. 32—35 (на монг. яз.). Оценку этой работы см.: Грайворонский В. В. От кочевого образа жизни к оседлости. М., 1979. С. 48—49.
- ¹⁶ Грайворонский В. В. Указ. раб. С. 46.
- ¹⁷ Гипотеза о том, что подобный правовой облик института феодальной земельной собственности в принципе присущ кочевым обществам, высказана Г. А. Федоровым-Давыдовым. См.: Федоров-Давыдов Г. А. Общественный строй кочевников в средневековую эпоху // Вопр. истории. 1976. № 8. С. 39—48. Это предположение нуждается, конечно, во всесторонней проверке и осмысливании, но все же, на наш взгляд, оно не лишено оснований, поскольку подобная земельно-правовая монополия Ламын-гэгэна имела вполне конкретную экономическую реализацию в виде налогов и повинностей, которыми экономически самостоятельные шабинарские хозяйства были обложены казнью хутухты.

¹⁸ Подробнее см.: Майдар Д., Турчин П., Сайн-эр Д. Градостроительство МНР. Улан-Батор, 1983. С. 44.

¹⁹ Нацагдорж Ш: История живет в современности // Монголия. 1988. № 9. С. 22.

НАРОДЫ СССР

© 1991 г. СЭ, № 5

А. Б. Дзадиев. Социально-этническая структура Северной Осетии. Орджоникидзе, 1990. 96 с.

В последние годы в числе причин серьезных упущений в сфере национального строительства и межнациональных отношений называется и «податливо-угодническая» позиция ученых-обществоведов, которые не давали четкой характеристики общественных и национальных процессов, не занимались обобщением и анализом статистических материалов. Многие факты национальных отношений фальсифицировались. В самом деле, одни названия работ, выходивших совсем еще недавно, говорят о многом: «Великий Октябрь и укрепление единства советского общества», «Социальная структура советского общества в условиях развитого социализма», «Расцвет и сближение наций в СССР» и др. Подобную научную литературу можно было не читать, ибо выводы авторов декларировались уже в заголовках. Руководящий «заказ» на лакировку действительности выполнялся практически безукоснительно историками, социологами, этнографами. Следует, однако, понимать, что в условиях отсутствия доступа к подлинным архивным материалам и жесткой идеологической цензуры партийных органов редко кто из ученых, занимавшихся изучением социальной структуры, мог позволить себе правдивое следование подлинным фактам. О глубине обобщений и выводов говорить не приходится. В самом деле, если в капитальном исследовании современной истории рабочего класса СССР авторы при решении дискуссионного вопроса о границах класса прибегают не к научным аргументам, а к ссылке на авторитетное мнение очередного съезда КПСС, о какой научной объективности может идти речь?

В рецензируемой монографии впервые в современном кавказоведении наиболее полно используются обширные социологические данные государственной статистики (главным образом переписи населения) и социологических исследований о социальной структуре одной из многонациональных республик нашей страны, ранее скрытые от глаз специалистов. Чрезвычайно важно широкое использование до последнего времени не публиковавшихся материалов всесоюзных переписей населения 1970 и 1979 гг., а также других материалов Госкомстата СССР и Управления по статистике

СО АССР. Введены в научный оборот результаты этносоциологических исследований Института этнологии и антропологии АН СССР, Института социологии АН СССР и Северо-Осетинского НИИ истории, филологии и экономики.

Если вспомнить, что в 1981 г. в Северной Осетии резко повысилась социальная и национальная напряженность, причины которой до сих пор сохраняются (1991 г. — новый виток осетино-ингушского конфликта), станет очевидной необходимость на базе проверенных фактов давать беспристрастную оценку общественно-политической ситуации. Нельзя сказать, что современное социологическое кавказоведение вообще не касалось насущных проблем времени. Ряд небольших по объему работ, выполненных разными авторами², позволяет говорить о существовании редкой цепи, соединившей исследователей нашего времени с богатейшей традицией дореволюционной этнологии и социальной антропологии Кавказа.

В работах предшественников А. Б. Дзадзиева, включая и наиболее фундаментальное исследование А. Т. Караданова³, практически нет материалов, свидетельствующих о национальном составе различных общественных слоев. Автор рассматриваемой монографии поставил задачу изучения социальной структуры «в диалектической связи со структурой национальной, этнической» (с. 4). В условиях кризиса государственной национальной политики такой подход представляется правомерным и, более того, единственно возможным. Несмотря на многие общие черты общественного развития, социальный состав национально-государственных образований значительно отличается динамикой изменения отношения классов, социальных слоев и групп.

Несомненно, интересны приведенные автором данные о связи низкого по сравнению с другими регионами Северного Кавказа естественного прироста населения Северной Осетии в 1959—1979 гг. с меньшими темпами роста рабочего класса относительно соседей. Если рост населения Северной Осетии составил за 20 лет 31%, то численность рабочих выросла лишь менее, чем в 2 раза по сравнению с 2,7 раза в Чечено-Ингушетии, Кабардино-Балкарии и Дагестане (правда, и естественный прирост населения этих республик был выше). Вывод автора о неодинаковых темпах экономического развития республик Северного Кавказа требует, конечно, специального анализа.

Демографические показатели, приведенные в книге А. Б. Дзадзиева, свидетельствуют о различных темпах естественного прироста отдельных народов Северной Осетии. Особенно значительным был прирост численности ингушей — почти в 4 раза, кумыков — в 2 раза, грузин — в 0,4 раза. В то же время численность населения коренной национальности — осетин увеличилась на 39%, а русских — на 12% (с. 8, 9). Описанные процессы к началу 1980-х годов изменили этническую карту республики. С одной стороны, выросли численность и удельный вес осетин, с другой — увеличился удельный вес некоренного населения, а в течение 1970-х годов уменьшился удельный вес русских. По-видимому, именно неконтролируемое развитие этих и подобных сдвигов демографической ситуации повлекло за собой обострение социальной и национальной обстановки в республике. Любопытны данные о национальном составе основных классов и социальных слоев населения. Автор отмечает увеличение удельного веса осетин среди рабочих и служащих и уменьшение удельного веса представителей русских среди служащих. Значительно выросла доля служащих у ингушей и кумыков. На фоне роста представителей коренной национальности среди рабочих и интеллигенции значительно сократилась доля осетин в составе колхозников.

Рассмотрев указанные выше материалы в первой главе «Социально-этническая структура Северной Осетии», А. Б. Дзадзиев далее анализирует динамику численности и национально-профессионального состава городского и сельского населения республики. Во второй и третьей главах анализируется одна из ключевых проблем — внутриреспубликанская миграция населения по единственному, пожалуй, традиционному для нашей страны маршруту «село — город». Именно поэтому трудовые ресурсы, в том числе и в Северной Осетии, используются нерационально. Кроме того, начиная с 1970-х годов города республики страдают от избытка мало- и неквалифицированной рабочей силы. В качестве одного из следствий оказывается на то, что доля осетин в составе индустриальных отрядов городских рабочих уменьшается, несмотря на значительный рост удельного веса осетин в численности городского населения (с. 8, 9).

Правомерен, на наш взгляд, вывод автора о том, что в последние годы появилась определенная ориентация коренной национальности на работу в непроизводственной сфере. Надо сказать, что это непростой вопрос не только для региона, послужившего объектом исследования⁴. Следует отметить, что Северная Осетия — единственная республика на Кавказе, в которой с 1959 по 1979 г. произошло сокращение численности сельского населения, причем достаточно значительное. Эта тенденция продолжалась и в последнее десятилетие⁵, что не может не привести к сокращению

трудовых ресурсов на селе. Что касается национального состава сельского населения, то и здесь подмечены интересные тенденции. Исследуемый период характеризуется не только значительным ростом удельного веса рабочих у всех национальностей в занятом сельском населении республики, но и выравниванием данного показателя. В то же время среди представителей этих национальностей уменьшилась численность колхозников и сократился их удельный вес в общей численности занятого сельского населения республики. Динамика социальной структуры занятого сельского населения Северной Осетии характеризуется также увеличением численности и удельного веса служащих. В то же время в общесоюзном масштабе удельный вес крестьянства увеличился, а доля служащих также увеличилась, но несколько меньше, чем в Северной Осетии.

Основной вывод автора книги заключается в тезисах о выравнивании социальной структуры всех народов Северной Осетии и сближении структуры городского и сельского населения. В то же время, как он считает, сохраняются существенные различия в величинах отдельных элементов социальной структуры рассматриваемых национальностей.

Отметим некоторые недостатки рецензируемой книги: схематичность изложения, краткость выводов, отсутствие развернутого заключения. Кроме того, в некоторых случаях автор прибегает к излишней и уже явно устаревшей идеологизации. К примеру, на одной из страниц своего труда он пишет: «Динамика образовательного уровня рабочих республики, как и других общественных групп ... свидетельствует ... о закономерном процессе сближения их по образовательному уровню, что в конечном итоге является одним из факторов создания социально однородного общества» (с. 33). Очевидно, что эта фраза может быть понята достаточно односторонне, ибо, по нашему глубокому убеждению, формальный рост образовательного уровня какого бы то ни было класса в условиях действительности 1970-х годов говорит лишь об абсолютизации пресловутого принципа всеобщего обязательного среднего образования. Вопрос же о ~~создании~~ социально однородного общества в нашей стране временно перестал волновать умы и сердца даже тех, кто его в свое время поставил.

Опубликованные в виде приложения к работе таблицы даны без пояснений, что, несомненно, затруднит обращение к ним читателей-неспециалистов. Есть замечания и более частного порядка. Так, объясняя причины механического прироста населения Северной Осетии в 1959—1970 гг., автор ничего не говорит о массовом завозе рабочей силы на вновь созданные предприятия электронной и электротехнической промышленности, ограничиваясь лишь констатацией факта создания новых производств⁶.

Создание электроники и электротехники, которые должны полностью работать на привозном сырье, вряд ли было оправданным. Это же относится к происходившему расширению предприятий цветной металлургии, сырьевая база которых была почти полностью исчерпана. Если привести ряд опубликованных недавно ограниченным тиражом данных о незначительном за последние 10 лет естественном приросте населения Северной Осетии, к тому же и минимальном на Северном Кавказе, и о тяжелом положении с размещением населения (Северная Осетия прочно занимает первое место среди российских автономий по показателю плотности населения⁷), станет, очевидно, ясной негативная роль неконтролируемого общественностью промышленного роста для социального и межнационального развития. И в этом случае, как подчеркивает автор книги, исследование общественных отношений должно предшествовать планированию нового промышленного строительства. Не случайно он рекомендует свою работу «партийным и государственным органам для более внимательного учета» при планировании любых мероприятий в сфере экономики.

Можно считать, что издание рецензируемой книги — один из первых серьезных шагов по изучению социальной структуры национально-государственных образований Северного Кавказа. Сейчас нередко говорят об ошибках в формировании и развитии экономической и социальной сфер так называемых «бывших национальных окраин», зачастую вызывающих недовольство определенной части населения. Конечно, установки «центра» нередко осуществлялись за счет использования промышленных кадров некоренных национальностей⁸. В результате возникала основа для будущих конфликтов, связанных, как правило, с несовершенством в сфере распределения. Однако необходимо заявить, что промышленный потенциал национальных республик нашей страны в главных чертах сформировался и его в определенном смысле следует считать исторической данностью. Все это не означает его неизменности⁹, но как органы власти, так и формирующиеся альтернативные структуры народных фронтов и иных национальных движений должны чрезвычайно осторожно и внимательно относиться к тем, чья жизнь и деятельность оказались связанными с нынешней

территорией их проживания. И в этой ситуации трезвый, основанный на фактах голос ученого, прозвучал. Теперь важно, чтобы он был услышан.

А. Ч. Касаев

Примечания:

¹ История советского рабочего класса. Т. 5. М., 1988. С. 98.

² См., например: Асхаков С. И. Изменения в структуре рабочего класса в Северо-Кавказском регионе на этапе развитого социализма // Изв. Сев.-Кавк. науч. центра высш. шк. Сер. обществ. наук. Ростов н/Д, 1983. № 8; Османов А. И. Изменения в социальной структуре населения Дагестана на этапе развитого социализма // Вопр. истории. 1984. № 7; Проблемы перестройки: социальный аспект. М., 1989, и др.

³ Карданов А. Т. Рабочий класс Кабардино-Балкарии (1938—1980). Нальчик, 1984.

⁴ См., например, Брусила О. И. Многонациональные села Узбекистана и Казахстана осенью 1984 г. // Сов. этнография. 1990. № 3.

⁵ Статистические материалы об экономическом, социальном развитии союзных и автономных республик, автономных областей и округов. Госкомстат СССР. М., 1989. С. 19.

⁶ Центр. гос. архив народного хозяйства СССР. Ф. 430. Оп. 1. Ед. хр. 201, 355, 627, 763 и др.

⁷ Статистические материалы. С. 19—21.

⁸ Козлов В. И. Национальный вопрос: парадигмы, теория и политика // История СССР. 1990. № 1. С. 11.

© 1991 г., ГЭ, № 5

Русский фольклор: Библиографический указатель. 1881—1980 / Сост. Т. Г. Иванова. Под ред. А. А. Горелова и Н. П. Копаневой. Л., 1990. 500 с.

В библиографической серии «Русский фольклор», издаваемой совместно Институтом русской литературы (Пушкинский Дом) Академии наук СССР и Библиотекой АН СССР, вышел очередной том, вобравший печатную продукцию последнего двадцатилетия XIX в. Данный 7-й выпуск является своего рода юбилейным: его публикацией завершен показ разнообразной отечественной литературы на русском языке с 1881 по 1980 г., т. е. дано библиографическое освещение истории нашей фольклористики за 100 лет¹. Это уже второй том, изданный Т. Г. Ивановой в этой серии.

Книга открывается вступительной статьей Т. Г. Ивановой «Литература по русскому фольклору за 1881—1900 гг.» (с. 9—24), в которой раскрываются исторические особенности эпохи, когда народ и его судьба превратились в одну из наиболее острых проблем российской интелигенции. Автор характеризует учтенные материалы (справочник содержит 5134 номера), объясняет интенсивное накопление текстового богатства (47% объема), однако почти лишенного «открытий» по сравнению с эпохой 50—60-х годов XIX в. Исключение составляют собрание устно-поэтических записей Смоленщины В. Н. Доброзвольского, «Сказки и предания Самарского края» Д. Н. Садовникова, сборник Вологодского фольклора Н. А. Иваницкого.

В обзоре рассмотрены основные организационные формы, в рамках которых развивалась русская фольклористика конца прошлого столетия: Императорская Академия наук и университеты с работавшими при них научными обществами; система научных обществ, не связанных с высшими учебными заведениями; губернские статистические комитеты, архивные комиссии и другие местные объединения; краеведческое народознание (особо отмечена роль политических ссылочных в изучении устной словесности сибиряков).

Теоретическое состояние фольклористики показано Т. Г. Ивановой в аспекте «научных направлений и жанровых пристрастий», прежде всего на примере анализа песенного эпоса во всем его многообразии, а затем и других фольклорных жанров, включая частушку, оформленную к концу XIX в. в новый самостоятельный поэтический вид и бытовавшую повсеместно.

Библиографический массив рецензируемого тома скомпонован в основном по схеме, сложившейся в предыдущих выпусках. Он делится на четыре крупные части с последующей рубрикацией по жанрово-тематическому принципу: тексты и материалы; исследования, статьи, заметки; учебная и методическая литература; библиографические обзоры, фольклор в лубочной литературе. Последний раздел присутствует в серии впервые. Подготовленная Н. И. Рудаковой на основании просмотра de visu фондов Сектора народного творчества Пушкинского Дома, генеральных каталогов Библио-

теки АН СССР и Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, она знакомит читателя с особым пластом книгопроизводства, важного элемента культурной жизни русского деревенского населения и городских низов. Как правильно отмечает Т. Г. Иванова, не имеющий научной ценности как первоисточник, лубок во многом формировал устно-поэтический репертуар народа. Без его учета невозможно понять целый ряд явлений позднейших этапов жизни фольклорной традиции (с. 19).

Благодаря творческому подходу составительницы к внутренней классификации разделов в них появились новые параграфы, подсказанные материалом, а именно: обработки фольклорных сюжетов писателями; рецензии общего порядка на фольклорно-этнографические издания; фольклор в хрестоматиях; фольклор в музыкальном образовании учащихся.

Завершают пособие вспомогательные указатели: именной, географический и использованных источников (в последнем к традиционным рубрикам добавлен список энциклопедий и биографических словарей).

Т. Г. Иванова просмотрела огромное количество специальных сборников и монографий, а также трудов, лишь частично посвященных проблематике русской устной поэзии. К фольклору всегда обращались не только литературоведы и этнографы, но и лингвисты, историки, публицисты, музыковеды, археологи, юристы, медики, священнослужители, рассматривавшие творчество масс в связи со своими основными проблемами. Потому работы, казалось бы, далекие от народоведения, часто содержат ценные сведения для фольклористов.

В перечне привлеченных публикаций указано 91 продолжающееся издание: записки, чтения, известия научных обществ; труды ученых комиссий; губернские сборники, ежегодники, памятные книжки, адреса-календари и т. д. Составительницей извлечены сведения из 125 журналов, как профилирующих («Этнографическое обозрение», начавшее выходить в Москве с 1989 г., «Живая старина», выпускавшаяся в Петербурге с 1890 г., и возобновленные с 1896 г. «Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук»), так и различных научных, художественных, профессиональных печатных органов столицы и провинции, например «Метеорологического вестника» (СПб.), «Посредника печатного дела» (СПб.), «Математического листка» (М.), «Дорожника Сибири и Азиатской России» (Томск), «Гимназии» (Ревель). Обследованы 123 газеты широкого распространения (губернские ведомости, городские вестники и листки) и малотиражные типа «Порядок» (СПб.), «Газета М. Гатцку» (М.) и др.

Высоко оценивая рецензируемый том библиографии, подготовленный тщательно и на современном уровне, необходимо высказать некоторые критические замечания по вопросам, поднятым в статье, расположению и композиции материала, предложить некоторые добавления.

Серьезное возражение вызывает излишняя категоричность основного вывода Т. Г. Ивановой о том, что «русская фольклористика последнего двадцатилетия XIX столетия представляла собой вполне сложившуюся научную дисциплину, выделившуюся среди других родственных ей областей знания» (с. 24).

Как известно, изучение устной поэзии в разные периоды оказывалось объединенным с целым рядом наук. Благодаря природе предмета своего исследования — памятников народной словесности, одновременно явления поэтического и социально-бытового, фольклористика черпала силы и больше всего была связана с этнографией и филологией, а подчас полностью отождествлялась с ними. До конца прошлого века она буквально заполоняла этнографию. Не случайно «История русской этнографии» А. Н. Пыпина (ТТ, 1—4. СПб., 1890—1892) является в действительности изложением фактов сопирания и исследования народного поэтического творчества; только в связи с ними освещены и собственно этнографические работы.

Ученые и общественные деятели того времени чувствовали неразрывное единство этих дисциплин. Задачи, стоявшие перед фольклористикой, в значительной мере определялись этнографией и крупные собрания текстов издавались в серии «Записки императорского Русского географического общества по отделению этнографии».² Изучение устной словесности, главным образом в рамках этнографии, приводило к отрыву фольклора от его творца и носителя — народа. На первый план выдвигалась археика фольклора, а потому симптоматичным является название журнала РГО «Живая старина». Этим же объясняется наличие в рецензируемом томе более 1200 описаний публикаций текстов заговоров, гаданий, примет, обрядовой поэзии.

Лишь с 80-х годов XIX в. встал вопрос о разделении этнографии на ряд обособленных субдисциплин. Как подчеркнул А. Н. Пыпин в докладе, прочитанном на заседании Отделения этнографии РГО, «прежняя тесная наука этнография, как описательное изображение народов в их

правах и обычаях, сменяется чрезвычайно сложным рядом изучений». Особо остановился академик на анализе развития «фольклоризма» («Вестник Европы». 1885, май. С. 178). Через несколько лет Д. Н. Анучин, бессменный председатель (с 1890 по 1923 г.) Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете обосновал право этнографии на дифференциацию («Этнографическое обозрение». 1889. № 1. С. 28). Редактор «Живой старины» В. И. Ламанский, обращаясь к читателям в первом номере журнала, «отнес изучение фольклора к наиболее неопределенной и неясной проблеме современной этнографии» (1890, № 1. С. XL).

Вместе с тем по-прежнему сохранялись тесные связи фольклористики с филологией, обратившейся в конце прошлого столетия к рассмотрению исторического развития писательского творчества; народная поэзия считалась его предшественницей и постоянной спутницей. Параллельность в исследовании устной словесности присутствует в трудах самого А. Н. Пыпина: помимо «Истории русской этнографии» фольклору отведено значительное место в четырехтомной «Истории русской литературы» (СПб., 1898—1899). Такая двойственность наглядно проявилась и в «Энциклопедическом словаре» Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефроне, где в статьях ведущих специалистов подведены итоги отечественных достижений. В обширнейшем обзоре «Россия», занявшем почти целиком тома XXVII¹ и XXVIII (кн. 54 и 55. СПб., 1899) поэзия народа рассмотрена в главе «История русской литературы», а о ее собирании и изучении наряду с другими явлениями жизни крестьянства говорится в параграфе «Россия в этнографическом отношении». К сожалению, этот материал не привлек внимания составительницы и не нашел отражения в справочнике.

Приведенные факты свидетельствуют о развивающемся, но далеко не завершенном процессе формирования нашей фольклористики на рубеже веков.

Думается, в статье следовало бы обобщенно сказать о состоянии исследовательской мысли рассматриваемого двадцатилетия. Т. Г. Иванова характеризует каждое направление в связи с изучением того или иного жанра устной поэзии. Разумеется, такой подход может быть оправдан в отношении эпоса, богатое и сложное содержание которого всегда вызывало особенный интерес представителей различных научных течений. Однако ни в одной другой области фольклористики противостояние этих течений не вырисовывалось с такой силой, как при анализе былин.

С 1870-х годов на смену почти полному господству мифологического направления начали приходить иные теории: антропологическая, или самозарождения сюжетов, повлиявшая на А. А. Потебню, Н. Ф. Сумцова, А. И. Кирпичникова, В. Ф. Миллера (в начальный период деятельности); миграционная (И. Н. Жданов); народно-психологическая, близкая к антропологической (Д. Н. Овсянникова-Куликовский, Е. В. Аничков), сравнительно-исторический метод (А. Н. Веселовский). Особенно распространенной стала возникшая в результате стремления к социологическому изучению устной поэзии «историческая школа» — одна из наиболее влиятельных теорий конца XIX — начала XX в., чью платформу окончательно сформулировал В. Ф. Миллер в первом томе «Очерков истории русской народной словесности» (М., 1897).

Эти направления в большей или меньшей степени показаны Т. Г. Ивановой, однако она совершенно ничего не говорит о последователях К. Маркса и Ф. Энгельса. Конечно, большинство фольклористов, даже прогрессивных, были весьма далеки от марксизма, но не все.

Так, Н. И. Зибер в «Очерках первобытной экономической культуры» (М., 1883), исходя из известных положений «Капитала», дает материалистическое объяснение некоторых народных обычаяев и нравов; М. М. Ковалевский, считая устное творчество источником для освещения самых отдаленных эпох в истории человечества, часто опирается на фольклор в «Очерках происхождения и развития семьи и собственности» (СПб., 1895); былинный материал широко привлечен им в книге «Первобытное право» (М., 1886). Надо отметить, что К. Маркс называл М. М. Ковалевского одним из своих «друзей по науке». Особо ощущим марксистский подход к изучению духовного мира народных масс в трудах Г. В. Плеханова. Мысли Плеханова по теории трудового происхождения искусства и о первобытных формах фольклора, о возникновении различных родов поэзии имеют большое значение для русской фольклористики, однако сведения о перечисленных работах остались за пределами справочника. Всесторонний интерес к быту труждящихся вообще проявляла вся российская марксистская периодическая печать — журналы «Жизнь», «Начало», газета «Рабочий» и др.³.

Как бы ни относиться к этим начаткам марксистской мысли в фольклористике, они остаются фактом истории. Замалчивание их так же странно, как и непомерное преувеличение их значения, имевшее место в недалеком прошлом. Речь идет о библиографии, которая должна учитывать все, и достаточно беспристрастно.

Перечисляя организационные формы, в которых развивалась наука о народно-поэтическом творчестве, Т. Г. Иванова не сообщает о функционировании частного «Этнографического бюро», созданного в 1897 г. на средства князя В. Н. Тенишева, много сделавшего для сбора и публикации образцов устной словесности.

При показе занятий Песенной комиссии РГО, очевидно, можно было подробнее рассказать об изучении многоголосия крестьянских напевов, считавшихся ранее только одноголосными, и изменении техники записи песен с появлением фонографа (1897 г.). Принципы фонографических расшифровок и их нотации вызвали большие теоретические споры, углубившие понимание специфики народной музыки, что в свою очередь сказалось на форме публикаций музыкальных записей.

Вероятно, заслуживает специального объяснения и увеличение в обозреваемый период количества материалов об исследователях и собирателях устной поэзии (свыше 600 номеров помимо отысканных указаний), что связано с пробудившимся интересом к истории отечественной науки.

О данных по теме «Фольклор и литература» имело смысл сказать, объяснив позицию ученых конца прошлого века. Они сосредоточивались преимущественно на выяснении биографических фактов, приведших писателей к близкому знакомству с миром устного творчества, и установлении непосредственных фольклорных источников того или иного произведения. В рассматриваемый период еще не ставилась задача выявления внутренней связи профессионалов-литераторов и музыкантов с народной словесностью, что выходит далеко за пределы прямого использования сюжетов, образов, мотивов, языка и элементов стилистики. Более углубленно, чем в предшествующий период, шло в это время выявление влияния книг и рукописных памятников на фольклор, что впервые было замечено А. Н. Пыпином в 1860-х годах и успешно разрабатывалось им позже⁴. Взаимосвязь эпоса с древнерусской литературой показана И. Н. Ждановым в монографии «Русский былевой эпос» (СПб., 1893) и В. Ф. Миллером в 1-м томе «Очерков русской народной словесности».

Возможно, стоило прокомментировать в статье появление на данном этапе большого количества учебных пособий, содержащих главы об устном творчестве. Это было вызвано усилившимся поворотом к фольклору со стороны профессуры, чему способствовала рецензия Н. С. Тихонравова (1878 г.) на «Историю русской литературы» А. Д. Галахова. В ней высказывалась необходимость обстоятельный разбор устной поэзии в университетских курсах. Одновременно фольклорные проблемы стали чаще выдвигаться как темы для дипломных сочинений или конкурсного поиска наград. Из студенческих разысканий нередко вырастали серьезные научные труды, попадавшие в печать, например, «Русский богатырский эпос» А. И. Лободы (Киев, 1896).

Специальной оценки требуют библиографические разработки последнего двадцатилетия XIX в., так как с изменением самой науки — стремлением ее к разграничению — изменились и задачи источниковедения. Пионером этнографического отраслевого учета печатной продукции явился В. И. Межков. Вслед за ним и по его примеру многие библиографы стали готовить рекомендательные пособия и указатели большого масштаба, включающие сведения о народной поэзии, годовые подборки (так, П. В. Владимиров напечатал в «Известиях Киевского университета» «Критико-библиографические заметки об изданиях и исследованиях по русской словесности за 1892 г.», не отмеченные Т. Г. Ивановой).

Если все высказанные до сих пор замечания могут восприниматься как пожелания дальнейшего изучения истории науки последних десятилетий XIX в., то самое решительное несогласие вызывает алфавитное расположение материала в каждом разделе тома. По мнению составительницы, оно «должно облегчить поиск необходимого источника» (с. 7). Во всех предыдущих выпусках использован хронологический принцип. При наличии указателя имен алфавитное расположение материала теряет смысл. Между тем, еще А. Н. Пыпин, рецензируя «Сибирскую библиографию» В. И. Межкова, подчеркивал, что лиць при погодичном расположении «библиографические показания получили бы новый и немаловажный интерес, а именно, перед читателем проходили бы не только литературные факты по тому или другому предмету, но и в то же время наглядно представлялась бы и самая история вопроса» («Вестник Европы». 1891, ноябрь. С. 482). Библиография, призванная быть наиболее беспристрастной и объективной, должна не только заключать в себе сумму всех оценок и воззрений, но непосредственно отражать каждую фазу движущегося научного процесса, т. е. развитие самой отрасли знания. Нам представляется, что жанрово-тематическая группировка описаний только в сочетании с хронологией дает возможность одновременного исторического, проблемного и персонального справочного поиска.

Композиция книги, как было отмечено, дополнена новыми рубриками, но, с другой стороны, выпали некоторые старые: взаимосвязь мифологии, верований, примет и суеверий разных народов

(ее можно было наполнить №№ 1520, 1524, 1525, 1622 и др.), «Произведения поэтов в песенном репертуаре народа», хотя такие данные имеются в разделе «Фольклор и русская литература XIX в.». Кроме того, с помощью перекрестных отсылок «заиграла» бы и сведения о стихотворениях, превратившихся в популярные песни и попавших в лубок.

В скрупулезно составленном вспомогательном указателе произошел сдвиг на один номер при перечислении имен из раздела «Лубочные картинки. Песни»; иногда наблюдается неточность в показе работ самого ученого и критических материалов о нем (№ 1059, 3136); на с. 487 не приведены даты выхода в свет «Отчетов о присуждении наград гр. Уварова».

Ни одно справочное пособие большого объема не обходится без лакун. Имеются они и у Т. Г. Ивановой. Раздел «Персоналии» можно пополнить следующими публикациями: Н. Б. «К библиографии сочинений О. Ф. Миллера» (Библиограф. 1889. № 89); Рудаков В. Е. «Хронологический указатель литературных трудов Л. Н. Майкова» (Журн. М-ва нар. просвещения. Окт. 1900. Отд. совр. летописи); Симони П. К. «Библиографический список ученых и литературных трудов и изданий Л. Н. Майкова (1839—1900).» (СПб., 1900).

В главе «Фольклор и литература» отсутствуют: Барсов Н. П. «Очерки русской исторической географии. География начальной (нестеровской) летописи» (Изд. 2-е. Варшава, 1885); Висковатов П. И. «Отражение кавказских преданий в поэзии Лермонтова» (Кавказ. 1881. 16 сент. № 203); «Русская критическая литература о произведениях А. С. Пушкина. Хронол. сб. критико-библиогр. статей» (Ч. I. Сост. В. А. Зелинский. М., 1887); Языков Д. Д. «П. П. Ершов» (М., 1894); Андреевич (без иниц.). Рецензия на кн.: «Коринфский А. А. Бывальщины и картины Поволжья. СПб., 1899.» (Жизнь. 1899. Т. VIII); Грибовский В. «Идеализация и поэтическое творчество (по поводу „Бывальщины“ и „Гимна красоте“ А. А. Коринфского).» (Книжки недели. 1899. № 8).

Из перечня источниковедческих сводок выпала подборка П. К. Симони «Русский язык в его наречиях и говорах. Опыт библиографического указателя... с присоединением указаний на исследования, издания и сборники памятников народного творчества» (Изв. ОРЯС. Т. I. Кн. I и 2. СПб., 1899). Не учтены некоторые обзоры текущей прессы, публиковавшей на своих страницах фольклорные материалы: «Сборник статей, касающихся Пермской губернии и помещенных в неофициальной части губернских ведомостей в период 1842—1881 г.» (Сост. Д. Д. Смышляев. Пермь, 1882); Указатель статей, напечатанных в «Филологических записках» за весь 25-летний период этого издания (Воронеж, 1888); «Указатель к периодическим изданиям Российской Академии и Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук» (Сост. А. А. Дьяков. СПб., 1890); Указатель статей, помещенных в неофициальной части «Журнала Министерства народного просвещения» за время с 1867 г. по 1891 г. (Сост. А. И. Ляшенко. СПб., 1894); Указатель к I—XX выпускам «Сборников материалов для описания местностей и племен Кавказа». 1881—1894 (Сост. Е. Козубский. Тифлис, 1895); Указатель к «Этнографическому обозрению». Кн. I—XV (1889—1892). (Сост. Г. И. Куликовский. М., 1893); та же. Кн. XVI—XXXI (1893—1896). (М., 1898). Он содержит алфавитный перечень имен авторов и предметов, где при каждом отыскочном номере имеется краткая аннотация статьи или характеристика жанра (персонажа) устной поэзии.

Перечисленные замечания ни в коей мере не снижают большой ценности рецензируемой книги, как и вообще всей деятельности Т. Г. Ивановой — библиографа, трудами которой продолжается библиографическая серия «Русский фольклор». Если эта работа будет продолжена, фольклористика окажется в числе наук с наилучшим библиографическим обеспечением.

М. Я. Мельц

Примечания

¹ Русский фольклор: Библиогр. указатель. 1901—1916 / Сост. М. Я. Мельц. Л., 1981; то же. 1917—1944. Л., 1966; то же. 1945—1959. Л., 1961; то же. 1960—1965. Л., 1967; то же. 1966—1975. Ч. 1—2. Л., 1884—1985; то же. 1976—1980 / Сост. Т. Г. Иванова. Л., 1987.

² Например, А. В. Марков в рецензии на сборник М. Е. Соколова «Великорусские свадебные песни и причитания, записанные в Саратовской губернии» (Саратов, 1898), отнес все издания произведений устной поэзии к этнографической литературе (Этногр. обозрение. 1899. № 1—2. С. 359); В. Н. Перетц, разбирая «Песни русского народа» Ф. М. Истомина и Г.-О. Дютша (СПб., 1894), отметил, что «изо всех областей этнографии наибольшее внимание обращает на себя народная песня» (Журн. Мин-ва нар. просвещения. 1894, ноябрь. С. 201).

³ Подробнее см.: Гусев В. Е. Марксизм и русская фольклористика конца XIX — начала XX в. М.; Л., 1961; его же. Проблемы этнографии в «Научном обозрении» 1894—1903 г. (К истории форми-

рования марксизма в России) // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. 4. М., 1965; Пузанева Т. Н. Проблемы фольклора в марксистской печати в конце XIX и начале XX в. // Уч. зап. Перм. и Оренбург. гос. пед. ин-тов. Вып. 42. Пермь, 1972.

* Пузанева Т. Н. Проблемы взаимосвязи литературы и фольклора в журнальных статьях А. Н. Пыпина в 90-х — начале 900-х гг. (по материалам «Вестника Европы») // Проблемы изучения русского народного поэтического творчества. Вып. 5. М., 1978.

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ ЕВРОПЫ

© 1991 г., СЭ, № 5

ИССЛЕДОВАНИЕ БРАЧНЫХ ОБЫЧАЕВ У НАРОДОВ ЕВРОПЫ*

Одно из важнейших направлений фундаментальных этнографических и социоэтнографических исследований советских ученых в последние десятилетия — изучение различных аспектов развития семьи, форм брака, семейной обрядности у народов СССР, а также у народов мира. Актуальность данной проблематики вряд ли надо доказывать. Особый приоритет в разработке этого направления принадлежит этнографам, изучающим народы зарубежной Европы¹.

Это подтверждает и выход трех коллективных работ, названия которых вынесены в заглавие данной рецензии. Эти книги, составляющие своеобразный триптих, объединены единым планом отдельных глав, единым «Введением» (Ю. В. Иванова, Н. А. Красновская — «Брак...». 1988. С. 3—7) и заключительной главой «Некоторые итоги изучения брака и свадебной обрядности у народов зарубежной Европы» (Ю. В. Иванова, Н. А. Красновская — «Брак...». 1990. С. 156—169). Это фундаментальное исследование не имеет аналогов в советской и мировой этнографической науке. Широта географического и этнографического охвата, многообразие проблем, богатство и разнообразие систематизированных данных, представленных в рецензируемом коллективном труде, определили необходимость разделения материала на три книги. Выделение трех регионов — Центральной и Юго-Восточной Европы, Западной и Южной Европы, Северной и Северо-Западной Европы — представляется обоснованным и исторически, и этнографически.

Все три книги подготовлены в основном коллективом Отдела этнографии народов зарубежной Европы Института этнологии и антропологии АН СССР. В составе авторского коллектива и болгарская исследовательница Р. Иванова (глава «Болгары»).

В создании подобных журналов коллектив ученых, исследующих этнографию народов зарубежной Европы, имеет богатые традиции. Достаточно вспомнить издания, посвященные календарным обычаям и обрядам². Традиции эти были заложены и осуществлены под руководством выдающегося советского этнографа С. А. Токарева, многие десятилетия возглавлявшего Отдел этнографии народов зарубежной Европы. Влияние подобных многотомных серий, заложенных в них идеей и методики исследования на развитие советской этнографической науки огромно. Как известно, цикл книг по календарной обрядности народов зарубежной Европы вызвал к жизни появление работ о календарных обычаях и обрядах народов зарубежной Азии³. Причем первая книга «азиатского» журнала — «Календарные обычай и обряды народов Восточной Азии. Новый год» (М., 1985) посвящена авторами памяти С. А. Токарева.

Свадебная обрядность европейских народов давно привлекает внимание исследователей. Необходимо отметить работы таких ученых, как Ида фон Дюрингсфельд и Отто фон Райнсберг-Дюрингсфельд (1871), Е. Н. Водовозовой (1893), А. ван Геннепа (1909, 1937, 1943, 1946), Л. Нидерле (1911), Яна Коморовского (1976), которые в своих трудах стремились проанализировать свадебную обрядность некоторых народов Европы.

В основе рецензируемого исследования — страноведческий принцип в сочетании с этническим.

* Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. 235 с.; Брак у народов Западной и Южной Европы. М., 1989. 243 с.; Брак у народов Северной и Северо-Западной Европы. М., 1990. 173 с./Отв. редакторы: Ю. В. Иванова, М. С. Кашуба, Н. А. Красновская.

В книге, посвященной браку и свадебной обрядности народов Центральной и Юго-Восточной Европы, представлены следующие главы: «Поляки» (О. А. Ганцкая), «Чехи и словаки» (Н. Н. Грацианская), «Лужичане» (Т. Д. Филимонова), «Народы Югославии» (М. С. Кашуба), «Болгары» (Р. Иванова, Л. В. Маркова), «Румыны» (Э. А. Рикман), «Албанцы» (Ю. В. Иванова), «Греки» (А. Н. Анферьев). В работу, характеризующую свадебные традиции и обычай народов Западной и Южной Европы, включены главы: «Немцы» (Т. Д. Филимонова), «Австрийцы» (Т. Д. Филимонова), «Венгры» (Н. Е. Руденский), «Народы Швейцарии» (С. А. Токарев, Е. А. Шервуд), «Народы Италии» (Н. А. Красновская), «Народы Испании» (А. Н. Кожановский), «Португальцы» (С. Я. Серов), «Народы Франции» (Ю. В. Иванова, Л. В. Покровская), «Народы Бельгии и Нидерландов» (М. И. Решина). При освещении брака и свадебных обычаяев и обрядов народов Северной и Северо-Западной Европы выделены следующие темы, составившие главы соответствующего тома: «Финны» (Н. В. Шлыгина), «Саамы» (Т. В. Лукьянченко), «Шведы» (Т. А. Березина, М. Н. Морозова), «Норвежцы» (Т. А. Березина, М. Н. Морозова), «Датчане» (Г. И. Анохин), «Фарерцы» (Г. И. Анохин), «Англичане» (Е. А. Шервуд). Таким образом, в трех томах коллективной монографии представлен материал, характеризующий брачные традиции и установки, свадебные обычай и обряды практически всех народов зарубежной Европы. В этом, несомненно, уникальность данного сочинения. До сих пор в нашей литературе преобладали исследования, посвященные одному народу или же группе народов. Европейские же авторы зачастую стремились показать архаические черты обрядов или те из них, которые казались им наиболее экзотическими. Традиционно объект описания составлял крестьянский быт.

Авторы рецензируемых монографий, если им позволял материал, старались описать свадебные обычай и обряды в разных социальных средах — у крестьян, горожан, недавних мигрантов из села в город и т. д. Подобный подход отвечает принципиальным установкам советской школы в этнографии: этническую культуру характеризует не только крестьянский быт, но и быт всех общественных групп народа.

Большинство интерпретируемых в книгах материалов относится к XIX — началу XX в. Однако авторы обращались и к более ранним, и к более поздним эпохам. Это позволило им проследить развитие свадебных обычаяев и обрядов в исторической динамике, а также судить об устойчивости тех или иных элементов обрядности.

В основу всех разделов монографий положена единая программа исследования, разработанная М. С. Кашубой. Благодаря этой программе, а также единому плану подачи материала весь коллективный труд выполнен по единой схеме. Подобный подход обеспечивает сопоставимость материала, дает основание для дальнейших, более широких сравнительно-типологических исследований.

Особо необходимо отметить богатую источниковедческую и историографическую базу исследования. Приятно, что многие авторы имели возможность работать в библиотеках, национальных архивах изучаемых стран, знакомиться с этнографическими коллекциями, музеиними экспозициями и фондами, проводить собственные полевые исследования и наблюдения. Авторы отмечают вклад европейских исследователей, представителей национальных школ в изучение семейной, в том числе и свадебной, обрядности отдельных народов Европы; подчеркивают высокую культуру исследовательской этнографической работы, большую роль архивной документации в создании банков данных по традиционной культуре. Так, например, О. А. Ганцкая среди самых ценных источников по избранной проблематике выделяет экспедиционные архивы кафедры Ягеллонского университета и Этнографического музея в Кракове, которые содержат сообщения о брачном выборе, сватовстве, собственно свадьбе у поляков в XIX — начале XX в. («Брак...». 1988. С. 9). Н. В. Шлыгина отмечает, что материалы о браке и свадьбе у финнов, собранные в форме ответов на вопросник, составленный У. Г. Сирелиусом в 1912 и продолженный в 1920—1930 гг., ныне составляют золотой фонд Национального музея и Финского литературного общества («Брак...». 1990. С. 3). Интересны краткие, но очень информативные историографические разделы, с которых начинаются главы. Примечательно, что (как следует из этих историографических разделов) изучение свадебной обрядности как одного из устойчивых компонентов традиционной культуры было неразрывно связано с ростом, подъемом, возрождением национального самосознания европейских народов. Например, Н. Н. Грацианская обращает внимание на то, что в XIX в. в чешских и словацких землях деятели национального возрождения видели в крестьянской свадьбе исток самобытных традиций, основание для утверждения прав на самостоятельное, национальное развитие («Брак...». 1988. С. 33).

Свадебные обычаи и обряды народов зарубежной Европы анализируются авторами рецензируемых книг в контексте изучения семьи как общественной единицы, с опорой на типологию современной семьи, предложенную Ю. В. Бромлеем и М. С. Кашубой, которые выделили в современной семье два типа: простую (малую, индивидуальную, нуклеарную и т. д.), состоящую из брачной пары (или одного из родителей) с неженатыми детьми или без детей, и сложную (семью расширенного типа, большую семью), состоящую из двух и более простых семей. Сложные семьи в свою очередь делятся на два подтипа: многоголовый (задружный), для которого характерно родство по боковой линии, и однолинейный — его отличительная черта — родство по прямой линии («Брак...». 1988. С. 5).

Авторам трехтомника удалось показать, что при осуществлении всех важнейших моментов свадебно-обрядового комплекса (например, выбор брачного партнера, оформление ритуальной передачи невесты из отцовской семьи в семью будущего мужа), как и при материальном обеспечении новой брачной пары, большую роль играют не только две семьи, но и широкий круг родственников с обеих сторон. Их объединение благодаря возникновению новой брачной пары подчеркивалось некоторыми свадебными обычаями и обрядами, отголоски которых присутствуют почти у всех европейских народов. Чаще всего это выражается в совместных трапезах и обмене дарами.

Во многих главах отмечена неравномерность общественного развития европейских народов. Конкретные формы брака и брачные отношения, бытовавшие в изучаемый период в среде того или иного этноса, связаны со степенью его социально-экономической продвинутости. Вот почему убедительным представляется один из выводов, который делают авторы заключительной главы Ю. В. Иванова и Н. А. Красновской, что нормы и свадебные обычай и обряды отражают не столько этническую и ареальную специфику, «сколько стадию социально-экономического развития этноса в целом а также той локальной или общественной группы, к которой принадлежат брачующиеся» («Брак...». 1990. С. 156). Хотя, как нам представляется, вряд ли всегда правомерно придавать преувеличенное значение социально-экономическим факторам. Обобщенный в монографии материал свидетельствует о том, что этнокультурная специфика, связанная с важнейшими этапами этнической истории, конфессиональными особенностями, этнопсихологическими факторами, играла не меньшую, а порой определяющую роль в характере и своеобразии свадебной обрядности.

Во всех главах рецензируемых книг прослеживается сложное взаимодействие традиционной народной обрядности с церковным и гражданским актами бракосочетания.

Систематизированный в монографии материал показывает, что в изучаемый период у многих европейских народов были еще очень крепки соседские связи. Это наиболее ярко проявлялось в обычаях взаимопомощи при организации свадебных торжеств, при сборе всего необходимого для будущей жизни молодоженов. Несомненно, традиции соседских связей восходят к общинно-соседским отношениям доиндустриального периода. Не случайно в городской среде, где узы родственного коллектива, как и роль соседей, значительно ослаблены по сравнению с крестьянской, свадьбы играются в гораздо более узком кругу.

Ознакомление с материалом названных книг дает возможность воссоздать сценарий свадьбы, в котором почти у всех народов обнаруживается много общего.

Весь длительный свадебно-обрядовый цикл можно разделить на отдельные этапы. Авторы и ответственные редакторы рецензируемого труда считают правомерным выделить три этапа. Это предсвадебные обряды, собственно свадьба и послесвадебные обряды. Главными моментами предсвадебных обрядов, как правило, являются сватовство и помолвка (обручение). В прошлом эти акты выполнялись последовательно в разные дни. Однако в изучаемое время наметилась тенденция слияния их в один обряд, завершающий соединением рук будущих супружес и надеванием обручальных колец.

Центральный момент всего свадебного цикла — собственно свадьба, оформление брачного союза через целую цепь ритуальных актов. Чрезвычайно важно, что в каждой главе сообщается в том, какие обычай и обряды превалируют у данного народа — народная обрядность, церковное венчание или регистрация брака в гражданских учреждениях. Послесвадебные обряды закрепляют новый общественный статус молодоженов и обюдные связи двух породившихся семей и родственных коллективов.

Перед читателями трех книг предстают яркие образы основных персонажей свадебного сценария. Серьезным аспектом работы авторского коллектива следует считать анализ терминов, обозначающих эти персонажи и действия, в которых они участвуют. Корни многих терминов пришли в лексику современных европейцев из античности, некоторые — из эпохи средневековья. Латинская

и древнегреческая основа ряда терминов одинакова у различных народов. В отдельных случаях термины звучат по-разному. Однако логика их образования одна и та же. Так, в ряде терминов можно увидеть прямое указание на большую роль, которая в свадьбе отводится невесте. Например, свадебный каравай или пирог у многих народов обозначается как «невестин пирог». Сам день свадьбы часто называют «днем невесты».

Попутно следует заметить, что невеста вообще воспринималась у всех народов как носительница особой магической силы. Поэтому-то значительная часть магических приемов, к которым прибегали участники свадьбы, была связана именно с ней. Невестусыпали зерном, сажали на квашню, ломали у нее над головой хлеб или лепешку и т. п. Считалось, что зерно и его производные служат символами плодородия.

Вся свадебная обрядность пронизана символикой. Естественно, что ей уделено большое внимание во всех главах. Правильно, на наш взгляд, что авторы не настаивают на каком-либо одном, из всех возможных толкований того или иного символа. Подчеркивается, что каждый из свадебных (как, впрочем, и других) обрядов, как правило, бывает многослойным, так как отдельные его составные восходят к разным эпохам и порой возникли под влиянием самых разнообразных факторов.

Справедливо рассматривая свадебный обрядовый цикл в контексте всей культуры изучаемых народов Европы, исследователи широко привлекают данные фольклора, характеризуют народные игры, развлечения и представления, красочные одежды молодоженов, ритуальную и праздничную трапезу. Словом, воссоздают многогранную яркую картину этого одного из важнейших торжеств в жизни человека, семьи, общины, общества.

Интересными представляются те страницы, где авторы прослеживают взаимосвязь свадебной обрядности с календарными обычаями и обрядами, с праздниками годового цикла (приурочивание свадьбы к наиболее значительным праздничным датам, близкая символика и атрибутика обрядов). Примечательно, что многие из авторов рецензируемых книг участвовали в создании соответствующих глав сериала, посвященного календарным обычаям и обрядам народов зарубежной Европы. На глубокую взаимосвязь семейной (в том числе и свадебной) и календарной обрядности неоднократно обращал внимание и С. А. Токарев.

В XIX—XX вв. в свадебной и календарной обрядности усиливаются развлекательные, игровые аспекты, при этом магический смысл тех или иных действий постепенно забывается и утрачивается. Это подтверждается всем богатейшим материалом рецензируемого издания. Поэтому убедительным представляется один из основных выводов авторов — свадьба у народов зарубежной Европы в конце XIX — начале XX в. имела не только обрядовый смысл, но и воспринималась как праздник («Брак...». 1990. С. 156).

Несколько слов о научном аппарате. Библиографические ссылки помещены в конце каждой главы. Внимательное знакомство с ними показывает, что многие авторы исчерпывающе использовали специальную литературу, от трудов классиков этнографии до работ по отдельным местностям. К сожалению, ни одна из трех книг не имеет предметного указателя, наличие которого, несомненно, стало бы важным подспорьем для будущих исследователей.

Каждая из книг имеет резюме на французском, английском и немецком языках, что, конечно же, повышает их информативность. Особо хочется отметить подобранные со вкусом черно-белые и цветные иллюстрации, прекрасно выполненные художницей Е. В. Орловой.

В заключение необходимо отметить, что выход в свет рецензируемого третхтомника — значительное событие в развитии нашей науки. Представляется несомненным, что систематизируемый в книгах материал будет широко использоваться отечественными и зарубежными учеными, а поставленные и решенные авторами теоретические проблемы будут способствовать дальнейшему развитию нашей этнографической науки.

Р. Ш. Джарылгасинова

Примечания

¹ Например, Бромлей Ю. В., Кашуба М. С. Брак и семья у народов Югославии. Опыт историко-этнографического исследования. М., 1982; Ганцкая О. А. Польская семья. Опыт этнографического изучения М., 1986; Этносоциальные аспекты изучения семьи у народов зарубежной Европы. М., 1987.

² Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Зимние праздники. М., 1973; Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. М., 1977; Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978; Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычая. М., 1983.

³ Календарные обычай и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985; Календарные обычай и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.



ФРЕДЕРИК РОУЗ (1915—1991)

Умер Фредерик Роуз — один из крупнейших специалистов по истории и культуре аборигенов Австралии, видный общественный деятель, друг нашей страны.

Роуз родился в 1915 г. в Англии. По окончании Кембриджского университета он отправился в 1937 г. на пятый континент, намереваясь заняться в полевых условиях изучением аборигенов Австралии. Не имея финансовой поддержки, молодой исследователь вынужден был поступить на государственную службу и в течение нескольких лет работал метеорологом в тропических районах Северной Австралии. Отказавшись от функционалистского подхода к изучению народов и их культур, который он разделял в студенческие годы, Роуз перешел на позиции эволюционизма, а затем и марксизма. Об этом свидетельствовала написанная им в соавторстве с А. Джолли статья «Место австралийских аборигенов в эволюции общества», которая была опубликована в 1943 г. в одном из английских журналов. В 1942 г. Роуз вступил в коммунистическую партию Австралии и впоследствии разработал основы ее программы по национальному вопросу в части, касающейся аборигенов.

В годы «холодной войны» Роуз подвергался политическим преследованиям, некоторое время работал в Сиднее докером. В 1956 г. он переселился в ГДР, где раскрылся его талант ученого-этнолога. В 1957—1974 гг. Роуз работал в Институте этнографии при Берлинском университете им. Гумбольдта, причем много лет был директором этого института, а потом, не прекращая преподавательской деятельности, стал научным сотрудником Лейпцигского музея народоведения. На протяжении трех десятилетий он был также членом редакционной коллегии журнала «Ethnographisch—Archäologische Zeitschrift».

Поселившись в ГДР, Роуз получил возможность обработать и обобщить огромный полевой материал, собранный в Северной Австралии, главным образом на о-ве Грут-Айленд. В результате им была написана монография «Классификация родства, возрастная структура и брак у аборигенов Грут-Айленда», опубликованная в 1960 г. в Берлине на английском языке. Этот фундаментальный труд сразу же привлек внимание специалистов во всем мире, ибо в его основу были положены уникальные материалы, добытые с помощью разработанной автором методики полевых исследований. Стремясь к наиболее обоснованным выводам, опирающимся на статистически достоверные данные, Роуз охватил своими изысканиями большинство аборигенов из изучавшихся им группах, причем выяснял родственные, взаимоотношения каждого из своих информаторов со всеми остальными. С этой целью он не только подробно опрашивал аборигенов по специально составленной анкете, но и каждого из них сфотографировал и, показывая фотографии другим, пытался устанавливать подлинные родственные связи и генеалогии. Метод фотографирования помог Роузу справиться и со сложнейшей задачей определения возраста людей бесписьменной культуры. В ходе чрезвычайно кропотливой и трудоемкой работы он сумел определить возраст каждого

абorigена с точностью до одного-двух лет. В результате ему удалось сделать новые, порой весьма неожиданные выводы о составе семьиaborигенов и ее возрастной структуре. Материалы, положенные в основу книги, не только обильно питали дальнейшее научное творчество Роуза, сделав ряд его работ подлинно новаторскими, но и превратили саму эту книгу в важный вклад в мировое австралиеведение, более того — в незаменимый источник информации для всякого исследователя, изучающего общество охотников и собирателей.

В 1962 г. Роуз удалось посетить Австралию. Власти не разрешили ему продолжить полевые исследования на о-ве Грут-Айленд, но благодаря содействию Института по изучениюaborигенов в Канберре он смог провести аналогичные исследования в Ангас-Даунсе (Центральная Австралия). Собранные материалы позволили Роузу выпустить в 1965 г. книгу «Ветер перемен над Центральной Австралией», в которой показано, под воздействием каких факторов, в каких условиях разрушается и исчезает унаследованный от предков самобытный, жизненный уклад. Этнографическую коллекцию, приобретенную в Ангас-Даунсе, Роуз передал Лейпцигскому музею народоведения.

После 1962 г. ученый довольно часто посещал Австралию, и эти поездки давали ему возможность изучать перемены, происходящие на пятом континенте, положениеaborигенов и их борьбу за гражданские права и сохранение традиционных племенных земель. Свои воспоминания, впечатления и полевые материалы Роуз широко использовал в четырех научно-популярных книгах: «Аборигены, кенгуру и реактивные лайнеры» (1966), «Снова в Австралии. Историяaborигенов от каменного до атомного века» (1968), «Аборигены Австралии. Общество и искусство» (1969) и «Австралия и ееaborигены. Их история и современное положение» (1976). Эти книги, написанные с любовью и симпатией к коренным австралийцам, с неподдельным сочувствием к их бедам и нуждам, были с интересом встречены читателями и имели большой общественный резонанс. Одновременно Роуз публиковал статьи, посвященные различным аспектам общественного строя и культурыaborигенов, их современного положения и борьбы за земельные права, а в 80-х годах, кроме того, активно разрабатывал и проблемы антропогенеза и социогенеза.

Роуз участвовал во многих международных научных конгрессах и конференциях, на которых решительно отстаивал свои взгляды. И хотя многие западные ученые не разделяли его концепций, он пользовался всеобщим уважением как один из крупнейших современных австралиеведов, как исследователь, обладающий редкой способностью рассматривать факты под новым углом зрения и высказывать по ним оригинальные суждения.

В 1959 г. Роуз впервые посетил нашу страну и затем несколько раз приезжал в СССР. Он поддерживал тесные научные и дружеские контакты со многими советскими коллегами. На протяжении четырех десятилетий Роуз печатался в «Советской этнографии»: первые две его статьи появились в журнале в 1947 г., последняя — в 1986 г. В СССР опубликованы две его научно-популярные книги, переведенные на русский язык, — «Аборигены, кенгуру и реактивные лайнеры» (1972) и «Аборигены Австралии» (1981), а в 1989 г. издательство «Прогресс» выпустило в переводе с рукописи, предоставленной автором, его последнюю монографию «Аборигены Австралии. Традиционное общество».

Монография посвящена всестороннему анализу социально-экономических отношений в традиционном обществе австралийских охотников и собирателей, т. е. углубленному рассмотрению самой основы этого общества. Производительные силы и производственные отношения, естественное и общественное разделение труда, производственные объединения, формы собственности — все это исследовано как единая, целостная система. Такого монографического исследования традиционной экономики коренных австралийцев в мировом австралиеведении еще не было. Но этим не исчерпывается проблематика книги. Большое внимание уделено в ней демографической ситуации, приведен яркий материал о браке, полигинии, экономическом значении обряда инициации, о классификационных системах родства, которые Роуз интерпретировал как отражение производственных отношений. В монографии подняты такие крупные теоретические проблемы, как соотношение природного и человеческого, биологического и социального. Привычные представления опровергаются выводом автора о том, что в традиционных условияхaborигены Австралии были способны планировать свою жизнедеятельность, включая воспроизведение семьи, в целях поддержания оптимальных демографических параметров и равновесия между обществом и окружающей средой. В книге немало дискуссионного, что не умаляет ее значения, а наоборот, делает ее еще более интересной для специалистов. Сам Роуз считал эту монографию главным итогом своих австралиеведческих исследований. Книгу можно рассматривать как его научное завещание.

Фредерик Роуз прожил большую жизнь и вписал свое имя в историю науки. Советские друзья и коллеги покойного сохранят память о нем в своих сердцах.

О. Ю. Артемова, Д. Д. Тумаркин

Вологодская областная универсальная научная библиотека

www.booksite.ru

SUMMARIES

Native Populations of North Siberia: Reproduction Patterns and Development Alternatives

Small ethnic groups of the Soviet North are now facing many adverse implications of exposure to industrial civilization. Ways of improving their situation are now widely discussed in Soviet literature. The author provides a brief historical overview of contacts between Russians and Siberian peoples, asserting that «traditionalism» had disappeared long before the transformations of the Soviet period. Still, in the author's view, following «the European model» is tantamount to obliteration of native groups as cultural phenomena. Many thoughtless borrowings from industrial society have already resulted in economic and cultural conflicts and de-ethnicization. Native populations should be able to choose their development patterns independently, combining viable traditions with response to new needs. The author's conclusions are based upon results of his fieldwork in the Evenk autonomous district in 1989.

V. V. Karlov

The Healing of Ilya Muromets: An Ancient Russian Ritual Reflected in an Epic

The story about miraculous healing of Ilya Muromets is the basic content of one of Russian «bylinas» (epic tales). The author tries to trace the sources of the plot observing that the story contains a detailed description of an ancient rite of passage (initiation). The observation might be used for reconstructing ancient Russian rituals as linked to social life.

V. G. Balushok

Calusari — Romanian Folk Dancers

The author presents his view on the origin, evolution, historical and local patterns of Romanian folk dances performed by special dancers — calusari. In the author's view, the origin of the dances might be traced to tribal rites of passage. Some analogies are also found with certain rituals of ancient Rome.

E. A. Koroleva

Ethno-Political Problems of a Federal State; the Experience of Nigeria

Discussed is the modern ethno-political situation in Nigeria — the most populous country in Tropical Africa, with the highest level of linguistic, ethnic and religious variety.

Now that the country is in difficult transition from military to civil rule, the government tries to resolve nationality problems by improving political and legal patterns. The new Constitution of Nigeria is based upon the principle of federalism with all its ramifications. The national integration is influenced by many factors: ethnicity, religion, language, political parties, etc.

Yu. A. Voznesenskaya

CONTENTS

National Processes Today

V. V. Karlov (Moscow). Native Populations of North Siberia: Reproduction Patterns and Development Alternatives. *S. L. Aslanbekov* *A. N. Zhakov* (Moscow). Peace-Making Organizations in North Caucasia (An Information).

Articles

V. G. Balushok (Fastov, Kiev Region). The Healing of Hya Muromets: An Ancient Russian Ritual Reflected in an Epic. *E. A. Koróleva* (Kishinev). Calusari — Romanian Folk Dancers. *Yu. A. Voznesenskaya* (Moscow). Ethno-Political Problems of a Federal State: the Experience of Nigeria.

From the History of Ethnography

G. S. Maslova (Moscow). From the History of Eastern Slavic Ethnographic Studies (N. I. Lebedeva). *R. Sh. Dzharylgasinova* (Moscow). N. I. Konrad as a Student of Korean Ethnography. *M. P. Malyshova, V. S. Roznansky* (Novosibirsk). Chingiz Valikhanov, a Kazakh Ethnographer.

Communications

L. P. Potapov (Leningrad). Elements of Religious Beliefs in Ancient Turkic Genealogic Legends. *K. R. Babaev* (Bukhara). Communicative Behaviour of Bukhara Jews. *K. Papazotas* (Athens). Modern Ethno-Linguistic Processes among Muslims of Western Thrace. *Kao The Chin* (Vietnam). The Traditions of Dongson Culture in the Dwellings on the Teynguen Plateau. *J. Tserenkhan* (Ulan-Bator). Some Avoidance Rites among the Mongols.

Academic Life

The Soviet Association of Ethnography and Anthropology (An Information). *A. Yu. Zadneprovskaya, M. S. Kuropiatnik* (Leningrad). The Second Finno-Ugric Readings in Leningrad. *N. I. Novikova* (Moscow). A Session of the Learned Council and Readings Dedicated to B. O. Dolgikh in the Institute of Ethnology and Anthropology.

Reviews

Critical Articles. *E. L. Nitoburg*. Black Family in the U. S. as Viewed by American Ethno-Sociologists. *A. V. Popov, A. M. Reshetov* (Leningrad). Modern Ethnographic Studies of the Khalkha Mongols. Peoples of the U. S. S. R. *A. Ch. Kasaev* (Moscow). *A. B. Dzadziev*. Social-Ethnic Structure of North Ossetia. *M. Ya. Melts* (Leningrad). Russian Folklore. A Bibliographic Index. 1881—1890. Peoples of Non-Soviet Europe. *R. Sh. Dzharylgasinova* (Moscow). A Study of European Marriage Customs.

In Memoriam Frederick Rose

Технический редактор Гришина Е. И.

Сдано в набор 10.07.91 Подписано к печати 12.09.91 Формат бумаги 70×100¹/16
Офсетная печать Усл. печ. л. 13,0 Усл. кр.-отт. 36,7 тыс. Уч.-изд. л. 17,1 Бум. л. 5,0
Тираж 2774 экз. Зак. 1707 Цена 2 р. 20 к.

Адрес редакции: 117334, Москва, Ленинский пр., д. 32-а, тел. 938-67-42, 938-18-67
2-я типография издательства «Наука», 121099, Москва, Шубинский пер., 6

Глубокоуважаемые читатели!

Начата подписка на журнал
«СОВЕТСКОЕ СЛАВЯНОВЕДЕНИЕ»
на 1992 год

До конца этого года и в будущем году журнал планирует продолжить публикацию материалов «круглых столов» (в частности, дискуссию, посвященную так называемым «народным демократиям»); возобновить рубрику «Найдено в архивах», где поместить неизвестное письмо Богдана Хмельницкого и документы спецслужб по «делу славинистов»; напечатать статьи «Славянский вопрос и русская душа в мировоззрении Николая Бердяева», «Исторические и современные аспекты германо-славянских взаимосвязей», «Польская ссылка в Сибирь», «Ф. Раскольников глазами болгарской полиции», «Режим БЗНС — форма социал-максимализма?» и др.

По разделу культурологии предполагается опубликовать исследования по проблемам общих закономерностей и национальной специфики исторического романа, интервью с Нобелевским лауреатом Чеславом Милошем о течениях в польской поэзии, материал об истоках славянского христианства и др.

Редколлегия

2 р. 20 к.

Индекс 70845

*Магазин № 3 «Книга — почтой»
«Академкнига» г. Москвы предлагает
книги издательства «Наука»:*

Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ТЮРКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ. 1990. 209 с. 2 р. 70 к.

Монография завершает цикл исследований, посвященных основам мировоззренческой системы коренного населения Саяно-Алтая. Рассматриваются представления южносибирских тюрков о мысли, слове и действии. Анализируются различные аспекты знаковой деятельности традиционного общества, выделяются социальные роли, определяющие его духовную жизнь. Реконструируются основные модели ритуально-языкового поведения, вскрываются особенности обрядовой деятельности. Особое внимание уделяется рассмотрению мировоззренческих основ шаманизма, сказительской традиции.

Книга рассчитана на этнографов, фольклористов, религиоведов.

Адрес магазина: 117393 Москва, ул. Академика Пилюгина, дом 14, корп. 2.