

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

С О В Е Т С К А Я Э Т Н О Г Р А Ф И Я

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

2

Март — Апрель

1981



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва

Редакционная коллегия:

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

Ответственный секретарь редакции *Н. С. Соболев*

Адрес редакции: 117036 Москва, В-36, ул. Д. Ульянова, 19
телефон 126-94-91

Зав. редакцией *Е. А. Эшлиман*

Ю. В. Бромлей, А. Е. Тер-Саркисянц

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ НАУКА В ДЕСЯТОЙ ПЯТИЛЕТКЕ

Закончилась десятая пятилетка (1976—1980). Для советских этнографов эти пять лет, ознаменованные такими важнейшими событиями в жизни нашего общества, как XXV съезд КПСС, 60-летний юбилей Великой Октябрьской социалистической революции, принятие новой Конституции СССР и 110-я годовщина со дня рождения В. И. Ленина, прошли в интенсивной творческой работе. По уже сложившейся традиции наступила пора подвести первые итоги большой многоплановой коллективной деятельности с тем, чтобы выявить, насколько за этот период продвинулась отечественная этнография в решении задач, выдвигаемых перед ней обществом развитого социализма.

На XXV съезде КПСС отмечалась неуклонно возрастающая роль науки в современную эпоху. «Мы, коммунисты, исходим из того,— заявил в Отчетном докладе съезду Л. И. Брежнев,— что только в условиях социализма научно-техническая революция обретает верное, отвечающее интересам человека и общества направление. В свою очередь, только на основе ускоренного развития науки и техники могут быть решены конечные задачи революции социальной — построено коммунистическое общество»¹. Среди сформулированных в документах съезда основных задач, стоящих перед общественными науками, немало таких, которые непосредственно касаются этнографии. Сюда относятся прежде всего углубленное изучение проблем зрелого социализма, формирования нового человека, развития социалистического образа жизни, а также исследование современных национальных процессов². Совершенно очевидно, что все эти задачи должны решаться этнографией совместно с другими научными дисциплинами, изучающими современность. Поэтому важное значение в минувшую пятилетку приобрел вопрос об определении места и роли этнографической науки в такого рода исследованиях³.

Особый акцент на XXV съезде КПСС был сделан на развитие фундаментальных, общетеоретических проблем науки. Среди такого рода теоретических и методологических проблем этнографической науки в минувшую пятилетку в первую очередь следует назвать продолжение исследований в области теории основного ее объекта — этноса, рассмат-

¹ Л. И. Брежнев. Отчет Центрального Комитета КПСС и очередные задачи партии в области внутренней и внешней политики. Доклад XXV съезду КПСС 24 февраля 1976 г. М., 1976, с. 56, 57.

² См. «Материалы XXV съезда КПСС». М., 1976, с. 72, 73, 213, 214.

³ Ю. В. Бромлей. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности.— «Сов. этнография» (далее — СЭ), 1977, № 1; *его же*. Этнические аспекты современных национальных процессов.— «История СССР», 1977, № 3; А. И. Робакидзе. Этнография и современность.— «Культура и быт Юго-Западной Грузии», 5. Тбилиси, 1977 (на груз. яз.); «Этнографические аспекты изучения современности». Л., 1980.

риваемого в качестве сложной динамической системы. Именно разработка теории этноса позволила обосновать понимание этнографии как науки, изучающей народы — этносы на всех этапах их исторического развития, показать, что задача ее отнюдь не сводится к исследованию архаики, определить особое место этнографической науки в изучении современности. Значительное внимание было сосредоточено на дальнейшей разработке таких важных аспектов теории этноса, как: определение его места среди других человеческих общностей, узкое и широкое понимание этнических общностей, их классификация, этнические особенности культуры и психики, разновидности этнических процессов и т. д.⁴ Дальнейшему исследованию вопросов, связанных с теорией этноса, а также с определением предмета этнографии, посвящена монография «Современные проблемы этнографии».

Была продолжена также работа по определению предметной области этнографии, ее соотношению со смежными дисциплинами, прежде всего с конкретной социологией⁵.

Продолжалось обсуждение вопроса о специфике этнографического изучения культуры⁶. Этой задаче был посвящен специальный симпозиум по методологическим проблемам исследования этнических культур, проходивший весной 1978 г. в Ереване. В симпозиуме наряду с этнографами активное участие приняли философы, социологи, археологи, филологи.

Существенное место в разработке методологии этнографии занимает уточнение ее понятийного аппарата. На протяжении нескольких лет совместно с учеными ГДР ведется работа по созданию фундаментального труда, посвященного основным понятиям и терминам этнографической науки. Этот труд призван содействовать дальнейшей углубленной разработке ее важнейших категорий и интернациональной унификации терминологии, что весьма важно для международного сотрудничества в области этнографии и смежных дисциплин.

Понимание этнографии как науки, характеризующей общие и особенные черты этносов, выдвигает перед ней в качестве первоочередной задачу их сравнительно-типологического изучения, поскольку только путем сравнения можно выявить этническую специфику, которая в наше время все более перемещается из области материальной в область духовной культуры. Пристальное внимание этнографов привлекли такие важные проблемы, как типология этнических процессов, историко-этнографическое районирование, типология хозяйства, материальной и духовной культуры, а также общины⁷.

⁴ С. И. Брук, Н. Н. Чебоксаров. Метаэтнические общности.— «Расы и народы», 6. М., 1976; Yu. Bromley. Ethnography and ethnic processes. М., 1978; «Исследования по общей этнографии». М., 1979.

⁵ Ю. В. Бромлей. О месте этнографии в системе наук.— «Вестник АН СССР», 1977, № 1; Ю. В. Бромлей, О. И. Шкаратан. О соотношении предметных областей этнографии, истории и социологии.— «Социологические исследования», 1978, № 4.

⁶ С. А. Арутюнов. Билингвизм и бикультурализм.— СЭ, 1978, № 2; Б. Х. Бгажноков. Коммуникативное поведение и культура (К определению предмета этнографии общения).— СЭ, 1978, № 5; В. И. Козлов. Этнос и культура (К проблеме соотношения национального и интернационального в этнографическом изучении культуры).— СЭ, 1979, № 3; К. В. Чистов. Фольклор и культура этноса.— СЭ, 1979, № 4; С. А. Арутюнов. К проблемам этничности и интерэтничности культуры.— СЭ, 1980, № 3; Л. Е. Куббель. Потестарно-политическая культура докапиталистических обществ (к постановке проблемы).— СЭ, 1980, № 1.

⁷ «Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники». М., 1977; «Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Летне-осенние праздники». М., 1978; Б. В. Андрианов, Р. Н. Исмагилова. Этносы и этнические процессы в Африке (к проблеме типологии).— СЭ, 1979, № 5; «Проблемы типологии в этнографии». М., 1979; Г. Н. Симаков. Опыт типологизации скотоводческого хозяйства у киргизов (конец XIX — начало XX в.).— СЭ, 1978, № 6; «Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии». М., 1980.

Теоретическая и методологическая работа, проводившаяся советскими этнографами в минувшем пятилетии, органически связана с конкретными исследованиями.

Центральным направлением этнографических исследований оставалось изучение динамики современных этнических систем, т. е. современных этнических процессов. При этом основное внимание уделялось этническим процессам, происходящим в нашей многонациональной стране⁸. В этой связи следует отметить коллективную монографию «Современные этнические процессы в СССР», вышедшую в этом пятилетии (М., 1977) вторым, дополненным изданием.

Значительную роль в разработке проблем современности играет этносоциология, изучающая на конкретном материале взаимосвязи между собственно этническими и социально-экономическими аспектами национальных процессов в нашей стране⁹. В годы десятой пятилетки этносоциологические исследования получили дальнейшее развитие. Развернуто обширное исследование этносоциальных (национальных) процессов в целом по стране. В ходе его подготовки проводились массовые анкетные обследования в Эстонии, Молдавии, Грузии, Узбекистане и ряде областей РСФСР. Результаты исследования будут обобщены в коллективной монографии «Социально-культурное развитие и сближение советских наций», основная задача которой — раскрыть конкретный механизм диалектической взаимосвязи двух основных тенденций: развития и сближения наций в СССР.

Весной 1979 г. в Киеве была проведена первая Всесоюзная школа-семинар по этносоциологии; ее задача — ознакомление участников с основными направлениями отечественной этносоциологии, а также взаимная информация о новых методических разработках¹⁰. Вопросы, обсуждавшиеся в школе-семинаре, приобретают особое значение в свете постановления ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы»¹¹, в котором подчеркнута роль социологических исследований в повышении эффективности идеологической работы.

Исходя из задач XXV съезда КПСС, наши ученые особое внимание уделяли таким важным проблемам, как формирование советского образа жизни, роль национального и интернационального в процессе формирования и развития новой исторической интернациональной общности — советский народ¹². В истекшем пятилетии был опубликован также ряд

⁸ И. С. Гурвич. К вопросу о влиянии Великой Отечественной войны 1941—1945 гг. на ход этнических процессов в СССР. — СЭ, 1976, № 1; Н. Г. Волкова. Этнические процессы в Грузинской ССР. — «Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе». М., 1978; А. Е. Тер-Саркисянц. Современные этнические процессы у армян Нагорного Карабаха. — Там же; Н. А. Томилов. Современные этнические процессы в южной и средней полосе Западной Сибири. — СЭ, 1978, № 4; «Современные социальные и этнические процессы в Чувашской АССР». Чебоксары, 1978; «Современные этнические процессы в Чувашской АССР». Чебоксары, 1979; «Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана». М., 1980.

⁹ Л. М. Дробижева. Этносоциологическое изучение современности. — «Расы и народы», 6. М., 1976.

¹⁰ Подробнее см. А. А. Сусоколов. Первая Всесоюзная школа-семинар по этносоциологическим проблемам. — СЭ, 1980, № 2.

¹¹ «Коммунист», 1979, № 7.

¹² Ю. В. Арутюнян, Л. М. Дробижева. Советский образ жизни: общее и национально-особенное. — СЭ, 1976, № 3; Г. Е. Марков. Советский образ жизни и проблемы этнографии. — СЭ, 1976, № 2; его же. Этнос, этнические процессы и проблема образа жизни. — «Расы и народы», 7. М., 1977; Ю. В. Бромлей. Интернациональное и национальное в строительстве социализма. — СЭ, 1977, № 5; Л. М. Дробижева. Сближение культур и межнациональные отношения в СССР. — СЭ, 1977, № 6; Л. М. Дробижева, М. П. Ким. В многонациональной семье народов. М., 1978 (на англ. и арабск. языках); «Межнациональные связи и взаимодействие культур народов СССР». Таллин, 1978; С. С. Савоскул. Социально-культурное развитие народов Советского Союза. — «Расы и народы», 8. М., 1978; Ю. В. Арутюнян. Этносоциальные аспекты интернационализации

книг, в которых на примере отдельных этносов прослеживаются как общие, характерные для советского народа в целом, так и национально-особенные черты образа жизни¹³. Продолжалось углубленное исследование социально-этнических аспектов языковых процессов, а также такого своеобразного феномена культуры, как двуязычие¹⁴.

Однако ни сама этносоциология, ни характерные для нее методы не могут заменить собственно этнографические исследования современности. Прежде всего это относится к изучению образа жизни народов, их бытовой культуры и соответственно культурно-бытовых процессов. В минувшую пятилетку вышло в свет немало публикаций, посвященных выявлению этнического своеобразия современного образа жизни, бытовой культуры и этнокультурных процессов у народов СССР¹⁵.

Известно, что современная бытовая культура состоит из сложных напластований, возникших в разные исторические эпохи в результате взаимодействия разнообразных факторов. Она формируется на основе синтеза традиций прошлого, которые, в свою очередь, не остаются неизменными, и новых форм, рожденных социалистической действительностью. Представляя органическую составную часть современной культуры, традиции теснейшим образом переплетены с инновациями и нередко придают им специфический этнический колорит. Этим и обусловлена уже давно поставленная перед этнографами, изучающими современность, задача исследования взаимоотношения традиций и инноваций в современной материальной и духовной культуре народов СССР¹⁶.

По-прежнему продолжалось изучение современной семьи, в которой находят непосредственное отражение этнокультурные процессы, характерные как для отдельных этносов, так и для всего советского народа в целом¹⁷.

образа жизни.— СЭ, 1979, № 2; В. С. Зеленчук, М. Н. Губогло. Национальное и интернациональное в советском образе жизни. Кишинев, 1979; «Основные направления изучения национальных отношений в СССР». М., 1979.

¹³ В. В. Пименов, Л. С. Христолюбова. Удмурты. Этносоциологические очерки. Ижевск, 1976; В. В. Пименов. Удмурты. Опыт компонентного анализа этноса. М., 1977; «Социологические очерки о Советской Эстонии». Таллин, 1979; «Опыт этносоциологического исследования образа жизни (по материалам Молдавской ССР)». М., 1980.

¹⁴ М. Н. Губогло. К изучению двуязычия в истории народов мира.— СЭ, 1977, № 5; *его же*. Развитие двуязычия в Молдавской ССР. Кишинев, 1979; *его же*. Современные этноязыковые процессы (опыт, уроки и задачи социологического изучения).— «Расы и народы», 9, М., 1979.

¹⁵ «Изменения в быту и культуре сельского населения Белоруссии». Минск, 1976; И. С. Гурвич. Этнокультурное сближение народов СССР.— СЭ, 1977, № 5; *его же*. Этнокультурные процессы у народов Севера и Дальнего Востока СССР.— «Расы и народы», 7, М., 1977; Р. Ш. Джарылгасинова. Новое в культуре и быту корейцев Средней Азии и Казахстана (на примере сельского населения).— СЭ, 1977, № 6; «Этнографические исследования Северо-Запада СССР». Л., 1977; «Этнокультурные процессы в Удмуртии». Ижевск, 1978; «Этнокультурные явления в Западной Сибири». Томск, 1978; Г. П. Васильева. Некоторые тенденции развития современных национальных традиций в материальной культуре народов Средней Азии и Казахстана.— СЭ, 1979, № 3; «Культурно-бытовые процессы на юге Украины». М., 1979; «Культура и быт кетменьюбинских киргизов (по материалам этнографической экспедиции 1978 г.)». Фрунзе, 1979; В. И. Нацло. Этнокультурные процессы в Украинской ССР.— «Расы и народы», 9, М., 1979; Л. Н. Терентьева. Этническая ситуация и этнокультурные процессы в Советской Прибалтике.— Там же.

¹⁶ В. С. Зеленчук, Ю. В. Попович, Л. Д. Лоскутова. Национальные обычаи и традиции, их значение в коммунистическом воспитании трудящихся. Кишинев, 1977 (на молд. яз.); «Традиции, нравы, обычаи и современность». Тбилиси, 1977 (на груз. яз.); Н. Г. Волкова. Новое и традиционное в культуре народов Закавказья.— СЭ, 1978, № 3; Ш. Д. Инал-Ипа. Традиции и современность (По материалам этнографии абхазов). Сухуми, 1978, 2-е изд.; В. П. Кобычев. Новые и традиционные черты в современном жилище народов Северного Кавказа.— «Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе». М., 1978; Л. Н. Чижикова. Этнические традиции в современной свадебной обрядности сельского населения этноконтактной зоны (на примере Белгородской области).— СЭ, 1980, № 2.

¹⁷ А. Е. Тер-Саркисянц. Современная семья у армян Нагорного Карабаха.— «Кавказский этнографический сборник» (далее — КЭС), VI, М., 1976; Я. С. Смирнова. Куль-

Несколько оживилось в минувшей пятилетке этнографическое изучение современной городской жизни¹⁸ и культуры и быта рабочих¹⁹.

Проблема этнографического изучения современности рассматривалась на специально организованной весной 1977 г. в Москве Всесоюзной конференции, посвященной 60-летию Великой Октябрьской социалистической революции. В центре внимания участников конференции стояли вопросы методологии и методики этнографического изучения современности, а также координации работы этнографов в масштабе всей страны. Конференцией были разработаны рекомендации, посвященные задачам повышения эффективности этнографических исследований современности, улучшения подготовки этнографических кадров²⁰. Особый акцент был сделан на необходимости более тесной связи этнографических исследований с практикой коммунистического строительства, поскольку наряду с научно-познавательными задачами перед этнографами, изучающими современность, стоит немало прикладных задач, решение которых имеет практическое значение для дальнейшего культурного строительства и оптимизации межнациональных отношений в нашей стране.

В десятой пятилетке велась большая работа по этнографическому исследованию современных этнических и этнокультурных процессов в зарубежных странах²¹. В условиях значительно расширившихся контактов СССР с зарубежными странами изучение современных этносоциальных процессов чрезвычайно важно для понимания как этнической, так и общей национально-политической обстановки, сложившейся в той или иной стране. Проблематика, связанная с исследованием этнических аспектов современных национальных процессов за рубежом, освещалась в ежегоднике Института этнографии АН СССР «Расы и народы»²². В настоящее время подготовлен капитальный обобщающий труд «Этнические процессы в современном мире». В этом труде впервые в нашей науке рассматриваются основные тенденции современных этнических процессов в социалистических, капиталистических и развивающихся

турное взаимодействие и семья.— СЭ, 1977, № 5; В. Л. Бигвава. Изменения в культурной жизни сельской семьи у абхазов: социолого-этнографическое исследование.— «Изв. Абхазского ин-та языка, литературы и истории», т. 7. Тбилиси, 1978; С. М. Мирхасилов. Социально-культурные изменения и отражение их в современной семье сельского населения Узбекистана.— СЭ, 1979, № 1; Я. С. Смирнова. Новое и традиционное в быту осетинской сельской семьи.— КЭС, VII. М., 1980; А. Е. Тер-Саркисянц. Основные тенденции развития современной сельской семьи у армян.— Там же.

¹⁸ «Изменения в быту и культуре городского населения Белоруссии». Минск, 1976; Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева. Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем. На примере городов Калуга, Елец, Ефремов. М., 1977; О. Р. Будина, М. Н. Шмелева. Этнографическое изучение города в СССР.— СЭ, 1977, № 6; «Социально-этническое и культурное развитие городского населения Дагестана». Махачкала, 1979; «Этнические процессы и образ жизни (по материалам исследования населения городов БССР)». Минск, 1980.

¹⁹ А. Аббасов. Современный быт и культура горнопромышленных рабочих Азербайджана (По материалам Дашкесанского горнорудного района). Баку, 1980; Л. П. Веревкин. Тенденция сближения культуры и быта рабочих различных национальностей (на материалах Чечено-Ингушской АССР).— СЭ, 1980, № 2; Г. Н. Джавахишвили. Быт и культура горняков Грузии (по этнографическим материалам Ткибули и Чиатура). Тбилиси, 1980.

²⁰ Подробнее см. Н. С. Полищук. Всесоюзная конференция по вопросам этнографического изучения современности.— СЭ, 1977, № 6.

²¹ П. И. Пучков. Языковая ситуация и национальные проблемы в странах Океании.— «Расы и народы», 6. М., 1976; «Этнические процессы в странах Южной Азии». М., 1976; В. А. Никитин. Маори в современном новозеландском обществе.— СЭ, 1977, № 1; А. Н. Кожановский. Этнические процессы в современной Басконии.— «Расы и народы», 8. М., 1978; «Малые народы Южной Азии». М., 1978; А. Д. Дридзо, В. И. Кочнев, И. М. Семашко. Индийцы и пакистанцы за рубежом. М., 1978; А. Д. Дридзо. Этнокультурные процессы в Вест-Индии (на материале малой этнической группы). М., 1978.

²² «Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы», 6—10. М., 1976—1980. См. также рец. В. В. Покишиевский. Расы и народы. Ежегодник, т. 1—10, СЭ, 1980, № 5.

странах, и анализируется конкретный ход этнических процессов во всех регионах мира.

К исследованиям современных этнических процессов в зарубежных странах вплотную примыкает работа по воссозданию общей историко-этнографической характеристики населения той или иной страны²³.

С изучением современности была связана работа и в области пограничных с этнографией дисциплин — этнической географии и этнической демографии, исследующих важные в практическом отношении проблемы: определение численности народов, их географическое размещение и территориальные взаимоотношения, исследование сложных современных демографических и этнодемографических процессов, оказывающих большое влияние на всю современную жизнь народов мира. Недаром на XXV съезде КПСС в докладе Л. И. Брежнева было особо подчеркнуто значение изучения проблем народонаселения и окружающей среды²⁴. В минувшую пятилетку советские этногеографы и этнодемографы внесли весомый вклад в разработку этих проблем²⁵.

Значительное внимание было уделено методологическим проблемам этнического картографирования, осуществляемого в тесной связи с этнической и демографической статистикой. Исследовались, например, проблемы картографирования этнических процессов, миграций населения, этнической структуры городов, всесторонне анализировались сами методы этнического картографирования²⁶. Освещались проблемы сравнительного картографирования отдельных элементов культуры народов Сибири и конкретные вопросы изоглоссно-табличной методики картографирования лингвистического материала по региону²⁷. Завершен коллективный труд «Этнодемографические проблемы в послевоенном мире». Опубликован ряд карт²⁸.

Выдвижение в качестве центральной задачи советской этнографической науки изучения тенденций и перспектив современных этнических и этнокультурных процессов не означает ослабления внимания к исследованию традиционно-бытовой культуры народов мира. В век научно-технической революции и социального прогресса быстро отмирают многие элементы традиционно-бытовой культуры, и в первую очередь матери-

²³ Э. Г. Александренков. Индейцы Антильских островов до европейского завоевания. М., 1976; Ш. А. Бозина. Иммигрантское население США (последняя треть XIX в.). М., 1976; Б. Р. Лозаишова. Туркмены Ирана (историко-этнографическое исследование). М., 1976; Э. Л. Нитобург. Негры США (XVII — начало XX в.). Историко-этнографический очерк. М., 1979; О. С. Томаиновская. Лоанго, Каконго и Нгойо. Историко-этнографический очерк. М., 1980.

²⁴ Л. И. Брежнев. Отчет Центрального Комитета КПСС и очередные задачи партии в области внутренней и внешней политики, с. 88.

²⁵ С. И. Брук. Этнодемографическая ситуация в послевоенном мире. — СЭ, 1976, № 1—3; *его же*. Население мира сегодня. М., 1977 (на англ., франц., немец., испан. языках); М.-Р. А. Ибрагимов. К истории формирования русского населения Дагестана (вторая половина XVI — начало XX в.) — СЭ, 1978, № 2; Г. М. Афанасьева. Демографическая характеристика авамских нгансан по источникам XVIII — XIX вв. — СЭ, 1980, № 2; Д. М. Исхаков. Расселение и численность татар в Поволжско-Приуральской историко-этнографической области в XVIII—XIX вв. — СЭ, 1980, № 4; В. И. Козлов. Исторические изменения в составе населения Великобритании. — СЭ, 1980, № 4; С. И. Брук. Динамика и этнический состав населения России в эпоху империализма. — «История СССР», 1980, № 3; *его же*. Этнодемографические процессы в СССР (по материалам послевоенных переписей). — «История СССР», 1980, № 5; С. И. Брук, В. М. Кабузан. Этнический состав населения России (1719—1917 гг.). — СЭ, 1980, № 6. См. также международный журнал «GeoJournal» (№ 1—80, «Supplementary Issue», состоит из статей советских этнографов и этногеографов, на англ. яз.).

²⁶ «Проблемы этнической географии и картографии». М., 1978; Г. Н. Озерова, Т. М. Петрова. О картографировании групп русского народа на начало XX века. — СЭ, 1979, № 4; В. И. Козлов. Этническая демография. М., 1977.

²⁷ «Народы и языки Сибири. Ареальные исследования». М., 1978.

²⁸ «Народы мира» (карта в масштабе 1:20 млн.). М., 1977; «Народы СССР» (карта в масштабе 1:5 млн.). М., 1977—1979; «Народы и плотность населения СССР» (карта в масштабе 1:35 млн.). М., 1980, и др.

альной, в связи с этим изучение традиционных культур приобрело в наше время особое значение, стало актуальной проблемой. В результате — большое количество изданных за годы пятилетки работ по разным аспектам исследования традиционных культур народов мира.

Самобытным культурам народов Советского Союза посвящена серия интересных публикаций, которые открывают новые страницы исторического прошлого народов, отраженного в занятиях, обычаях и воззрениях людей, в создаваемых ими вещах.

Многоплановость и богатство традиционной культуры каждого народа определяют разный предметный уровень конкретных исследований. Так, в разных регионах проводилось исследование хозяйства²⁹, материальной культуры³⁰ или отдельных ее элементов — поселений³¹, жилища³², одежды³³, пищи³⁴, сельскохозяйственных орудий³⁵, традиционных средств передвижения³⁶.

По-прежнему в поле зрения этнографической науки находилась и такая традиционная для нее тема, как общественный и семейный быт³⁷.

²⁹ См., например: *У. М. Браім*. Рыбалоўства у Беларусі. Мінск, 1976; *И. И. Крупник*. Становление крупнотабунного оленеводства у тундровых ненцев. — СЭ, 1976, № 2; *А. Р. Мухамеджанов*. История орошения Бухарского оазиса (с древнейших времен до начала XX в.). Ташкент, 1978; *М. В. Сазонова*. Хозяйство узбеков Хорезма. Л., 1978; «Из истории хозяйства населения Марийского края». Йошкар-Ола, 1979; *Н. В. Лукина*. Материалы по оленеводству восточных хантов (конец XIX — 70-е годы XX в.). — СЭ, 1979, № 6; «Очерки о развитии хозяйства и быта эстонских крестьян в XIX и XX веках». Таллин, 1979 (на эст. яз.); «Хозяйство и быт западносибирского крестьянства XVII — начала XX в.». М., 1979; «Хозяйство и культура башкир в XIX — начале XX в.». М., 1979; *В. М. Шамиладзе*. Хозяйственно-культурные и социально-экономические проблемы скотоводства Грузии. Тбилиси, 1979; *Л. Х. Феоктистова*. Земледелие у эстонцев. XVIII — начало XX в. М., 1980. «Хозяйство народов Дагестана в XIX—XX вв.». Махачкала, 1979.

³⁰ См., например: *С. Ш. Гаджиева*. Материальная культура ногайцев в XIX — начале XX в. М., 1976; «Материальная культура народов Сибири и Севера». Л., 1976; *А. Мустафаев*. Материальная культура Ширвана. Историко-этнографическое исследование. Баку, 1977 (на азерб. яз.); *Ю. Г. Мухаметшин*. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. Середина XIX — начало XX в. М., 1977; *С. С. Агаширинова*. Материальная культура лезгин. XIX — начало XX в. М., 1978; *Л. Н. Чижикова*. Этнические аспекты материальной культуры населения юго-западных районов Курской области. — СЭ, 1978, № 4; «Материальная культура компактных этнических групп на Украине». М., 1979.

³¹ См., например, *И. В. Власова*. Сельское расселение в Устюжском крае в XVIII — первой четверти XX в. М., 1976.

³² См., например: *С. И. Вайнштейн*. Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии. — СЭ, 1976, № 4; *Л. Н. Чижикова*. История сельского жилища восточных славян. Итоги и задачи классификации. — СЭ, 1976, № 4; *З. И. Етоева*. К проблеме этнического своеобразия традиционного жилища вепсов, карел и русских Межозерья. — СЭ, 1977, № 1; *В. П. Кобычев*. О местоположении камина в традиционном жилище народов Северного Кавказа (К вопросу о методологии изучения народного жилища). — КЭС, VII. М., 1980.

³³ См., например: *Ю. В. Иванова*. Влияние социально-экономических условий и этнических традиций на одежду сельских жителей (по материалам исследования греческого населения Донецкой области Украинской ССР). — СЭ, 1976, № 2; «Казахская национальная одежда». Алма-Ата, 1976; *К. И. Матейко*. Украинский народный одяг. Київ, 1977; *Т. А. Абдуллаев*, *С. А. Хасанова*. Одежда узбеков (XIX — начало XX в.). Ташкент, 1978; «Костюм народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки». М., 1979.

³⁴ См., например, *А. Моора*. Древняя пища эстонского крестьянства, ч. 1. Важнейшие злаки, мучные блюда и напитки. Таллин, 1980 (на эст. яз.).

³⁵ См., например: *Г. Г. Грозов*. Сельскохозяйственная техника и этнические традиции. — СЭ, 1976, № 3; *Г. Д. Джавадов*. Орудия боронования в Азербайджане (XIX — начало XX века). — СЭ, 1977, № 4; *Р. Меркене*, *В. Милиц*. Сельскохозяйственный инвентарь. Вильнюс, 1979 (на лит. яз.).

³⁶ См., например: *А. Вишняускайте*, *И. Ланиаускайте*. Литовское льноводство и транспорт. Вильнюс, 1977 (на лит. яз.). *А. Вийрес*. Крестьянские средства передвижения. История народных сельскохозяйственных повозок Прибалтики. Таллин, 1980 (на эст. яз.).

³⁷ *Х. М. Думанов*. Обычное имущественное право кабардинцев. Нальчик, 1976; *В. Д. Итонишвили*. Семейный быт народов Кавказа. Историко-этнографический очерк. Тби-

При этом в отдельных работах рассматриваются такие важные для изучения семьи проблемы, как брак и семейные обряды³⁸.

В работах этнографов анализировались также судьбы архаических социальных институтов у различных народов³⁹. Особое внимание исследователей в минувшую пятилетку привлек древний обычай избегания⁴⁰. Этой проблеме была посвящена развернувшаяся на страницах журнала «Советская этнография» дискуссия, переросшая в обсуждение критериев культурного прогресса⁴¹.

В десятой пятилетке продолжалось изучение обрядности, связанной с важнейшими событиями в жизни народа и с его верованиями. При разработке этой темы широко привлекались фольклорные материалы⁴².

лиси, 1977 (на груз. яз.); *Н. А. Кисляков*. Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана (XIX — начало XX в.). Л., 1977; *Б. Х. Бгажников*. Адыгский этикет. Нальчик, 1978; *М. Г. Рабинович*. Русская городская семья в начале XVIII в. (по переписной книге Устюжны Железнопольской 1713 г.) — СЭ, 1978, № 5; *его же*. Очерки этнографии русского феодального города. Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978; «Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана». М., 1978; *М. В. Биленко*. О мордовской семье XVII века. — СЭ, 1979, № 1; *С. Ш. Гаджиева*. Очерки истории семьи и брака у ногайцев XIX — начала XX в. М., 1979; *М. М. Громыко*. Проблемы и источники исследования этических традиций русских крестьян XIX в. — СЭ, 1979, № 5; *Н. А. Миненко*. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII — первой половины XIX в.). Новосибирск, 1979; *К. Д. Басаева*. Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX — начало XX в. Новосибирск, 1980; *Е. П. Бусыгин, Н. В. Зорин, Л. И. Зорина*. Русская сельская семья Чувашской АССР (Историко-этнографическое исследование). Казань, 1980; *И. В. Власова*. Структура и численность семей русских крестьян Сибири в XVII — первой половине XIX в. — СЭ, 1980, № 3.

³⁸ *С. М. Абрамзон*. Нормы брака у киргизов в прошлом. — СЭ, 1976, № 1; *Я. С. Смирнова*. Свадьба без новобрачных (К вопросу о генезисе и функциях свадебного скрывания у народов Северного Кавказа). — СЭ, 1976, № 1; *ее же*. Детский и свадебный циклы обычаев и обрядов у народов Северного Кавказа. — КЭС, VI. М., 1976; *А. А. Лебедева*. Роль материальных компонентов в традиционном свадебном обряде русских старожилов Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.). — СЭ, 1977, № 3; *Н. А. Миненко*. Свадебные обряды у русских крестьян Западной Сибири в XVIII — первой половине XIX века. — СЭ, 1977, № 3; *Ю. Ю. Сурхаско*. Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.). Л., 1977; *Э. Т. Карапетян*. Приданое у армян (историко-этнографическое исследование). Ереван, 1978 (на арм. яз.); «Русский народный свадебный обряд». Л., 1978; *Е. В. Рихтер*. Некоторые особенности погребального обряда у сету. — СЭ, 1979, № 2; *Т. П. Федянович*. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка (конец XIX — 70-е годы XX в.). — СЭ, 1979, № 2; *И. М. Шаманов*. Брак и свадебные обряды карачаевцев в XIX — начале XX в. — «Археология и этнография Карачаево-Черкесии». Черкесск, 1979; *Г. В. Жирнова*. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем (По материалам городов средней полосы РСФСР). М., 1980; *С. С. Курогло*. Семейная обрядность гагаузов в XIX — начале XX в. Кишинев, 1980; «Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения)». М., 1980; *М. Я. Устинова*. Семейные обряды латышского городского населения в XX в. (по материалам городов Латгале и Курземе). М., 1980.

³⁹ *В. А. Александров*. Сельская община в России (XVII — начало XX в.). М., 1976; *З. П. Соколова*. Проблема рода, фратрии и племени у обских угров. — СЭ, 1976, № 6; *О. А. Сухарева*. Квартальная община позднефеодального города Бухары. М., 1976; *И. А. Андреев, Д. Д. Тумаркин*. Общинные структуры и проблемы социально-экономического развития народов Океании. — СЭ, 1977, № 6; *А. И. Мусукеев*. Балкарский «тукъум». Нальчик, 1978; *А. И. Робакидзе*. Некоторые черты горского феодализма на Кавказе. — СЭ, 1978, № 2; *З. П. Соколова*. Численный, семейный и брачный состав хантов и манси в XVIII — начале XX в. (Материалы). 1979. ИНИОН АН СССР, № 3513; *Н. С. Евсеева*. Аталычество и усыновление у якутов. — СЭ, 1980, № 1.

⁴⁰ *Я. С. Смирнова*. Некоторые количественные показатели отхода от обычаев избегания у кабардинцев и балкарцев. — СЭ, 1977, № 2; *ее же*. Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа. — «Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе». М., 1978.

⁴¹ В основу дискуссии положена статья: *Я. С. Смирнова, А. И. Першиц*. Избегание: формационная оценка или «этический нейтралитет»? — СЭ, 1978, № 6. Отклики на нее и заключение дискуссии см. СЭ, 1979, № 1.

⁴² См., например: *А. К. Байбури*. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX — начало XX в.). — СЭ, 1976, № 5; *А. А. Одабашян*. Народные верования армян (по материалам рукописных талисманов XV—XIX вв.). — КЭС, VI. М., 1976; *Л. А. Тульцева*. Рябина в народных поверьях. — СЭ, 1976, № 5; *Е. Вирсаладзе*. Некоторые вопросы обрядовой поэзии в Горной Раче. — «Грузинский фольклор. Мате-

Опубликована обобщающая статья С. А. Токарева по данной проблеме⁴³. С обрядами и верованиями тесно связан отражавший хозяйственный цикл народный календарь, изучение которого также велось на примере разных народов⁴⁴.

Однако особое внимание советские этнографы уделили изучению новых обрядов как одной из сторон советского образа жизни. Осенью 1978 г. в Киеве состоялось второе Всесоюзное совещание-семинар по социалистической обрядности, в котором активное участие принимали и этнографы⁴⁵. Вопросы лучшей координации работы этнографов разных регионов нашей страны, а также их сотрудничества с государственными и общественными организациями и учреждениями в разработке и распространении новой гражданской обрядности поднимались и на уже упомянутой Всесоюзной конференции по вопросам этнографического изучения современности (М., 1977). Разработке этой важной проблемы посвящен ряд публикаций⁴⁶, а также подготовленный Институтом этнографии АН СССР сборник «Традиционные и новые обряды в быту народов СССР». Как свидетельствуют этнографические материалы, изменение обрядности у народов нашей страны — чрезвычайно сложный процесс. Однако в нем отчетливо прослеживаются две тенденции — исчезновение устаревших обычаев и элементов обрядности и утверждение общесоветских черт и новых традиций.

Продолжалось и этнографическое изучение религий народов мира, являющаяся важной частью традиционной духовной культуры⁴⁷.

Большое внимание было уделено исследованию традиционных верований народов нашей страны. Как и в прежние годы, главной задачей этнографов-религиоведов оставалось выявление синкретизма религиозных верований, наложившего заметный отпечаток и на различные локальные формы мировых религий. Этой проблеме посвящено немало

риалы и исследования», 7. Тбилиси, 1977 (на груз. яз.); Р. К. Уразманова. Народный праздник сабантуй у татар.— СЭ, 1977, № 1; «Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями, верованиями, обрядами». Л., 1977; М. М. Хашба. Трудовые и обрядовые песни абхазов. Сухуми, 1977; Л. А. Тульцева. Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков (по материалам средней русской полосы).— СЭ, 1978, № 3; С. Мафедзев. Обряды и обрядовые игры адыгов. Нальчик, 1979; «Обряды и праздники на Дону». Ростов-на-Дону, 1979.

⁴³ С. А. Токарев. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования.— СЭ, 1980, № 3.

⁴⁴ Л. А. Чибиров. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976; Ф. Ф. Болонев. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978; А. А. Одабашиян. Новогодний праздник в армянском народном календаре.— «Армянская этнография и фольклор», в. 9. Ереван, 1978 (на арм. яз.); В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979; З. А. Мадаева. Народный календарь чеченцев и ингушей в конце XIX — начале XX в.— СЭ, 1980, № 6.

⁴⁵ По материалам совещания издан сборник «Социалистическая обрядность и формирование нового человека». Киев, 1979.

⁴⁶ И. А. Кривелев. Современные обряды и роль этнографической науки в их изучении, формировании и внедрении.— СЭ, 1977, № 5; Н. Н. Лобачева, Л. А. Тульцева. Традиции в современной обрядности узбеков.— СЭ, 1977, № 6; Н. С. Бажайкин. Новые обряды и праздники. Чебоксары, 1977; В. М. Грусман, Э. С. Яелинская. Современные праздники и обряды народов СССР (К созданию экспозиции в ГМЭ).— СЭ, 1977, № 3; Г. В. Джалабадзе, М. Н. Хуцишвили. Трансформация народных праздников и новые традиции в Грузии.— «Вопросы истории религии и атеизма в Грузии». Тбилиси, 1977; «Новый быт — новые обычаи (Формирование прогрессивных традиций у народов Карачаево-Черкесии)». Ставрополь, 1977; «Новые гражданские обряды и ритуалы». Минск, 1978; «Радянські свята і обряди в комуністичному вихованні. Київ, 1978; С. Е. Стеценко. Развитие новой советской обрядности в Украинской ССР.— СЭ, 1978, № 6; О. Р. Будина, М. Н. Шмелева. Общественные праздники в современном быту русского городского населения.— СЭ, 1979, № 6; «Гражданские обряды». Вильнюс, 1979 (на лит. яз.).

⁴⁷ См. И. А. Кривелев. История религий. Очерки в двух томах. М., 1975—1976; С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1976, 3-е изд.

работ, опубликованных за последние пять лет⁴⁸. Особенно оживилось изучение проявлений синкретизма в исламе. По этой теме были опубликованы книги⁴⁹ и ряд статей⁵⁰, подготовлена также коллективная работа «Пережитки доисламских религиозных традиций у народов Средней Азии». Была предпринята попытка сравнительно-типологического анализа религиозных воззрений народов Сибири и Севера⁵¹. Как и прежде, большое внимание ученых привлекали проблемы исследования шаманства⁵².

Большое значение придавалось и изучению эволюции современного религиозного сознания. Эта проблема рассматривалась в ряде публикаций⁵³. Ей был посвящен и советско-индийский симпозиум «Проблемы секуляризации в обществах со многими религиями: опыт СССР и Индии» (Ташкент, 1978)⁵⁴.

Значительная работа была проведена советскими этнографами и по исследованию роли религий в жизни народов зарубежных стран, о чем свидетельствуют публикации, посвященные как ранним, так и развитым формам религий⁵⁵. Продолжалось изучение мифологии народов мира. Этнографы активно участвовали в подготовке обобщающего труда «Мифы народов мира». Теоретическим вопросам религиоведения на страницах журнала «Советская этнография» была посвящена дискуссия⁵⁶.

⁴⁸ Ю. В. Гагарин. История религии и атеизма народов коми. М., 1978; Р. Пата-ридзе. Грузинский языческий календарь. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.); Г. В. Смыр. О некоторых религиозных пережитках у абхазов.— «Изв. Абхазского ин-та языка, литературы и истории», Тбилиси, 1978 (на абхаз. яз.); «Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.)». Л., 1979; З. В. Харатьян. Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX — начала XX в.).— СЭ, 1980, № 2.

⁴⁹ С. М. Демидов. Туркменские овлады. Ашхабад, 1976; его же. Суфизм в Туркмении (эволюция и пережитки). Ашхабад, 1978; О. Муродов. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана (Этнографические исследования к истории религии и атеизма). Душанбе, 1979.

⁵⁰ В. Н. Басилов, В. П. Кобычев. Николай-кувд.— КЭС, VI. М., 1976; Г. А. Гаджиев. Вераования лезгин, связанные с животными.— СЭ, 1977, № 3; Р. Х. Керейтов. Мифологические персонажи традиционных верований ногойцев.— СЭ, 1980, № 2; К. Тайжанов, Х. Исмаилов. Макчам — дом для духов предков.— СЭ, 1980, № 3.

⁵¹ «Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.)». Л., 1976.

⁵² В. М. Кулемзин. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX — начало XX в.).— «Из истории шаманства». Томск, 1976; М. Б. Кенин-Лопсан. К вопросу о категориях тувинских шаманов.— СЭ, 1977, № 4; «Shamanism in Siberia». Budapest, 1978 (на англ. яз.); V. N. Basilov. The Spirit World of an Uzbek shaman.— «General Problems of Ethnography», 2, 1978.

⁵³ О. Муродов. Происхождение «святых мест» и их трансформация в наши дни. Душанбе, 1977 (на тадж. яз.); «Религиозные пережитки и пути их преодоления в Туркменистане». Ашхабад, 1977; Л. А. Тульцева. Этнографические аспекты изучения религиозного поведения.— СЭ, 1979, № 4.

⁵⁴ См. В. Н. Басилов, С. М. Мирхасилов. Проблемы секуляризации в обществах со многими религиями.— СЭ, 1979, № 4.

⁵⁵ И. Р. Григулевич. Крест и меч. Католическая церковь в Испанской Америке XVI—XVII вв. М., 1977; Н. Р. Гусева. Индуизм. История формирования. Культовая практика. М., 1977; Н. Л. Жуковская. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977; И. Р. Григулевич. История инквизиции. М., 1978 (2-е изд.); М. С. Бутимова. О роли религий и традиций в современной Меланезии (На примере жителей островов Адмиралтейства).— СЭ, 1978, № 6; И. А. Кривелева. Габриэль — сатаноборец. Хроника времен папы Льва XIII. М., 1978; его же. Критика религиозного учения о бессмертии. М., 1979; Г. Г. Стратанович. Народные верования населения Индокитая. М., 1978; И. Р. Григулевич. Папство: век XX. М., 1979; «Католицизм и свободомыслие в Латинской Америке в XVI—XX вв. (Документы и материалы)». М., 1980; «Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии». М., 1980; Е. В. Ревуненкова. Народы Малайзии и Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980.

⁵⁶ В основу дискуссии положена статья: С. А. Токарев. О религии как социальном явлении (мысли этнографа).— СЭ, 1979, № 3. Отклики на нее и заключение дискуссии см.: СЭ, 1980, № 1—2, 4—6; 1981, № 1.

За годы десятой пятилетки советскими этнографами наряду с изучением отдельных элементов или аспектов традиционной культуры проводились также всесторонние историко-этнографические исследования разных этнических общностей, велась комплексная разработка важнейших компонентов традиционной культуры с целью дать обобщающую этнографическую характеристику того или иного народа или его отдельных групп. Значительное большинство вышедших работ подобного рода посвящено народам Советского Союза⁵⁷.

Увидели свет также книги, посвященные задачам реконструкции древних, уже исчезнувших форм культуры, послуживших основой для возникновения традиционных культур народов нашей страны⁵⁸.

Одной из подсистем этноса, издавна привлекающих внимание этнографов, является народное художественное творчество. В поле зрения ученых по-прежнему находились преимущественно те его виды, которые неразрывно связаны с материальной культурой и обладают не только эстетическими, но и этническими особенностями (гончарное мастерство, художественная обработка металла и дерева, ткачество, вышивка и т. п.)⁵⁹. Вышли в свет работы, посвященные изучению народных тан-

⁵⁷ «Археология и этнография Марийского края», 1. Йошкар-Ола, 1976; «Вопросы этнографии Удмуртии». Ижевск, 1976; «Из истории культуры и быта татарского народа и его предков». Казань, 1976; «История и этнография Чувашской АССР». — «Тр. Чувашского НИИ языка, литературы, истории и экономики», в. 69. Чебоксары, 1976; «Кавказский этнографический сборник», VI. М., 1976; «Очерки статистической этнографии Среднего Поволжья». Казань, 1976; *Е. М. Пещерева*. Ягнобские этнографические материалы. Душанбе, 1976; «Таджики Каратегина и Дарваза», III. Душанбе, 1976; *Н. О. Турсунов*. Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана в XIX — начале XX в. (Историко-этнографические очерки). Душанбе, 1976; «Этнография Башкирии». Уфа, 1976; «Этнография Карелии». Петрозаводск, 1976; *Дж. Давлетов*. Туркменский аул в конце XIX — начале XX в. Ашхабад, 1977; *И. С. Гурвич*. Культура северных якутов-оленьеводов. М., 1977; «Культура и быт Юго-Западной Грузии», V. Тбилиси, 1977 (на груз. яз.); *В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина*. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX — начале XX в. Этнографические очерки. Томск, 1977; «Материалы по истории, археологии и этнографии Мордовии». — «Тр. НИИ языка, литературы, истории и экономики», в. 54. Саранск, 1977; «Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения». Кишинев, 1977; *В. М. Плоских*. Киргизы и Кокандское ханство. Фрунзе, 1977; *М. С. Турсунова*. Казахи Мангышлака во второй половине XIX в. (вопросы социально-экономической и политической истории). Алма-Ата, 1977; «Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX—XX вв.». Махачкала, 1977; «Этнография народов Кабардино-Балкарии», в. 1. Нальчик, 1977; *Т. А. Бернштам*. Поморы (формирование группы и системы хозяйства). Л., 1978; «Вопросы археологии и этнографии Сибири». Томск, 1978; «Карачаевцы. Историко-этнографический очерк». Черкесск, 1978; *Р. Г. Кузеев*. Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978; «Культура и быт башкир». Уфа, 1978; *Л. И. Лавров*. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1978; «Материалы по истории и культуре уйгурского народа». Алма-Ата, 1978; «Материальная и духовная культура в XVIII—XX вв.» — «Тр. НИИ языка, литературы, истории и экономики», в. 62. Саранск, 1978; «Новое в этнографических исследованиях татарского народа». Казань, 1978; «Сборник по вопросам археологии и этнографии». Алма-Ата, 1978; «Традиционная культура и быт народа коми». — «Тр. Ин-та языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР», № 20. Сыктывкар, 1978; «Этнография народов Алтая и Западной Сибири». Новосибирск, 1978; «Археология и этнография Карачаево-Черкесии». Черкесск, 1979; «Археология и этнография Марийского края», IV. Йошкар-Ола, 1979; «Вопросы этнографии и фольклористики». Минск, 1979; «Кавказский этнографический сборник», т. V, в. 2. Тбилиси, 1979; «Проблемы славянской этнографии. К 100-летию со дня рождения члена-кор. АН СССР Д. К. Зеленина». Л., 1979; «Вопросы этнографии Среднего Поволжья». Казань, 1980; КЭС, VII, М., 1980; *У. Э. Эрдниева*. Калмыки. Элиста, 1980.

⁵⁸ *Е. Е. Неразик*. Сельское жилище в Хорезме (I—XIV вв.). Из истории жилища и семьи. Археолого-этнографические очерки. — «Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции», т. IX. М., 1976; *Ю. Б. Симченко*. Культура охотников на дикого оленя. М., 1976; «Этнография и археология Средней Азии». М., 1979.

⁵⁹ *Х. Кума*. Эстонские народные ковры. Таллин, 1976 (на эст. яз.); *Р. Г. Мукминова*. Очерки по истории ремесла в Самарканде и Бухаре в XVI веке. Ташкент, 1976; «Народное творчество башкир». Уфа, 1976; *А. Аламурастов*. Каракалпакская народная вышивка. Нукус, 1977; *К. И. Антипина*. Народное искусство киргизов. Фрунзе, 1977; «Вышивка Узбекистана». Ташкент, 1977; *Н. Г. Ловичев*. Из истории художественных средств адыгских гончаров. — «Культура и быт адыгов», в. 1. Майкоп, 1977; *Т. Хабихт*.

цев, музыки и театра⁶⁰. Поскольку произведения народного художественного творчества сохраняют этническую специфику, связанную с передачей традиций художественного мастерства, сложившегося в рамках соответствующего этноса, заслуживает внимания вопрос об отражении в различных видах народного творчества современных этнокультурных процессов⁶¹.

Несколько усилилось внимание ученых к такой слабо разработанной области, как этнопедагогика. Опубликовано ряд статей⁶² и подготовлена к изданию коллективная монография «Традиционная система воспитания детей (на материалах народов Зарубежной Азии)». В минувшую пятилетку начали разрабатываться новые проблемы в этой области — историческая эволюция возрастных критериев социальной зрелости и способов социализации юношества, связь возрастной стратификации и социальной структуры общества в разных этносоциальных организмах, процессы межпоколенной трансмиссии культуры⁶³.

Продолжалось исследование этнических аспектов народной медицины⁶⁴.

Народное зодчество. — «Эстонское народное искусство», т. II. Таллин, 1977 (на эст. яз.); *Б. Г. Калимудлин*. Башкирское народное зодчество. Уфа, 1978; *Г. С. Маслова*. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978; *Е. Н. Студенецкая*. Циновки народов Кавказа. — «Культура и быт адыгов», в. 2. Майкоп, 1978; *М. С. Муканов*. Казахские домашние художественные ремесла. Алма-Ата, 1979; «Народні художні промисли України». Київ, 1979; *Е. Н. Студенецкая*. Узорные войлоки Кавказа (в свете исторических связей народов Кавказа и Азии). — СЭ, 1979, № 1; *Л. С. Грибова*. Декоративно-прикладное искусство народа коми. М., 1980; *Ф. Ф. Гулова*. Татарская народная вышивка. Казань, 1980; *С. И. Дмитриева*. Архитектурные и декоративные особенности традиционного жилища русских Мезени (в связи с историей заселения края). — СЭ, 1980, № 6; *Г. А. Сергеева*. Женские украшения народов аварской группы Дагестана второй половины XIX — начала XX в. — КЭС, VII. М., 1980; *С. В. Суслова*. Женские украшения казанских татар середины XIX — начала XX в. Историко-этнографическое исследование. М., 1980; *ее же*. Татарские ювелирные украшения. Казань, 1980.

⁶⁰ *Т. М. Акимова*. Русский народный театр в исследованиях послевоенных лет. — СЭ, 1976, № 5; *Н. И. Савушкина*. Русский народный театр. М., 1976; *В. Е. Гусев*. Истоки русского народного театра. Учебное пособие. Л., 1977; *Д. Ф. Алавидзе*. Грузинские народные и распространенные в Грузии музыкальные инструменты. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.); *М. Я. Жорницкая*. К вопросу картографирования народных танцев северо-востока Сибири. — «Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Краткие сообщения». Л., 1978; *Л. И. Нагаева*. Подражательные народные башкирские пляски. — СЭ, 1978, № 1; *М. Шилакадзе*. Многоголосие грузинских народных инструментальных наигрышей. — «Материалы по этнографии Грузии». Тбилиси, 1978 (на груз. яз.); *М. М. Хашба*. К изучению траурных песен абхазов. — «Изв. Абхазского ин-та языка, литературы и истории», т. 7. Тбилиси, 1978; *Г. И. Спатару*. Историческая молдавская народная драма. Кишинев, 1980; *С. И. Вайнштейн*. Феномен музыкального искусства, рожденный в степях. — СЭ, 1980, № 1; *В. Т. Маслов, Б. Л. Чернов*. Тайна «сольного дуэта». — Там же.

⁶¹ *Ю. В. Бромлей, В. И. Козлов, К. В. Чистов*. К вопросу об этнических процессах в художественной культуре народов СССР. — «Культура развитого социализма. Некоторые вопросы теории и истории». М., 1978.

⁶² *Н. С. Гогоберидзе*. Народные способы воспитания. — «Материалы по изучению этнографии Имерети». Тбилиси, 1978 (на груз. яз.); *ее же*. Народные детские игры в горных областях Грузии. — КЭС, VI. М., 1976; *Р. Х. Керейтов*. Родильные обряды и воспитание детей у кубанских ногайцев в прошлом. — «Археология и этнография Карачаев-Черкесии». Черкесск, 1979.

⁶³ *И. С. Кон*. Возрастные категории в науках о человеке и обществе. — «Социологические исследования». М., 1978; № 3; *его же*. Психология юношеского возраста. М., 1979; *его же*. Юношеская психология. Будапешт, 1979 (на венг. яз.); *его же*. «Я» как культурно-исторический феномен. — «Общественные науки». М., 1979; *его же*. Дружба. М., 1980; *его же*. Психология старшеклассника. М., 1980; *его же*. Открытие «Я». Братислава, 1980 (на словацком яз.). София, 1980 (на болг. яз.).

⁶⁴ *Ю. В. Бромлей, А. А. Воронов*. Народная медицина как предмет этнографических исследований. — СЭ, 1976, № 5; *Н. Р. Гусева*. О некоторых чертах традиционной индийской медицины. — СЭ, 1976, № 5; *Г. Х. Мамбетов, А. А. Маслов*. Из истории народной медицины кабардинцев и балкарцев в XIX — начале XX в. — «Этнография народов Кабардино-Балкарии», в. 1. Нальчик, 1977; *Г. Гаспарян*. Народная медицина в армянском фольклоре и мифологии. — «Вестник общественных наук АН Армянской ССР», № 1.

Одним из существенных компонентов этноса является язык. Поэтому, характеризуя этнические общности, этнографы, естественно, не могут обойтись без данных лингвистики. Более того, они нередко сами проводят этнолингвистические изыскания. Об этнолингвистических исследованиях современности речь уже шла выше. Что же касается народов, находящихся на ранних ступенях общественного развития, то языковая культура таких народов обычно познается в первую очередь в ходе их этнографического изучения⁶⁵.

Особое место в исследовании традиционной культуры занимает изучение некоторых забытых систем письма, без расшифровки которых невозможно сколько-нибудь полно охарактеризовать соответствующие этносы. В минувшее пятилетие под руководством Ю. В. Кнорозова группой специалистов проведена дешифровка протоиндийских текстов, созданных носителями культуры Хараппы, ведется дешифровка письменности населения острова Пасхи⁶⁶.

Была продолжена исследовательская работа в области этнической ономастики, координационным центром которой в масштабах всей страны является межсекторальная группа этнической ономастики, созданная в Институте этнографии АН СССР в 1967 г. Опубликован ряд работ, в которых материалы по ономастике регионов рассматриваются как историко-этнографический источник⁶⁷, подготовлен первый том «Словаря русских фамилий» и сборник «Личные имена у народов мира».

Ряд публикаций (в том числе и описание коллекций музеев) содержит материалы по традиционно-бытовой культуре народов зарубежных стран⁶⁸.

Важнейшей формой исследования, при которой достигается обобщение накопленных материалов по традиционным культурам народов, является создание историко-этнографических региональных атласов.

В работе над атласами вместе с коллективом Института этнографии АН СССР принимают деятельное участие и специалисты республиканских научных учреждений. За минувшую пятилетку проведена большая работа по подготовке этих обобщающих коллективных трудов. Готовятся к печати первые выпуски атласов по различным элементам материальной культуры народов Украины, Белоруссии, Молдавии, Прибалтики, Северного Кавказа, Дагестана, Средней Азии и Казахстана. Ряд работ был опубликован в качестве подготовительных материалов к

Ереван, 1978 (на арм. яз.); Н. Минзаде. Грузинские лекари-хирурги.— «Материалы по этнографии Грузии», т. 19. Тбилиси, 1978.

⁶⁵ См. Е. А. Шервуд. Отражение в терминологии англо-саксонского языка развития этносоциальной структуры (VI—VIII вв.) — СЭ, 1978, № 2; И. И. Крупник, М. А. Членов. Динамика этнолингвистической ситуации у азиатских эскимосов (конец XIX в.— 1970-е годы). — СЭ, 1979, № 2; Л. И. Лавров. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Часть III. Надписи X—XX вв. Новые находки. М., 1980.

⁶⁶ Б. Я. Волчок, Н. В. Гуров, Ю. В. Кнорозов. Протоиндийские календарно-хронологические обозначения.— «General Problems of Ethnography». М., 1978; Б. Я. Волчок. Цейлонский талисман.— СЭ, 1979, № 3; Ю. В. Кнорозов. Этногенетические процессы в древней Америке.— «Проблемы истории и этнографии Америки». М., 1979; М. Ф. Альбедиль, Б. Я. Волчок, Ю. В. Кнорозов. Изучение протоиндийских текстов.— «Краткое содержание докладов годичной сессии Института этнографии АН СССР, посвященной 100-летию со дня создания первого академического этнографо-антропологического центра». Л., 1980.

⁶⁷ «Ономастика Поволжья». Саранск, 1976; «Ономастика Кавказа», в. 1. Махачкала, 1977; «Ономастика Средней Азии», в. 1. М., 1978; «Ономастика Средней Азии», в. 2. Фрунзе, 1980; «Ономастика Востока», в. 1. М., 1980; Л. И. Лавров. Топонимические заметки.— КЭС, VII. М., 1980.

⁶⁸ В. П. Курылев. Очерки хозяйства и материальной культуры турецкого крестьянства (новейшее время). Л., 1976; К. П. Калиновская. Возрастные группы народов Восточной Африки. Структура и функции. М., 1976; М. В. Крюков. Клановые общества китайцев-иммигрантов на Кубе в первой половине XX века (к проблеме структуры и функций традиционных социальных институтов в инонациональной среде).— СЭ, 1977, № 2; В. А. Попов. К исторической типологии систем терминов родства: типы кроу

атласам за этот период⁶⁹. Ближайшей задачей этнографов нашей страны является завершение уже подготовленных атласов по крупным регионам, а также развертывание работ по историко-этнографическому картографированию в Поволжье, на Европейском Севере и в Сибири.

Изучение традиционных культур неразрывно связано с исследованиями в области этногенеза и этнической истории народов мира, которые в советской науке уже много лет ведутся комплексно, с учетом широкого круга разнообразных источников. Объектом изучения выступают как небольшие этнографические или этнические группы и отдельные этносы, так и группы народов, населяющих крупные историко-этнографические регионы. В минувшем пятилетии опубликован ряд работ, посвященных народам, жившим в прошлом на территории Советского Союза⁷⁰. Существенный вклад в разработку этой проблематики внесен и специалистами по этнической антропологии⁷¹.

и омаха.— СЭ, 1977, № 2; его же. Системы терминов родства народов акан. Опыт историко-типологического анализа.— СЭ, 1977, № 6; В. Л. Сычев. Из истории плечевой одежды народов Центральной и Восточной Азии (К проблеме классификации).— СЭ, 1977, № 3; «Сборник МАЭ», т. XXXII — «Одежда народов Зарубежной Азии». Л., 1977; «Africa»», т. XI. Л., 1978; К. Л. Татарникова. Традиционная социальная структура общества масаев конца XIX — начала XX в. (Опыт реконструкции).— СЭ, 1978, № 1; А. Н. Анфертьев. К истории мартовских обрядов в Греции.— СЭ, 1979, № 1; Н. Л. Жуковская. Пища кочевников Центральной Азии (К вопросу об экологических основах формирования модели питания).— СЭ, 1979, № 5; «Проблемы истории и этнографии Америки». М., 1979; М. Н. Серебрякова. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне. Л., 1979; «Africa»», т. XII. Л., 1980; Р. А. Ксенофонтова. Японское традиционное гончарство XIX — первой половины XX в. М., 1980; С. А. Маретина. Эволюция общественного строя у горных народов северо-восточной Индии. М., 1980.

⁶⁹ Н. Х. Авакян. Об ареалах народного костюма армян (XIX — начало XX в.).— КЭС, VI. М., 1976; «Историко-этнографический атлас Урала и Поволжья». Препринты докладов и сообщений. Уфа, 1976; Г. А. Сергеева. Одежда народов Дагестана и Чечни (по материалам Государственного исторического музея).— КЭС, VI. М., 1976; З. А. Широкоева. Традиционная и современная одежда женщин горного Таджикистана. Душанбе, 1976; Х. И. Исмаилов. Традиционная одежда узбеков. Ташкент, 1978 (на узб. яз.); Г. А. Сергеева. Основные комплексы традиционной одежды аварцев и их трансформация в советское время.— «Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе». М., 1978; «Очерки этнографии населения Южного Туркменистана (XIX — начало XX в.)». Ашхабад, 1979; И. Мухиддинов. Приспособления для переноса и перевозки вьюком груза у памирских таджиков в XIX — начале XX века (Материалы к Историко-этнографическому атласу народов Средней Азии и Казахстана).— СЭ, 1979, № 2; «Хозяйство казахов на рубеже XIX—XX в. Материалы к историко-этнографическому атласу». Алма-Ата, 1980; К. Ш. Шаниязов, Х. И. Исмаилов. Этнографические очерки материальной культуры узбеков в конце XIX — начале XX в. Ташкент, 1980; Л. Н. Терентьева. Материальная культура народов Прибалтики как объект историко-этнографического картографирования.— «Этнографические и лингвистические аспекты этнической истории балтских народов». Рига, 1980.

⁷⁰ Б. Х. Кармышева. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). М., 1976; Э. А. Рикман. Этническая история населения Поднестровья и прилегающего Подунавья в первых веках нашей эры. М., 1976; Л. В. Хомич. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л., 1976; «Этническая история народов Урала и Поволжья». Препринты докладов и сообщений. Уфа, 1976; В. И. Васильев. Проблемы этногенеза и этнической истории народов Севера (на самодийских материалах).— СЭ, 1977, № 4; Б. И. Вайнберг. Монеты древнего Хорезма. М., 1977; А. Джикиев. Очерк этнической истории и формирования населения Южного Туркменистана (по этнографическим данным). Ашхабад, 1977; М. А. Игита. История степных племен Южного Приаралья (II — начало I тыс. до н. э.).— «Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции», т. X. М., 1977; Н. Ф. Мокшин. Этническая история мордвы. XIX—XX вв. Саранск, 1977; «Проблемы этногенеза туркменского народа». Ашхабад, 1977; К. И. Козлова. Очерки этнической истории майрского народа. М., 1978; Е. И. Кычанов. Новые материалы об этногенезе дунган.— СЭ, 1978, № 2; В. И. Васильев. Проблемы формирования северосамодийских народностей. М., 1979; Г. П. Васильева. Кто такие «сой» (К вопросу об этногенезе туркмен).— СЭ, 1979, № 6; А. В. Гадло. Этническая история Северного Кавказа. IV—X вв., Л., 1979; «Кочевники на границах Хорезма».— «Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции», т. XI. М., 1979; З. П. Соколова. К происхождению современных манси.— СЭ, 1979, № 6; «Этногенез народов Севера». М., 1980; А. Д. Грач. Древние кочевники в центре Азии. Л., 1980.

⁷¹ О. Бабаков. Антропологический состав туркменского народа в связи с проблемой этногенеза. Ашхабад, 1977; Р. Я. Денисова. Этногенез латышей. Рига, 1977; А. Г. Ко-

Заметно продвинулись за пятилетие также исследования по этногенезу и этнической истории зарубежных народов⁷².

Особо следует отметить опубликованные совместно с Институтом Дальнего Востока АН СССР монографии об этногенезе и этнической истории древних китайцев. Их актуальность определяется прежде всего необходимостью противопоставить обстоятельный и объективный анализ фактического материала тенденциозному освещению проблем этнической истории древних китайцев в трудах некоторых китайских специалистов. На основе комплексного использования антропологических, этнографических, археологических и исторических источников был сделан вывод о сложении древнекитайского этноса (общность «хуася») в первой половине I тысячелетия до н. э.⁷³, что показывает несостоятельность великоханьских построений о происхождении китайского этноса и связанных с ними территориальных притязаний. Специальное исследование посвящено вопросам этнического развития древних китайцев в III—VI вв., причем основное внимание в нем уделено изменениям в их культуре, языке и этническом самосознании, а также анализу роли межэтнических контактов, оказавших существенное влияние на представления древних китайцев о самих себе и о своих соседях⁷⁴.

С изучением этногенеза связан и ряд антропологических работ, в том числе и дальнейшая разработка проблем, связанных с восстановлением лица по черепу⁷⁵.

В минувшую пятилетку продолжалось многоплановое исследование фольклора как историко-этнографического источника. Один из важнейших аспектов этой проблемы — использование фольклора при изучении

зинцев. Антропологический состав и происхождение населения тагарской культуры. Л., 1977; В. И. Богданова. Некоторые вопросы формирования антропологического состава современных тувинцев.— СЭ, 1978, № 6; Н. А. Дубова. К проблеме формирования памиро-ферганской расы.— СЭ, 1978, № 4; Т. К. Ходжайов, Х. Халилов. Новые материалы к палеоантропологии Древней Бактрии.— СЭ, 1978, № 5; В. П. Алексеев, Н. Н. Мамонтова. К палеоантропологии эпохи неолита верховьев Лены.— СЭ, 1979, № 5; Г. А. Аксянова, А. А. Зубов, Р. С. Кочнев. Материалы по одонтологии коми-зырян как этногенетический источник.— СЭ, 1979, № 3; «Этническая одонтология СССР». М., 1979; «Новые данные по антропологии марийцев». М., 1979; Т. К. Ходжайов. К палеоантропологии древнего Узбекистана. Ташкент, 1980; «Исследования по краниологии и палеоантропологии СССР». Л., 1980; «Палеоантропология Сибири». М., 1980.

⁷² С. Я. Козлов. Фульбе Фута — Джаллона. М., 1976; В. И. Кочнев. Шри Ланка. Этническая история и социально-экономические отношения до начала XX в. М., 1976; А. Н. Седловская. Малые народы Бихара (историко-этнографический очерк). М., 1976; Я. В. Чеснов. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976; М. А. Членов. Народы Молуккских островов (этнический состав и его формирование). М., 1976; Г. С. Киселев. Некоторые проблемы этногенеза хауса.— СЭ, 1977, № 3; А. И. Мухлинов. Происхождение и ранние этапы этнической истории вьетнамского народа. Л., 1977; «Ранняя этническая история народов Восточной Азии». М., 1977; «Этническая история Африки. Доколониальный период». Л., 1977; Ю. К. Поплинский. Из истории этнокультурных контактов Африки и Эгейского мира: гарамантская проблема. Л., 1978; Г. С. Киселев. О раннем этапе классообразования у хауса.— СЭ, 1979, № 3; Р. Ш. Джарылгасинова. Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики («Стела Квангэхто-вана»). М., 1979; Н. А. Красновская. Некоторые проблемы дофиникийской колонизации Сардинии.— СЭ, 1980, № 5; Л. Л. Викторова. Монголы (происхождение народа и истоки культуры). М., 1980.

⁷³ М. В. Крюков, М. В. Софронов, Н. Н. Чебоксаров. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978.

⁷⁴ М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Софронов. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.

⁷⁵ Ю. Д. Беневоленская. Проблемы этнической краниологии. М., 1976; «Некоторые проблемы этногенеза и этнической истории народов мира». М., 1976; Г. В. Лебединская. Пластическая реконструкция лица по черепу и пути ее развития.— СЭ, 1976, № 4; Н. А. Долинова, О. Исмагулов, Г. Л. Хитъ. Дерматоглифика некоторых групп населения Индии.— СЭ, 1978, № 5; Г. В. Лебединская, В. С. Степин, Т. С. Сурнина, Б. А. Федосюткин, Л. А. Щербин. Первый опыт применения ультразвука для исследования толщины мягких покровов лица.— СЭ, 1979, № 4; В. П. Алексеев. Новые данные к морфологической характеристике населения Месопотамии.— СЭ, 1980, № 4; «Новые данные к антропологии Северной Индии», М., 1980; «Современные проблемы и новые методы в этнической антропологии». Л., 1980.

этногенеза, этнических процессов и этнокультурных контактов⁷⁶. Большое значение для науки имела разработка методологических и теоретических проблем историко-типологического изучения фольклора⁷⁷. Изучались также особенности развития фольклора у национальных групп, оказавшихся в инонациональном окружении⁷⁸. Проблема — фольклор как историко-этнографический источник ставилась и на примере анализа отдельных произведений и жанров⁷⁹.

Значительным событием не только в советской, но и в международной фольклористике явилось издание сравнительного указателя сюжетов восточнославянской сказки⁸⁰.

Одно из традиционных направлений советской этнографии — теоретическая разработка марксистско-ленинской концепции первобытности и процесса возникновения классов и государства. Исследования архаических форм социальной организации и социальной истории человечества имеют в наши дни не только мировоззренческое, но и практическое значение, так как распад колониальной системы обострил вопрос о путях развития многих народов, еще находящихся на разных ступенях разложения первобытнообщинного строя или сохраняющих его многочисленные пережитки.

Прошедшее пятилетие отмечено дальнейшим расширением и углублением теоретической разработки концепции первобытнообщинного строя как первой социально-экономической формации истории человечества. Важную роль здесь сыграла развернувшаяся на страницах журнала «Советская этнография» дискуссия о специфике производственных отношений первобытного общества⁸¹.

В опубликованных за минувшие пять лет работах исследовался широкий круг проблем. В частности, на большом конкретном историко-этнографическом материале рассматривался механизм образования классов и государства в различных обществах Азии, Африки, Америки⁸². Исследовалось влияние докапиталистических классовых обществ в области экономики и социальных отношений, материальной и духовной культуры на их ближнюю и дальнюю периферию, а также обратное влияние первобытных обществ на исторические судьбы классовых обществ, был предпринят опыт типологизации таких взаимодействий в разных регио-

⁷⁶ Э. В. Померанцева. Специфика устной прозы в свете изучения современных этнических процессов. — СЭ, 1976, № 2; «Этническая история и фольклор». М., 1977; «Отражение межэтнических процессов в устной прозе». М., 1979.

⁷⁷ Б. Н. Путилов. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.

⁷⁸ «Фольклор русского населения Прибалтики». М., 1976; Т. С. Макашина. Фольклор и обряды русского населения Латгалии. М., 1979.

⁷⁹ «Вопросы истории и теории грузинского фольклора». Тбилиси, 1976 (на груз. яз.); Б. Н. Путилов. Проблемы изучения песенно-музыкального фольклора Берега Маклая. — СЭ, 1976, № 2; Е. Д. Турсунов. Этнографические основы происхождения некоторых мотивов тюрко-монгольских сказок. — СЭ, 1976, № 2; Л. П. Кузьмина. Народное поэтическое творчество рабочих Сибири (Рабочий фольклор как исторический источник). Улан-Удэ, 1977; Н. А. Криничная. Историко-этнографическая основа преданий о «зачарованных кладах» (по материалам русских северных преданий). — СЭ, 1977, № 4; «Мифы, предания и легенды острова Пасхи». Л., 1978; «Вопросы этнографии и фольклористики». Минск, 1979; А. А. Иванова. К вопросу о происхождении вымысла в волшебных сказках. — СЭ, 1979, № 3; Л. И. Лавров. К истории северокавказского фольклора (до XIX в.). — СЭ, 1979, № 1; И. Б. Молдобаев. Киргизский эпос как источник по истории одежды. — СЭ, 1979, № 2; Э. В. Померанцева. Русская сказка в устном репертуаре коми. — СЭ, 1979, № 6; Н. А. Криничная. Историко-этнографическая основа преданий о «панах». — СЭ, 1980, № 1; Б. Н. Путилов. Миф — обряд — песня Новой Гвиней. М., 1980.

⁸⁰ «Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка». Л., 1979.

⁸¹ В основу дискуссии положена статья: Ю. И. Семенов. О специфике производственных (социально-экономических) отношений первобытного общества. — СЭ, 1976, № 4. Отклики на нее см.: СЭ, 1977, № 1, 3.

⁸² «Становление классов и государства». М., 1976.

нах земного шара⁸³. Анализировались процессы становления и развития раннего земледелия и скотоводства⁸⁴. Заметный вклад внесен в одну из важнейших проблем источниковедения — использование этнографических данных для реконструкции первобытной истории⁸⁵. Не менее важны для изучения первобытности и работы антропологов⁸⁶. Большое методологическое значение имеет анализ советскими учеными подхода основоположников марксизма к изучению истории первобытного общества⁸⁷, а также продолжающаяся разработка ее периодизации⁸⁸.

Центральное место в работе специалистов по истории доклассовых обществ занимает подготовка коллективного трехтомного труда «История первобытного общества», в котором будет обобщен обширный материал, накопленный за последние десятилетия как этнографами, так и представителями других научных дисциплин.

Дальнейшую разработку получили проблемы социо-⁸⁹ и расогенеза, в чем немалую роль сыграла проведенная журналом «Советская этнография» дискуссия о роли социальных факторов в биологической дивергенции человеческих популяций⁹⁰.

Советские этнографы активно участвуют в идеологической борьбе, которую ведет наша партия, отстаивая материалистическую концепцию исторического процесса, разоблачая расизм и шовинизм во всех их видах. Аргументированной критике буржуазной идеологии посвящены не только многочисленные рецензии и обзоры зарубежной литературы, но и специальные издания⁹¹. При этом особое внимание обращено на отношение разных ответвлений буржуазной этнологической науки к марксистскому историческому методу. Значительное место уделяется критике реакционных течений в буржуазной науке и в уже упоминавшемся ежегоднике «Расы и народы». Статьи ежегодника, в частности, доказывают несостоятельность современных расистских теорий, основанных на попытках оперировать этнографическим и антропологическим материалами. Аргументированная критика расизма содержится и в подготовленной к печати коллективной монографии «Расы и общество».

⁸³ «Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий (Проблема исторических контактов)». М., 1978.

⁸⁴ «Ранние земледельцы. Этнографические очерки». М., 1980; В. А. Шнирельман. Происхождение скотоводства. М., 1980.

⁸⁵ «Этнография как источник реконструкции первобытного общества». М., 1979; А. И. Першиц. К проблеме сравнительно-исторического синтеза (на примере этнографической информации об отставших в своем развитии народах Востока). — «Народы Азии и Африки», 1980, № 4.

⁸⁶ В. П. Алексеев. Историческая антропология. М., 1979; его же. Палеоантропология земного шара и формирование человеческих рас. Палеолит. М., 1978; В. В. Бунак. Род Номо, его возникновение и дальнейшая эволюция. М., 1980.

⁸⁷ Н. Б. Тер-Акопян. Фридрих Энгельс о проблеме становления человека (К 100-летию работы «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека»). — СЭ, 1976, № 6; И. Л. Андреев. К. Маркс о структуре и закономерностях развития первобытно-общинной формации в конспекте книги Л. Г. Моргана «Древнее общество». — СЭ, 1978, № 1; М. И. Урысон. Дарвин, Энгельс и некоторые проблемы антропогенеза. — СЭ, 1978, № 3; И. Л. Андреев. К. Маркс о месте общины во всемирной истории в набросках ответа на письмо В. И. Засулич. — СЭ, 1979, № 5.

⁸⁸ А. И. Першиц. Периодизация первобытной истории (состояние проблемы). — «Вопросы истории», 1980, № 3.

⁸⁹ Л. А. Файнберг. У истоков социогенеза. М., 1980.

⁹⁰ В основу дискуссии положена статья: В. П. Алексеев. О роли социальных факторов в биологической дивергенции человеческих популяций — СЭ, 1976, № 4. Отклики на нее и завершение дискуссии см.: СЭ, 1976, № 4, 5, 1977, № 4.

⁹¹ «Концепции зарубежной этнологии. Критические этюды». М., 1976; Е. А. Веселкин. Кризис британской социальной антропологии. М., 1977; «Против расизма и колониализма». М., 1977 (на англ., франц., испан. и порт. языках); «Против расизма и апартеида». М., 1978 (на англ., франц., исп. и порт. языках); «Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука». Л., 1979; «Этнография за рубежом. Историографические очерки». М., 1979; Ю. П. Аверкиева. История теоретической мысли в американской этнографии. М., 1980.

С критикой буржуазной идеологии тесно связано изучение истории этнографической науки. Четкое представление о путях формирования научных концепций и направлений, о ходе накопления фактических данных позволяет лучше понять сегодняшние тенденции развития науки. Годы минувшей пятилетки отмечены особо углубленным изучением истории этнографической науки. В этой связи прежде всего следует назвать две книги С. А. Токарева⁹². В первой исследуется история накопления этнографических знаний, начиная с древности; во второй дается критический обзор развития этнографических знаний с середины XIX до середины XX в. в странах Зарубежной Европы и Северной Америки.

Внимание специалистов было привлечено и к изучению роли таких важных научных центров нашей страны, как Музей антропологии и этнографии АН СССР им. Петра Великого⁹³ и Русское географическое общество⁹⁴, в общем процессе развития отечественной этнографии.

Большое значение для истории науки имеет публикация источников. За прошедшее пятилетие осуществлено издание ряда малоизвестных источников и комментариев к ним по этнографии народов разных регионов мира⁹⁵.

Важное место в деятельности этнографов по-прежнему занимали экспедиционные исследования. Только сотрудниками Института этнографии АН СССР за пятилетие было осуществлено более 250 экспедиционных выездов. Одним из главных направлений в сборе полевых материалов оставалось изучение современных этнических, социальных и культурно-бытовых процессов, выявление соотношения традиционного и нового в современном хозяйстве, быте и культуре народов Советского Союза. Для ускорения публикации важнейших полевых материалов ежегодно издается сборник «Полевые исследования Института этнографии АН СССР». По итогам полевых этнографических и антропологических исследований раз в два года этнографы страны встречаются на всесоюзных сессиях. За истекшее пятилетие такие сессии состоялись в Душанбе (1976)⁹⁶, в Ереване (1978)⁹⁷ и в Уфе (1980)⁹⁸.

В годы десятой пятилетки значительно расширились международные связи советских этнографов. Ведутся совместные исследования с учеными ряда зарубежных стран — Вьетнама, Монголии, Кубы, Индии и Финляндии. Проводятся совместные советско-американские антрополого-этнографические исследования по проблеме «Комплексное биолого-антропологическое и социально-этнографическое изучение народов и этнических групп с высоким процентом долгожительства».

⁹² С. А. Токарев. Истоки этнографической науки (до середины XIX в.). М., 1978; *его же*. История зарубежной этнографии (учебное пособие). М., 1978.

⁹³ Т. В. Станюкович. Развитие этнографической науки в СССР и музеи. Л., 1978; Т. К. Шафрановская. Музей антропологии и этнографии Академии наук СССР. Путеводитель без экскурсовода. Л., 1979.

⁹⁴ «Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии», в. VII. М., 1977.

⁹⁵ В. А. Вельгус. Известия о странах и народах Африки и морские связи в бассейнах Тихого и Индийского океанов ранее XI в. Л., 1977; Б. А. Калоев. М. М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа. М., 1979; «Русская Америка в неопубликованных записках К. Т. Хлебникова» (предисловие и комментарии Р. Г. Ляпуновой, С. Г. Федоровой). Л., 1979; «Мровели Леонти. Жизнь картлийских царей. Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана» (перевод, предисловие и комментарий Г. В. Цулая). М., 1979; В. К. Гарданов, Г. Х. Мамбетов. Хан-Гирей и его «Записки о Черкесии». — КЭС, VII. М., 1980; Г. В. Цулая. Грузинский «Хронограф» XIV в. о народах Кавказа. — Там же.

⁹⁶ См. А. Н. Жилина. Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1974—1975 гг. — СЭ, 1976, № 6.

⁹⁷ См. А. Н. Жилина, А. Е. Тер-Саркисянц. Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976—1977 гг. — СЭ, 1978, № 6.

⁹⁸ См. Н. С. Полищук. Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1978—1979 гг. — СЭ, 1980, № 6.

Наши ученые принимали активное участие в X Международном конгрессе антропологов и этнографов, состоявшемся в 1978 г. в Дели⁹⁹, где выступления советских этнографов способствовали пропаганде достижений советской науки, борьбе за прогрессивные идеи в науке против расистских и националистических тенденций. К X МКАЭН были опубликованы на иностранных языках пять сборников докладов и теоретических статей советских ученых — участников конгресса, а также библиография советских этнографических публикаций (1945—1977 гг.)¹⁰⁰. Советские ученые участвовали также в V Международном конгрессе финно-угроведов (Турку, 1980)¹⁰¹ и в ряде других международных конгрессов, конференций и совещаний, проведенных в разных странах¹⁰². Об интересе зарубежных специалистов к работам советских этнографов свидетельствуют не только многочисленные рецензии на наши издания в различных зарубежных журналах, но и переводы на иностранные языки статей и книг, написанных этнографами Советского Союза. Книги советских этнографов переводятся в разных странах¹⁰³. В США специальный журнал «Soviet Anthropology and Archaeology» (Нью-Йорк) публикует наиболее интересные, с точки зрения издателей, статьи советских этнографов. Большое значение для ознакомления зарубежных специалистов с результатами этнографических и антропологических исследований в СССР имеет издание ряда работ советских ученых на западно-европейских языках и в Советском Союзе¹⁰⁴. Пропаганда за рубежом советской этнографической и антропологической науки способствует активизировавшееся в минувшее пятилетие участие советских ученых в международном журнале «Current Anthropology».

Большое познавательное и воспитательное значение науки о народах ставит перед этнографами ответственную задачу превращения накопленных ими специальных знаний в достояние народа. Это предопределяет стремление этнографов поделиться своими знаниями с массовым читателем. Наиболее крупное в данном плане мероприятие представляет обобщающая этногеографическая двадцатитомная серия «Страны и народы», в которую наряду с экономико- и физико-географическими

⁹⁹ См. Ю. В. Бромлей, В. И. Козлов. X Международный конгресс антропологических и этнологических наук. — СЭ, 1979, № 3.

¹⁰⁰ Yu. Bromley. Ethnography and Ethnic Processes. М., 1978; «General Problems of Anthropology». М., 1978; «General Problems of Ethnography», pt 1—2. М., 1978; «Anthropology and Ethnography of the South Asia». М., 1978; «Bibliography of Soviet Ethnographical Publications». М., 1978.

¹⁰¹ «Советское финно-угроведение. 1975—1980». — «Материалы к V Международному финно-угорскому конгрессу. Турку, 1980». М., 1980, кн. 1 — Обзоры работ советских ученых, кн. II — Указатель литературы к обзорам.

¹⁰² Участие советских этнографов в значительных международных встречах специалистов разных стран отражено в хроникальных обзорах деятельности Института этнографии АН СССР, ежегодно публикуемых в журнале «Советская этнография» (1977, № 5; 1978, № 4; 1979, № 4; 1980, № 3).

¹⁰³ Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография (НРБ, 1976; ВНР, 1976; ГДР, 1977); Г. П. Снесарев. Под небом Хорезма (ГДР, 1976); Э. В. Померанцева. Русские народные сказки, рассказанные Корольковой (Япония, 1977); В. П. Алексеев. География человеческих рас (ВНР, 1977; ПНР, 1979); Э. Л. Нигобург. Борьба черных американцев против расизма, за равноправие (НРБ, 1977); С. И. Вайнштейн. Историческая этнография тувинцев (Англия, 1979); Ю. В. Арутюнян. Социальная структура сельского населения (Франция, 1979); И. С. Кон. Юношеская психология (ВНР, 1979); *его же*. Дружба. Историко-психологический очерк (ГДР, 1979); Н. А. Красновская. Фриулы (Италия, 1979); С. А. Токарев. Религия в истории народов мира (ГДР, 1979; ФРГ, 1979); *его же*. Ранние формы религии (СФРЮ, 1979); Н. Н. Чебоксаров, И. А. Чебоксарова. Народы, расы, культуры (ГДР, 1979; ЧССР, 1979).

¹⁰⁴ Ю. В. Бромлей. Советская этнография: основные направления. М., 1976 (на англ. яз.); «Этнография и смежные науки». М., 1977 (на англ. яз.); «Расы и народы», 1. М., 1977 (на англ. яз.); Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1978 (на итальян. яз.); *его же*. Этнография и этнические процессы. М., 1978 (на англ. яз.); И. С. Кон. Позитивизм в западной социологии. М., 1979 (на финском яз.). В настоящее время готовится перевод на английский и французский языки книги «Современные этнические процессы в СССР».

входят главы по истории, населению и современной материальной и духовной культуре народов. За минувшую пятилетку опубликовано 7 томов этого издания: первый, вводный том — «Земля и человечество», далее — «Зарубежная Азия. Общий обзор. Юго-Западная Азия», «Юго-Восточная Азия», «Западная и Центральная Африка», «Западная Европа», «Восточная Европа» и «Северная Америка».

Научно-популяризаторская работа ведется и в других формах. Так, заметно расширилась в минувшей пятилетке публикация научно-популярных этнографических книг¹⁰⁵. Продолжалась работа над рассчитанными на массового читателя статьями для краткого энциклопедического справочника «Народы мира» и для издания «Мифы народов мира». За прошедшее пятилетие учеными опубликовано немало научно-популярных статей по различным проблемам этнографии в популярных журналах и газетах. Продолжали публикацию популярных статей также журналы «Советская этнография» и «Народна творчість та етнографія». Результаты этнографических исследований отражены во многих учебниках и справочниках, а также в прочитанных лекциях. Активизировалось в минувшую пятилетку использование специалистами для пропаганды этнографических знаний телевидения и радио (прежде всего по программам «Клуб кинопутешествий» и «Очевидное — невероятное»).

Огромную роль в распространении этнографических и антропологических знаний играют музеи, в особенности Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого, который ежегодно посещает около полумиллиона человек, и Государственный музей этнографии народов СССР (Ленинград). Разработан проект по созданию Всесоюзного этнографического музея-этнопарка в Москве.

Значительную роль в популяризации науки играет организация этнографических выставок как в нашей стране, так и за рубежом. Большим вниманием посетителей Музея антропологии и этнографии пользовалась, например, посвященная 60-летию Октября выставка, показывающая достижения советских этнографов в области изучения культуры и быта народов СССР, а также участие ученых в практике социалистического строительства. Этот же Музей организовал выставку «Сибирь научная», экспонировавшуюся в Болгарии, Венгрии, Италии. Характеристика традиционной и современной культуры народов Сибири, коренных изменений, происшедших в их жизни за годы Советской власти, наглядно свидетельствовала об огромных достижениях социалистического и коммунистического строительства в нашей стране. Большой успех имела выставка, открытая в Хабаровске во время XIV Тихоокеанского научного конгресса (1979), продемонстрировавшая успехи советских этнографов в изучении народов Советского Дальнего Востока, Австралии и Океании, а также Тихоокеанского севера Америки. Активное участие этнографы приняли в организации и проведении выставки «Этнография и искусство Океании», привезенной из Вануату (Новые Гебриды) французским ху-

¹⁰⁵ См., например: А. Д. Дридзе, Л. М. Минц. Люди и обычаи. Л., 1976; Р. В. Кинжалов. Воин из Киригуа. Л., 1976; И. Р. Григулевич. Франциско де Миранда и борьба испанских колоний за независимость. М., 1976; Э. В. Померанцева. Русские сказочники. М., 1976; *ее же*. О русском фольклоре. М., 1977; З. П. Соколова. Страна Югория. М., 1977; В. И. Васильев, Л. И. Гейденрейх. Тундра Канинская. М., 1977; В. А. Вельгус, И. Э. Циперович. Разоблачение божества. Л., 1977; И. А. Кривелев. Критика религиозного учения о нравственном достоинстве личности. М., 1977; Э. Л. Нитобург. Венесуэла. М., 1977; Н. Н. Чебоксаров, И. А. Чебоксарова. Народы, расы, культуры. Вильнюс, 1977 (на литов. яз.); Б. Н. Путилов. Песни южных морей. Л., 1978; «Этнографы рассказывают». М., 1978; И. Р. Григулевич. Хосе Марти — предвестник кубинской революции. М., 1979; И. С. Кон. Психология юношеского возраста. Л., 1979; И. А. Кривелев. Критика религиозного учения о бессмертии. М., 1979; В. А. Туголуков. Кто вы, юкагиры? М., 1979; Л. А. Файнберг. Путешествие длиною в жизнь (К столетию К. Расмуссена). М., 1980; К. В. Чистов. Русские сказители Карелии (Очерки и воспоминания). Петрозаводск, 1980.

дожником Н. Н. Мишутушкиным и его полинезийским коллегой А. Пилюко. Эта выставка была показана на ВДНХ СССР, в Хабаровске, Тбилиси, Ереване и Новосибирске.

Подводя предварительные итоги научно-исследовательской деятельности этнографов за минувшее пятилетие, естественно, невозможно рассмотреть все аспекты проделанной работы и даже упомянуть все исследования, посвященные отдельным частным вопросам нашей науки. Однако сделанный краткий обзор итогов многогранной работы достаточно убедительно показывает, что прошедшие пять лет были весьма плодотворными для развития отечественной этнографии, что к XXVI съезду КПСС советские ученые пришли со значительными достижениями, обогатившими разные области этнографической науки.

Научная деятельность ряда советских этнографов в прошедшее пятилетие получила высокую оценку. За цикл работ по дешифровке и переводу иероглифической письменности индейцев майя Ю. В. Кнорозов был удостоен Государственной премии (1977 г.). Премией им. Н. Н. Миклухо-Маклая Президиум АН СССР отметил две книги В. Р. Кабо, посвященные проблемам происхождения аборигенов Австралии и Тасмании (1978 г.). Премии им. акад. В. П. Волгина удостоены две книги С. А. Токарева — «Истоки этнографической науки (до середины XIX в.)» и «История зарубежной этнографии» (1980 г.). На конкурсе Всесоюзного общества «Знание» на лучшую научно-популярную книгу был отмечен первый том серии «Страны и народы» — «Земля и человечество», а его редакторы-составители С. И. Брук и В. В. Покшишевский награждены дипломами I степени (1979 г.). Серебряной медали ВДНХ удостоены три сотрудника Института этнографии АН СССР и бронзовой — 11.

За большую научно-организационную работу Институт этнографии АН СССР награжден двумя дипломами ВДНХ (I степени — в 1977 г. и II степени — в 1978 г.). Коллектив Института этнографии АН СССР занял в 1977 и 1980 гг. второе, а в 1978 и 1979 гг. первое место в социалистическом соревновании научно-исследовательских учреждений гуманитарного профиля Черемушкинского района г. Москвы.

В заключение нашего обзора отметим, что в одиннадцатой пятилетке перед советскими этнографами стоят еще более сложные и ответственные задачи по разработке фундаментальных научных проблем. Среди них следует назвать прежде всего общую теорию этноса и этнических процессов, исследование социалистического образа жизни, вопросов, относящихся к основным тенденциям этносоциального развития нашего общества, изучение социалистического быта и культуры советского народа, проблем народонаселения. Для успешного решения этих ответственных задач этнографам необходимо всемерно расширять и углублять изучение современности, а также уделять больше внимания прогнозированию этнических процессов, в чем важную роль призвана сыграть этносоциология.

На состоявшейся осенью 1979 г. в г. Звенигороде Всесоюзной этнографической школе-семинаре были выдвинуты следующие проблемы, по которым в одиннадцатой пятилетке планируются исследования, координируемые Институтом этнографии АН СССР: 1) новое и традиционное в современном быту; 2) этнокультурные процессы в рамках семьи; 3) современный город и традиционно-бытовая культура; 4) распространение новых обрядов и преодоление религиозных пережитков в быту народов СССР; 5) историко-этнографические атласы; 6) этнопедагогика¹⁰⁶.

Интенсивное развитие этнических и этнокультурных процессов в современном мире, активизация культурных контактов во всемирном масштабе, все более широкое участие народов десятков развивающихся

¹⁰⁶ Подробнее см. А. Е. Тер-Саркисянц. Всесоюзная этнографическая школа-семинар. — СЭ, 1980, № 2.

стран в создании подлинно глобальной культуры человечества делают необходимым дальнейшее развитие тех главных направлений в изучении этого круга проблем, которые определились в предшествующем десятилетии. Следует углублять и совершенствовать исследование тенденций и перспектив современных этнических процессов в странах мира, выявлять взаимосвязь собственно этнических, социально-экономических и политических аспектов конкретных национальных проблем. Весьма актуальной остается и задача изучения происхождения и этнической истории народов мира, исследования их традиционных культур. Наконец, наши этнографы будут и далее продолжать фундаментальные исследования и теоретическую разработку марксистско-ленинской концепции первобытности и процесса возникновения классов и государства.

В то же время советские этнографы будут решать и такую важнейшую свою задачу, как популяризация накопленных нашей наукой знаний в широких народных массах.

Результаты работы большого коллектива этнографов нашей страны в 1976—1980 гг. создают все предпосылки для успешного продолжения исследований в наступившей XI пятилетке.

ETHNOGRAPHIC RESEARCH IN THE 10th FIVE-YEAR-PLAN PERIOD

The paper reviews the major results of Soviet ethnographical research for the last five years. The authors stress the fact that during this period scholars concentrated their main efforts on continuing research in the field of theoretical and methodological scientific problems, as well as on studying present-day ethnic processes and the traditional cultures of all the peoples of the world.

И. И. Баранова

ПОКАЗ СОВРЕМЕННОСТИ В ГОСУДАРСТВЕННОМ МУЗЕЕ ЭТНОГРАФИИ НАРОДОВ СССР

(Поиски и проблемы)

В настоящее время все больше возрастает влияние музеев на самые широкие слои общества. Наша страна имеет развитую сеть музеев и глубокие традиции в музейном деле. В СССР функционируют около 1500 государственных и тысячи народных музеев, созданных на общественных началах¹. Посещаемость музеев быстро растет, увеличивается и их число, особенно музеев типа скансен. Отмеченный в последние годы своеобразный музейный взрыв, повсеместно растущий интерес к истокам и национальным формам культуры ощутимо сказываются и на музеях исторического профиля, в том числе этнографических. Экспозиции этнографических музеев служат своеобразной лабораторией практического приложения теоретических концепций этнографии, одной из форм их популяризации среди широких масс. Если учесть, что каждая экспозиция Государственного музея этнографии народов СССР существует в среднем 10—15 лет, а его залы ежегодно посещают сотни тысяч людей, то ясно, какую широкую зрительскую аудиторию имеет этнографический материал только в одном музее и как значительна ответственность этнографов, создающих музейные экспозиции.

Понятие «научно-экспозиционная деятельность» родилось в музейной практике, и оно точно характеризует одну из особенностей работы в условиях музея, где научные исследования прямо или косвенно связаны с экспозиционными задачами, а экспозиция является главным критерием научной и профессиональной зрелости любого музейного коллектива. В экспозиции Государственного музея этнографии народов СССР отражена цельная концепция, которая сложилась в результате многолетних поисков коллектива научных сотрудников. Однако эта концепция отнюдь не бесспорна. Наиболее дискуссионной и сложной проблемой остается выработка принципов и методики показа в этнографическом музее современного периода жизни народов СССР. Творческий поиск и практика музея в этом направлении составляют стержневой вопрос предлагаемой статьи.

Государственный музей этнографии народов СССР имеет статус научно-исследовательского учреждения и является всесоюзным методическим центром в области этнографического музееведения. Однако, как и любой другой музей, он вместе с тем был и остается научно-практическим учреждением в силу многоплановости стоящих перед ним задач. Среди музейных работников на профессиональных совещаниях

¹ И. А. Анощенко. Музеи СССР: итоги, перспективы.— «Музейное дело в СССР». М., 1977, с. 50; Т. В. Голубцова. Музеи исторического профиля.— «Вопросы истории», 1979, № 4, с. 153.

продолжается спор о том, какую из функций современного музея считать определяющей — научно-исследовательскую, экспозиционно-выставочную, экспедиционно-собираТЕЛЬскую, храниТЕЛЬскую или просветительскую. Нам этот спор представляется в значительной мере схоластическим, потому что ни один музей не может полнокровно существовать и развиваться без органичного взаимодействия всех пяти перечисленных функций. При этом научная работа этнографических музеев имеет свою специфику, отличающую их от академических научных учреждений.

Государственный музей этнографии народов СССР проводит исследования в трех направлениях:

— разработка вопросов этнографии народов СССР, связанных с экспозиционной проблематикой;

— научная каталогизация музейных собраний;

— разработка вопросов этнографического музееведения.

Эти направления диктуют и специфически музейные формы отражения результатов научных исследований: кроме публикации статей и участия в создании монографий большое внимание уделяется подготовке тематико-экспозиционных планов, каталогов музейных коллекций, научно-методических разработок по музееведению, составлению научных паспортов на этнографические экспонаты. Последней работе мы придаем особое значение. На основе тщательного изучения литературы, архивных материалов и, конечно, самих памятников, а в ряде случаев — специальных выездов на места их бытования, восстановлены научные паспорта десятков тысяч безымянных в прошлом этнографических экспонатов. В полевых условиях музейный сотрудник собирает максимум сведений о каждом экспонате и включает их в его научный паспорт. В музее сложились кадры высокой квалификации — авторитетные эксперты по этнографическим предметам.

Музей имеет прочные творческие контакты с Институтом этнографии АН СССР, этнографическими отделами республиканских институтов, профильными музеями в стране и за рубежом. Основой этих контактов служит уникальное по масштабам и широте охвата этнографическое собрание более чем по 150 народам, народностям и этнографическим группам Советского Союза и сопредельных стран², насчитывающее около полумиллиона единиц хранения. Нет ни одного крупного этнографического труда последних десятилетий, в котором не использовались бы коллекции музея. В настоящее время, например, музей активно участвует в создании региональных историко-этнографических атласов. Это, на наш взгляд, наиболее эффективная сфера приложения сил научного коллектива музея и максимального использования его богатейших коллекций. Музеем подготовлены и частично опубликованы каталоги-указатели его собраний по некоторым народам³, ведется работа по созданию серии тематических каталогов по отдельным элементам культуры. Публикация этих каталогов предоставит в распоряжение составителей атласов обширный систематизированный материал практически по всем народам Советского Союза.

Конечным итогом научной деятельности музея в области этнографии народов СССР являются экспозиции, каждая из которых представляет результат многолетней исследовательской и собираТЕЛЬской работы целого коллектива. Основная сложность при создании экспозиции заключается в том, что далеко не все аспекты, составляющие сегодня предмет

² Т. А. Крюкова, Е. Н. Студенецкая. Государственный музей этнографии народов СССР за 50 лет Советской власти. — «Очерки истории музейного дела в СССР». М., 1971, с. 93.

³ См., например, С. А. Авижанская, М. А. Браун, Т. А. Крюкова. Каталог-указатель (Краткое описание коллекций отдела этнографии народов Поволжья и Приуралья Государственного музея этнографии народов СССР). — «Музей и современность». М., 1975, с. 186—278.

этнографической науки, могут быть воплощены в материализованных зрительных образах. За последние 10 лет как никогда много сделано в области теоретической разработки проблем этнографии, в уточнении ее задач, предметной области, терминологического аппарата и в определении места этнографии в ряду смежных наук. В экспозиционной практике музеев опирается на фундаментальные этнографические исследования по этим вопросам. Сегодня уже никто из этнографов серьезно не оспаривает еще несколько лет назад казавшееся многим парадоксальным утверждение, что предметом этнографического исследования являются не только традиционно изучавшиеся формы материальной и духовной культуры, но и такие аспекты культуры народов, как язык и профессиональные формы художественного творчества, если они выполняют этнические функции, а также поведенческие стереотипы, ценностные ориентации, этническое самосознание⁴. Когда национальная самобытность все больше перемещается в сферу духовных ценностей, а этническая специфика находит выражение не столько в вещном проявлении предметов материального мира, сколько в их функциональных особенностях, показ современности в музее становится серьезной проблемой. Между тем, одной из главных задач этнографических музеев является пропаганда языком экспозиций советского образа жизни, показ современных национальных процессов на территории всей страны и отдельных ее регионов.

Начиная с 30-х годов XX в. Государственный музей этнографии народов СССР занимается комплектованием коллекций и экспонированием материалов по современной культуре и быту народов СССР. До середины 50-х годов как дореволюционный, так и современный периоды освещались в рамках единой экспозиции по каждому народу. Состояла она из двух разделов — дореволюционного и советского (например, «Русские Центрально-Черноземной области» — от конца XVIII в. до сегодняшнего дня). Однако музей отказался от этого метода, ибо попытки охарактеризовать прошлое и настоящее в одной экспозиции методом противопоставления старого и нового неизбежно приводили к тому, что историческая часть строилась на самобытном вещевом этнографическом материале, а в разделе по современности преобладали фотодокументы, таблицы, карты и другие зрительно менее выразительные экспонаты. К тому же процесс нивелировки национальных форм быта обуславливает неизбежную повторяемость однородного общесоветского материала в разделах по современности.

В последние два десятилетия в основу экспозиционной работы положен другой принцип⁵. Суть его сводится к тому, что прошлое показывается в монографических экспозициях по отдельным народам или группам родственных в историко-культурном отношении народов, а современный этап — в обобщенных тематических экспозициях. Дореволюционному периоду посвящены экспозиции: «Русские», «Украинцы», «Белорусы», «Молдаване», «Эстонцы», «Латыши», «Литовцы», «Армяне», «Грузины», «Азербайджанцы», «Туркмены», «Казахи», «Народы Поволжья и Приуралья» (7 народов), «Ненцы», «Эвенки». Разработаны тематико-экспозиционные планы будущих экспозиций: «Узбеки», «Таджики», «Народы Дагестана», «Народы Северного Кавка-

⁴ Ю. В. Бромлей. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности. — «Сов. этнография», 1977, № 1, с. 15.

⁵ Т. А. Крюкова, Е. Н. Студенецкая. Указ. раб., с. 69—92; Б. З. Гамбург, А. С. Морозова, Е. Н. Студенецкая. Проблема соотношения традиционной культуры и современности в экспозиции Государственного музея этнографии народов СССР. Доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1964; С. А. Авижанская. Пропаганда ленинской национальной политики и показ современности в Государственном музее этнографии народов СССР. — «Тр. Центрального музея революции СССР», в. 6. М., 1973, с. 69—78.

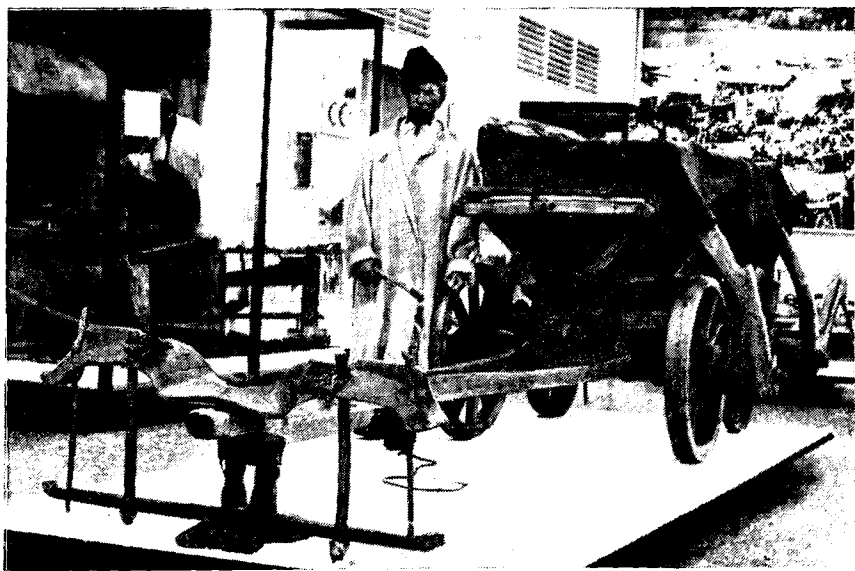


Рис. 1. Фрагмент экспозиции «Украинцы (вторая половина XIX — начало XX в.)». Извозный промысел (чумачество)

за», «Народы Сибири и Дальнего Востока» (18 народов). До их воплощения в стационарных экспозициях в музее открыты временные выставки фондовых материалов по этнографии этих народов. Все экспозиции построены на подлинных памятниках народной культуры и документальных фотографиях второй половины XIX — начала XX в. Одновременно в музее демонстрируются тематические обобщенные экспозиции по современности: «СССР — братский союз равноправных народов», «Новое и традиционное в современном жилище и одежде народов СССР»⁶, «Современное народное искусство». Ведется работа по созданию экспозиции «Современные праздники и обряды народов СССР»⁷. Перспективной нам представляется экспозиционная тема «Использование национальных традиций в современной художественно-промышленной практике», к научной разработке которой приступает коллектив музея.

Политической основой, логическим началом или завершением любой экскурсии по музею служит экспозиция «СССР — братский союз равноправных народов». Она построена на «плоскостных», постоянно обновляющихся материалах, динамично освещающих этническую ситуацию в стране, воплощение ленинских принципов в решении национального вопроса на разных этапах развития Советского государства. Эти материалы при монографическом показе отдельных народов повторялись бы в каждой экспозиции. Раскрыть эту тематику посредством только вещевых этнографических памятников невозможно. В основу других экспозиций по современности — «Современное народное искусство», «Новое и традиционное в современном жилище и одежде», «Современные обряды и праздники народов СССР» — положены подлинные предметы, дополненные документальными фотографиями.

⁶ Т. В. Станюкович, К. В. Чистов. Экспозиция «Новое и традиционное в современном жилище и одежде народов СССР» в Государственном музее этнографии народов СССР. — «Сов. этнография», 1970, № 1, с. 159—163.

⁷ В. М. Грусман, Э. С. Яглинская. Современные праздники и обряды народов СССР (к созданию экспозиции в ГМЭ). — «Сов. этнография», 1977, № 3, с. 68—71; И. И. Баранова. Пропаганда новой обрядности музейными средствами. — «Социалистическая обрядность и формирование нового человека». Киев, 1979, с. 114—120.

Такое экспозиционное решение подсказывают реальная картина этнических процессов в стране и выводы современной науки. Опыт экспозиционной работы убеждает, что в центральном этнографическом музее народов СССР показ современности в обобщенных тематических экспозициях является методически правильным. Аргументом в пользу этого утверждения служит сформулированный Ю. В. Бромлеем тезис — «При изучении отдельных этносов самих по себе очень часто этническое своеобразие их компонентов оказывается как бы в скрытом состоянии... Отсюда вытекает одна из важнейших методических установок этнографического изучения отдельных современных этнических общностей: необходимость сравнительного анализа их компонентов»⁸. Этот тезис применим не только к изучению современных этнических общностей, но и к характеристике их в музейных экспозициях. Именно обобщенный показ различных



Рис. 2. Фрагмент экспозиции «Народы Поволжья и Приуралья (вторая половина XIX — начало XX в.)». Избушка охотника (коми-зыряне)

компонентов современной культуры на широком многонациональном материале позволяет провести сравнительный анализ и проследить общее направление современных этнических процессов на обширной полиэтнической территории. Экспозиционеру не следует забывать и о составе посетителей музея; половина из них сегодня — иностранные туристы. Опыт работы с иностранцами в Ленинграде и за рубежом убеждает, что среди самых широких слоев населения зарубежных стран бытует стойкое представление о том, что в СССР живут исключительно русские. О многонациональности страны, богатстве и разнообразии культур населяющих ее народов знают лишь специалисты, поэтому экспозиции музея и его многочисленные выставки за рубежом являются подлинным открытием для иностранцев и производят на них огромное впечатление.

Как этнографическая наука имеет четко очерченную предметную область и методику исследования, так и экспозиция этнографического музея призвана оперировать своим материалом и говорить с посетителем своим образным языком. Показывать советский образ жизни, например, призваны исторические, этнографические, историко-краеведческие, художественные, технические и многие другие музеи страны, но каждый из них своими средствами отражает различные грани этого понятия.

Центральный этнографический музей в своих экспозициях характеризует тенденцию развития национальных процессов в Советском Союзе, роль национального фактора в быту, культуре и сознании советско-

⁸ Ю. В. Бромлей. Указ. раб., с. 17.

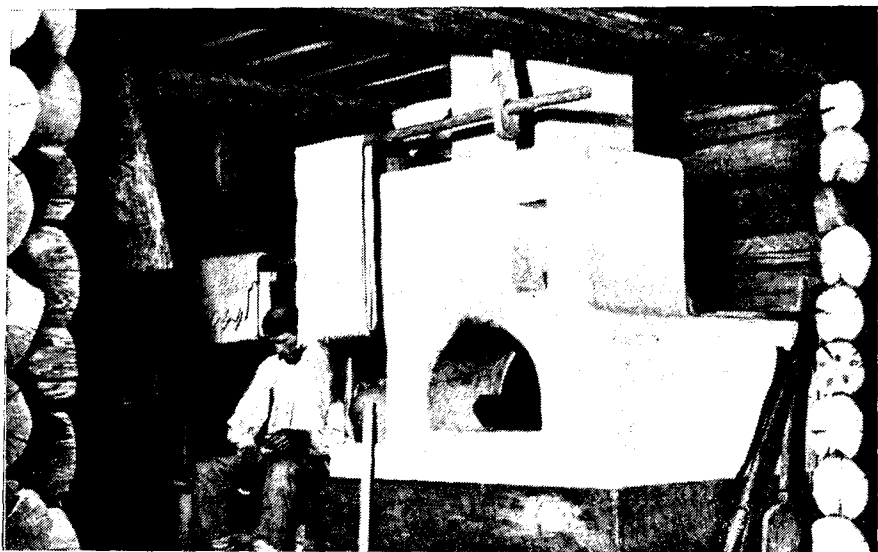


Рис. 3. Фрагмент экспозиции «Белорусы (вторая половина XIX — начало XX в.)». Интерьер крестьянской избы

го человека, знакомит с разнообразием и самобытностью национальных культурных традиций, подчеркивая при этом серьезное и уважительное отношение к ним. Музей своими экспозициями убеждает посетителя в том, что сохранение и развитие прогрессивных национальных традиций в СССР есть одно из социальных и культурных завоеваний народа и достижений государственной политики. Косвенно эти экспозиции отражают процесс нивелировки национальных форм быта в условиях научно-технической революции, процесс урбанизации и преодоления существенных различий в быту городского и сельского населения, возрастание роли горожан как носителей национальных традиций и этнического самосознания, пути сложения новой исторической общности — советского народа.

При экспонировании этнографического материала по современности музей сталкивается с известными трудностями. Поскольку эти экспозиции строятся главным образом на конкретных вещах с выраженным национальным колоритом, существует опасность некоторого преувеличения роли национальных традиций в сегодняшней жизни народов, что совершенно недопустимо в музейной экспозиции, обращенной к широкой публике. Музей призван отражать диалектическое единство национальных и общесоветских тенденций, давать правильное представление о масштабах распространения традиционно-бытовой культуры и ее соотношении с современной культурой. Для достижения этого единства музей в своих экспозициях по современности использует материалы не только этнографии, но и смежных наук, прежде всего социологии (данные конкретно-социологических исследований об уровне жизни, образовании, средствах массовой информации и т. д.). Например, при показе национальных форм в архитектуре и убранстве жилища использованы материалы о современной планировке поселков, их благоустройстве, массовом распространении типового жилищного строительства в селе и в городе. При показе типичного современного интерьера сельского дома мы в отдельных случаях используем стандартную общераспространенную мебель в сочетании с национальными элементами убранства. Экспонирование национальных форм одежды предваряет картосхема распространения национальной одежды на территории СССР с указанием преоблада-

дания общесоветских или национальных форм ее как среди мужского, так и среди женского населения. А сама экспозиция раскрывает причины сохранения национального костюма (особенности климата, производства, историко-культурные и бытовые традиции), указывает на тенденцию к сложению единого костюма, например, у народов Средней Азии. Материалы экспозиции отражают как национальное своеобразие, так и сближение и взаимовлияние национальных форм быта. При экспонировании социалистической обрядности народов СССР наряду с праздниками, выросшими из традиционных обрядов календарного цикла, мы предполагаем широко показать и общесоветские праздники и ритуалы, порожденные советской действительностью.

Вторая трудность, с которой сталкиваются авторы обобщенных тематических экспозиций по этнографии современности, заключается в том, что в них нельзя показать быт и культуру народа в комплексе, как единое целое (это в какой-то степени возможно при монографической характеристике одного народа). Поэтому в музее сочетаются стационарные тематические экспозиции с временными выставками, которые составляют необходимую и органичную часть его экспозиционной деятельности. В стенах музея ежемесячно сменяется не менее двух выставок. За последние три года экспонировались выставки из всех союзных и ряда автономных республик, краев, областей. Такое сочетание постоянных этнографических экспозиций с временными выставками, отражающими сегодняшний день республики, помогает более полно и всесторонне представлять в музее народы нашей страны.

Методика экспонирования этнографических материалов — один из тех вопросов, который заботит аналогичные музеи и за рубежом. Это показал, в частности, состоявшийся в 1978 г. в Дели симпозиум этнографического комитета Международного совета музеев на тему «Отражение теоретических концепций этнографии и антропологии в музейной экспозиции». На нем весьма острой дискуссии подвергся вопрос о принципиальной возможности и методах показа в музее этнографии современности. Хотя большинство участников симпозиума высказало мнение, что этнографический музей призван изучать и отражать в экспозициях не только прошлое народов, но и их сегодняшний день, ряд музейных работников из США, ФРГ, Нидерландов отстаивали точку зрения, что этнографический музей должен ограничиться показом «экзотических» народов и преимущественно в прошлом, не касаясь современных социальных и этнических проблем этих народов. Государственный музей этнографии народов СССР на этот вопрос отвечает созданием экспозиции по этнографии современности. Однако принятую музеем методику



Рис. 4. Фрагмент экспозиции «Литовцы (вторая половина XIX — начало XX в.)». Сени в крестьянской избе



Рис. 5. Экспозиция «Новое и традиционное в современном жилище и одежде народов СССР». Условная сцена «Комната для гостей». Узбеки. 1970-е годы

построения экспозиции мы не считаем универсальной. Коллектив музея шел к этим экспозиционным приемам путем проб и ошибок и убежден, что выработанные приемы являются оптимальными для современного центрального этнографического музея. Мы подчеркиваем — центрального, не считая их единственно возможными для других этнографических и тем более краеведческих музеев. Там, где показываются культура и быт одного народа, могут быть другие экспозиционные пути и решения.

Экспозиционная работа музея непосредственно зависит от состояния его коллекций, от его экспедиционно-собирательской деятельности. Ежегодно музеем осуществляется до 15 экспедиций, в результате которых коллекционные собрания увеличиваются в среднем на 1,5 тыс. вещевых экспонатов и 3 тыс. фотодокументов. Экспедиционно-собиральская работа планируется с перспективой на несколько лет. Она строится в неразрывной связи с задачами экспозиционной и исследовательской работы, с учетом состава коллекций и планов их пополнения (без дублирования). Музей стремится к максимально возможной комплексности сборов. Более половины поступающих в музей собраний составляют материалы по современному быту и культуре народов страны. Коллекционные собрания музея используются не только в научно-исследовательских и экспозиционно-выставочных целях. Ежегодно в музейных фондах работают около двух тысяч студентов, стажеров, художников-прикладников, журналистов, работников театров, кино и телевидения. Более заметной стала роль музея в развитии художественных промыслов.

Однако в современных условиях сужается база комплектования вещевых этнографических коллекций вследствие повсеместной массовой стандартизации национальных форм быта и снижения этнической функции материальной культуры. В результате в музейных собраниях и экспозициях все больше возрастает роль документальной фотографии, кинофильма и различных технических средств. Уже ни у кого не вызывает сомнений, что современный музей не может обойтись без аудиовизуальных средств. Среди некоторых музейных работников за рубежом распространена даже крайняя точка зрения, суть которой сводится к ут-



Рис. 6. Экспозиция «Современное народное искусство». Украинская керамика. 1970-е годы



Рис. 7. Экспозиция «Новое и традиционное в современном жилище и одежде народов СССР». Сохранение национальных форм быта в свадебной обрядности. 1960-е годы

верждению, что традиционную музейную экспозицию успешно можно заменить кинофильмом, слайдофильмом, голограммой и другими средствами видео- и звукозаписи, которые фиксируют динамику этнокультурных процессов, не консервируя музейными средствами отдельных «вещественных» элементов культуры. Но мы убеждены, что никакая музейная техника не в силах заменить обаяния подлинного памятника культуры. В этнографической экспозиции, так же как в исследовании этнографа, подлинный вещевой экспонат был и останется основным

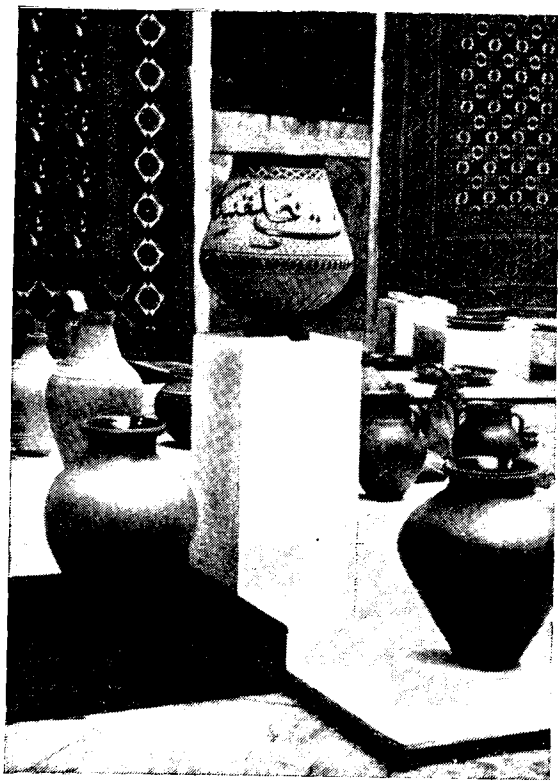


Рис. 8. Фрагмент временной выставки «Декоративно-прикладное искусство Советского Узбекистана». 1980 г.

объектом, а копия или фото экспоната, макеты, карты, схемы, кино, слайды, тексты и т. д. играли и будут играть вспомогательную роль. Где нет подлинного памятника традиционно-бытовой культуры, там нет этнографического музея.

В процессе многолетней практики музей выработал принцип отбора коллекционных собраний по современности. В самой общей форме он сводится к тому, что комплектуются эти собрания из современных вещей, являющихся носителями этнической специфики. Унифицированные бытовые предметы массового производства этнографический музей не приобретает и не экспонирует⁹. Нарушение этого принципа размывает, на наш взгляд, границы собирательской и экспозиционной деятельности этнографического музея и разрушает критерии, определяющие его сущность. Не станем утверждать, что в вопросах комплектования этнографических коллекций по современности сегодня имеется полная ясность. Жизнь ставит перед коллективом музея вопросы, на которые он должен отвечать в практике собирательской работы. Рассмотрение каждого экспедиционного привоза перерастает в дискуссию о критерии «этнографичности» того или иного предмета, о целесообразности его включения в музейное собрание. Один из основных вопросов при этом — как поступить с предметами, отражающими вторичное использование традиционных национальных форм культуры? Нельзя не согласиться с замечанием К. В. Чистова, что проблема «вторичности» форм сложна не только

⁹ Г. Н. Бабаянц и др. Комплектование, научное описание и экспозиционно-выставочная пропаганда материалов современного периода (научно-методические указания). Л., 1979, с. 5—16.

теоретически, но и приносит много забот практически¹⁰. Повсеместно распространенное сегодня явление «фольклоризма», оказывающее все более заметное влияние на массовую бытовую культуру, представляет чрезвычайный интерес для изучения, но где остановиться этнографическому музею в его собирательской практике? Что из моря национальных по форме предметов должно отложиться в коллекциях музея и стать объектом его экспозиции? Какой принцип положить в основу отбора материала? Коллектив музея находится в постоянном поиске. Универсальных ответов на эти вопросы пока нет, и искать их, по-видимому, следует общими усилиями науки и музейной практики.

В теоретической разработке принципов научно-экспозиционной и собирательской работы музеев испытывает потребность в конструктивной помощи со стороны Института этнографии АН СССР и аналогичных учреждений в республиках. Этот вопрос широко обсуждался на Общем собрании Отделения истории АН СССР в ноябре 1978 г., принявшем развернутое постановление о сотрудничестве учреждений Отделения с музеями исторического профиля¹¹. Одним из путей сотрудничества может стать проведение совместных заседаний ученых советов Института этнографии АН СССР и Государственного музея этнографии народов СССР с обсуждением перспективных планов научно-экспозиционной деятельности музея, рассмотрением конкретных тематико-экспозиционных планов, принципиально важных вопросов собирательской работы и т. д. Полезно было бы возобновить утраченную практику совместных экспедиций ГМЭ народов СССР и Института этнографии АН СССР. Обширные теоретические познания специалистов и добротное техническое оснащение экспедиций Института этнографии в сочетании с опытом музейных работников в сборе, научном описании и атрибуции памятников материальной культуры могут принести плодотворные результаты.

MODERNITY IN THE EXPOSITIONS OF THE STATE ETHNOGRAPHICAL MUSEUM OF SOVIET PEOPLES IN LENINGRAD [SEARCHINGS AND PROBLEMS]

The growing popularity of museums everywhere raises the social responsibility of museum exposition specialists. Museums form a specific kind of research institution: they combine functions of research, collection of materials, their conservation and exposition, and those of education in one integral whole. The concept that underlies exposition in the State Ethnographical Museum of Soviet Peoples, the central ethnographic museum of the country, consists in displaying historical ethnography in monographic exhibitions devoted to individual peoples or groups of historically and culturally related peoples, while the ethnography of modernity is demonstrated in generalized exhibitions by subjects (dwelling and clothing, applied arts, ritual, etc.). This exposition policy is based upon the actual pattern of ethnic processes in the USSR and the generalized theoretical research conducted by contemporary science. The museum's expositions objectively reflect, by means of authentic cultural objects, the dialectical unity of the ethnic-national and the all-Union social tendencies; they serve to convince the visitor that the preservation and development of progressive ethnic-national traditions in the USSR is one of the most important social and cultural achievements of the Soviet people and of the nationalities policy carried out by the State.

In its collecting practice the museum is guided by the principle that collections are compiled of objects that are carriers of ethnic specificity. The ethnographic museum does not acquire standard mass-production objects.

¹⁰ К. В. Чистов. Традиционные и вторичные формы культуры.— «Расы и народы», 1975, № 5, с. 32—41.

¹¹ В. А. Тишков. О сотрудничестве с музеями исторического профиля.— «Вопросы истории», 1979, № 4, с. 150—152.

Н. П. Лобачева

**СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД
КАК ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК
(на примере хорезмских узбеков)**

Термин «свадебный обряд» условный, поскольку под ним разумеется не одно обрядовое действие, а целый комплекс обычаев и обрядов, выполняемых семейно-родственными коллективами жениха и невесты при вступлении их в брак. Этот комплекс обычаев и обрядов¹ пережиточно отражает общественный строй, мировоззрение, культуру этнической среды, в которой он складывался и развивался на протяжении многовековой истории института свадебной обрядности, зародившегося в эпоху первобытности. Поэтому свадебный обряд можно использовать как историко-этнографический источник при изучении этнической истории народов, истории их общественного строя, в особенности доклассового периода, форм брака, верований и религиозных представлений, истории самого свадебного обряда и т. д. Автор видит свою задачу в том, чтобы показать правомерность и перспективность анализа свадебного обряда (как, впрочем, и других циклов обрядности) в качестве историко-этнографического источника при изучении этнокультурных, социальных и религиозных явлений.

Объектом рассмотрения в свете поставленной задачи будет традиционный свадебный обряд начала XX в. у узбеков Хорезмского оазиса. Автор располагает материалами по многим его районам². Этот оазис достаточно хорошо изучен этнографами и лингвистами, о нем есть свидетельства древних и средневековых авторов, что создает возможность сопоставления результатов, полученных путем анализа различных источников.

Свадебный ритуал хорезмских узбеков в целом состоит из таких же этапов со сходной функциональной характеристикой (выбор невесты и сватовство, сговор, помолвка, свадебный той с религиозным обрядом бракосочетания, послесвадебные церемонии), что и свадебные обряды других народов Средней Азии³. Специфика его по сравнению со свадебными обрядами узбеков других районов Узбекистана выражается в своеобразном сочетании характерной для народов Среднеазиатского региона обрядовой символики, пережиточных явлений социального порядка, а также в наличии ряда элементов, отсутствующих у узбеков

¹ Отдельные обычаи и обряды, входящие в свадебный комплекс, в дальнейшем изложении мы будем называть «элементами свадебного обряда», а «свадебным обрядом» — весь комплекс свадебного цикла.

² Автор приносит глубокую благодарность Г. П. Снесареву, передавшему для использования полевые записи Г. С. Куртмуллаевой — члена руководимого им Узбекского отряда Хорезмской экспедиции.

³ Характеристику свадебной обрядности народов Средней Азии и Казахстана см. *Н. П. Лобачева*. К истории сложения института свадебной обрядности (на примере комплексов свадебных обычаев и обрядов народов Средней Азии и Казахстана). — «Семья и семейные обряды народов Средней Азии и Казахстана». М., 1978, с. 114.

других местностей. Эти особенности во многом определяются характером этногенеза и этнической истории хорезмских узбеков.

При первом знакомстве со свадебным обрядом Хорезмского оазиса (еще в 50-х годах) автором было установлено, что свадебные обряды узбеков Кипчакского района Каракалпакской АССР и Хазараспского района Хорезмской области УзССР (где проводились полевые этнографические исследования), являющихся крайними (первый — северной, второй — южной) территориями этого оазиса, существенно различаются.

В северном свадебном комплексе есть ряд общих черт со свадебным обрядом дештикилчакских узбеков, каракалпаков, казахов — народов, в этногенезе которых, правда, в разной степени, присутствует кипчакский пласт. Это дало основание для предположения, что отмеченное сходство определяется наличием в этногенезе и культуре узбеков северного Хорезма кипчакских элементов.

Южный свадебный комплекс узбеков Хорезма имеет значительное сходство со свадебным обрядом узбеков-сартов других районов Узбекистана, таджиков, персов — свидетельство того, что в этом районе сильнее сохранились традиции культуры древнего земледельческого ираноязычного населения Хорезма.

Автор высказывал также мнение, что в свадебном обряде хорезмских узбеков обнаруживаются черты, отличающие его от свадебных обрядов узбеков других районов Средней Азии, и что некоторые элементы его, находящие аналогии в свадебном обряде туркмен, видимо, связаны с огузским пластом в этногенезе хорезмских узбеков, который ярко обнаружился при лингвистическом обследовании населения оазиса⁴.

В дальнейшей работе по изучению свадебного обряда хорезмских узбеков, в котором, судя по предварительному анализу, объединились элементы культуры различных этнических пластов, была предпринята попытка выделить этнодифференцирующие признаки каждого из них. С этой целью проведено порайонное сравнение обряда в пределах Хорезмского оазиса⁵. По имеющимся материалам⁶ он был также сопоставлен с обрядами узбеков других районов Узбекистана и со свадебными обрядами народов Среднеазиатско-Казахстанского региона в целом. Последняя задача облегчалась тем, что автором уже проделана первоначальная работа по выделению обрядовых комплексов, объединяющих в отдельные группы свадебные обряды народов Средней Азии и Казахстана, имеющих между собой этническое и культурное родство.

⁴ Н. П. Лобачева. Свадебный обряд хорезмских узбеков.— «Кр. сообщения Ин-та этнографии АН СССР», в. 34. М., 1960; *ее же*. Этническая специфика свадебной обрядности хорезмских узбеков.— «Тезисы докладов на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1974—1975 гг. (май 1976 г.)». Душанбе, 1976, с. 103—104.

⁵ Материалом для сравнения обряда послужили полевые записи Г. С. Куртмуллаевой, сделанные в 1950-е годы в Гурленском, Шаватском, Хивинском, Янгиярыкском (в пределах прежнего Ханкинского) районах Хорезмской области УзССР, в Бирунийском (прежде Шаббазском) р-не ККАССР, Куния-Ургенчском р-не ТуркмССР.— Архив Ин-та этнографии АН СССР (далее Архив ИЭ), Хорезмская экспедиция (далее ХЭ), Узбекский этнографический отряд, руководитель Г. П. Снесарев, полевые карточки Г. С. Куртмуллаевой за 1955—1958 гг.; Полевые записи Н. П. Лобачевой в Кипчакском районе ККАССР и Хазараспском районе Хорезмской области УзССР.— Архив ИЭ, ХЭ, Узбекский этнографический отряд, руководитель Г. П. Снесарев, полевые карточки Н. П. Лобачевой за 1956 г.; Полевые записи автора, сделанные в Ургенчском, Хивинском, Янгиярыкском, Хазараспском р-нах Хорезмской области УзССР.— Архив ИЭ, Научная командировка Н. П. Лобачевой в УзССР, полевые карточки Н. П. Лобачевой за 1968 г.

⁶ Для сравнения привлечены полевые записи автора, сделанные, в Ташкентской Самаркандской, Ферганской, Андижанской, Наманганской, Кашкадарьинской областях УзССР.— Архив ИЭ, Научная командировка Н. П. Лобачевой в УзССР, полевые карточки Н. П. Лобачевой за 1965, 1966, 1967 гг. Использованы и опубликованные описания свадебных обрядов узбеков.

во⁷. Такой анализ позволил, во-первых, выявить характерные черты свадебного обряда хорезмских узбеков в целом; во-вторых, определить черты отличающие его от обряда узбеков других культурно-исторических областей Узбекистана; в-третьих, выявить наиболее характерные элементы обряда северных и южных районов оазиса; в-четвертых, установить границы распространения северного и южного обрядовых комплексов в пределах Хорезмского оазиса; в-пятых, подойти к выделению этнодифференцирующих признаков свадебного обряда, соотносимых с тем или иным этническим пластом в этногенезе хорезмских узбеков.

Характерным общехорезмским элементом свадебного обряда является свадебный *жахр*⁸ — обрядовое действие, напоминающее ритуальный танец. Участвовали в нем женщины — гости свадьбы и *халпа* — чтица религиозных текстов. Чтение религиозных стихов начинала халпа. К ней присоединялись все присутствовавшие женщины, которые образовывали круг. Под возгласы «Ху! Ху!» участницы жакра ритмично двигались из стороны в сторону, приходя постепенно в экстатическое состояние (шаманско-суфийское радение — жакр — зафиксировано у всех народов Хорезмского оазиса; встречается оно и в других районах Средней Азии).

Повсеместно в Хорезме невеста в сопровождении подружек и янги (ее наставницы), роль которой на свадьбе очень ответственна, посещает (накануне или в день свадьбы) местную святыню, иногда и родовое кладбище. Повсюду невеста на церемонии перед брачной ночью развязывает пояс жениху и снимает с него сапоги.

Очень распространено магическо-охранительное «резание бумаги» близкими жениха во время совершения *никоха* — религиозного обряда бракосочетания.

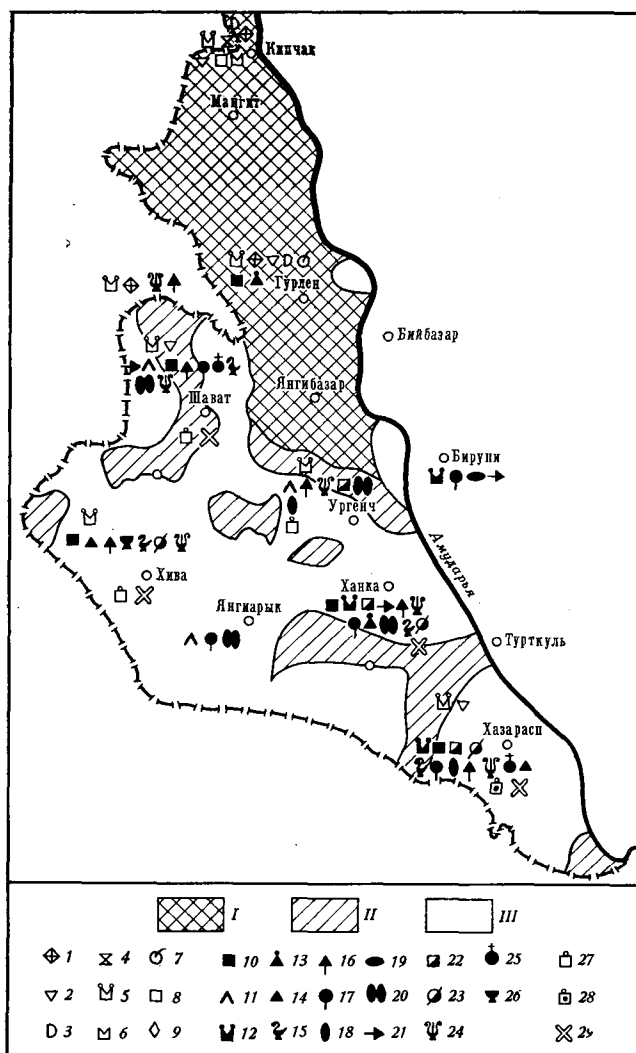
Переезд невесты в дом жениха после никоха обязательно сопровождается скачками вокруг свадебного поезда, своеобразной игрой-соревнованием, в которой участвуют жених и его друзья, за что они через янгу получают подарки от невесты и едущих вместе с ней подружек.

В свадебных церемониях хорезмских узбеков заметную роль играют подружки — сверстницы невесты, которых она посещает поочередно перед свадьбой. Не меньшая роль отведена и сверстникам жениха, участвующим во всех церемониях свадебного цикла, кроме сватовства, — обычаи, встречающийся и в других районах Узбекистана, но в Хорезме он сохранился более четко. Перечисленные элементы свадебного обряда отличают свадебный комплекс хорезмских узбеков от свадебных комплексов узбеков других мест.

Другая группа общехорезмских элементов свадебного комплекса представляет собой смесь элементов свадебных обрядов различных народов и этнических групп Среднеазиатско-Казахстанского региона и, несомненно, отражает сложную картину формирования культуры хорезмских узбеков; обычаи и обряды этой группы широко распространены и у узбеков иных районов Средней Азии. Сговор, как и у других групп узбеков, заканчивается разламыванием хлеба (*нонсиндириши*). К этой группе относятся и участие в свадебных церемониях друзей жениха, досвадебные встречи жениха и невесты, называемые здесь *гияулаш*; обычай избегания. В обрядовых действиях очень характерно число 9 (в подношениях и подарках), троекратное кружение жениха вокруг дома невесты; разжигание костра, действия с предметами белого цвета — *оклик* (белое); постилание дорожки (*пойандоз*) для жениха в доме невесты, постилание тулупа (*постун*) под ноги невесты, когда она приезжает в дом жениха. Жениху в числе подарков от невесты посыла-

⁷ Н. П. Лобачева. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана. — «Домусульманские верования и обряды в Средней Азии». М., 1975.

⁸ Все узбекские термины даны в русской транскрипции.



Диалектологическая карта Хорезмской области УзССР и схематическая карта распространения северного и южного комплексов свадебного обряда хорезмских узбеков.

Диалекты: I — кипчакский, II — кипчакско-огузский и огузско-кипчакский говоры, III — огузский.

Свадебный обряд.

Северный комплекс: 1 — бурундук-эне, 2 — подношение бараньей грудинки жениху и его товарищам, 3 — нечетное число лепешек (исключая девятку), 4 — арбакеш свадебного поезда не родственник, 5 — никох в доме невесты, 6 — присутствие матери невесты в свадебном поезде, 7 — набрасывание хомута на невесту перед отъездом в дом жениха, 8 — участие матери жениха в определении размеров калыма, 9 — родовая взаимопомощь. **Южный комплекс:** 10 — участие представителей общины в сватовстве и других церемониях, 11 — никох в доме жениха, 12 — никох в доме жениха после свадьбы, 13 — арбакеш — родственник, берет выкуп, 14 — арбакеш — близкий родственник, 15 — использование курицы в обрядовых действиях, 16 — лампа в руках невесты или янги при переезде в дом жениха, 17 — зеркало в обрядовых действиях, 18 — угощение жениха и его друзей яичницей, 19 — жареными пирожками, 20 — пельменями, 21 — прошивание иглой халата жениха, 22 — четное число лепешек, 23 — использование дыни в обрядовых действиях, 24 — музыка при встрече свадебного поезда, 25 — олма отиш, 26 — окрашивание хной. **Некоторые общехорезмские черты:** 27 — посещение невестой мазара, 28 — мазара и родового кладбища, 29 — свадебный жахр. В районе Куния-Ургенча встречаются следующие элементы обряда: 1, 2, 3, 5, 8, 9, 10, 13, 16, 27

ют яйца; на брачную постель или на руки вступающим в брак сажают ребенка; в приготовлении брачной постели и в других свадебных церемониях участвует многодетная и благополучная в семейной жизни пожилая женщина; вступающих в брак перед брачной ночью поят горячим, сладким чаем; в течение свадьбы жениха и невесту неоднократно осыпают сладостями; жених обязательно переодевается в новые одежды, а невеста — в *нихох-куйлак* (свадебное платье) — однотонное белое платье или платье с рисунком на белом фоне, а затем в женское платье. В конце свадебных церемоний проверяется умение невесты работать (прясть) — *иш-бериш*.

Среди этой группы общехорезмских обрядовых элементов большая часть присуща народам древней земледельческой культуры Средней Азии — таджикам и узбекам-сартам и достаточно широко встречается у земледельческих народов Европы и Азии вообще. Это и разжигание огней, и ритуальные яйца и курица (см. ниже), сажание ребенка на брачную постель, участие в свадебной церемонии многодетной женщины, осыпание жениха и невесты и др.⁹ Вопрос об истоках такой общности должен стать предметом специального рассмотрения. Однако в числе факторов, рождающих подобные общие черты, обязательно будут образ жизни, хозяйственная деятельность.

В северном свадебном комплексе хорезмских узбеков в дополнение к общехорезмским признакам обряда, встречающимся не всегда в полном составе, прибавляются следующие: мать жениха участвует в сватовстве и даже в переговорах о калыме; мать провожает невесту в свадебном поезде. Для этого комплекса обязательно наличие таких персонажей, как посаженная мать — *бурундук* (*мурундук*)-эне, выбираемая из близких родственников жениха, и посаженный отец — *бурундук* (*мурундук*)-ата, являющийся ее мужем; *арбакеш* (возница) свадебного поезда должен быть чужим невесте человеком. Для этого комплекса характерно ритуальное угощение жениха и его друзей бараньей грудинкой, нечетные числа в подношениях (не считая девятки), набрасывание на невесту хомута перед отъездом в дом жениха. В целом обрядовая символика северного комплекса беднее южного. Почти все признаки, характеризующие свадебный обряд узбеков северных районов Хорезма, имеют место в выделенном нами так называемом кипчакском комплексе. В нем объединены свадебные обряды тюркоязычных народов Средней Азии и Казахстана, помнящих свою родовую принадлежность, с кипчакским компонентом в этногенезе. В прошлом это кочевые или полукочевые, с ведущей ролью скотоводческого хозяйства народы, что наложило определенный отпечаток на их обрядовую символику.

В южном свадебном комплексе хорезмских узбеков при наличии общехорезмских черт, как правило, отсутствуют элементы северного комплекса. В южных районах Хорезма очень велика роль общины, ее руководителей и уважаемых общиной лиц в переговорах о браке, даже в подборе брачных пар, в проведении свадьбы. Арбакешем свадебного поезда здесь назначается всегда родственник невесты, что связано, видимо, с практикой семейно-родственных браков. Невеста или ее янга при переезде в дом жениха держат в руках зажженный *чирог* (светильник, позже лампу). Родители невесты в свадебном тое не участвуют. Когда жених едет в дом невесты на *нихох*, мать дает ему в руки курицу. Курицу получает и невеста от своей матери, когда после свадьбы посещает своих родителей. Жениха и его товарищей в доме невесты обязательно угощают не грудинкой, как на севере, а яичницей. Свадебный поезд встречают музыкой. При свидании жениха и невесты перед брачной ночью янга дает им посмотреть в зеркало. Из редко встречающихся обрядов, известных только на юге Хорезма, можно отметить сле-

⁹ См. Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение свадебной обрядности. — «Материалы по антропологии и этнографии», т. VIII. Л., 1929, и др.

дующие: при церемонии сватовства в *дастархане* (скатерть), который несут *саучи* (сваты), должно быть четное (обычно 4) число лепешек, никох совершается не над водой, как обычно, а над дыней. К таким обрядам относятся качание на качелях и перебрасывание яблоками (*олма отиш*) между просватанными девушками и их подружками и женихами и их друзьями на гуляньях, которые бывают в предсвадебный период, окрашивание рук невесты хной накануне свадьбы, прошивание халата жениха иглой на свадьбе.

Перечисленные элементы южного свадебного комплекса хорезмских узбеков близки элементам свадебного комплекса древнеземледельческих, в первооснове ираноязычных народов Средней Азии.

Следует обратить внимание на то, что элементы северного и южного комплексов свадебного обряда хорезмских узбеков встречаются не всегда в полном составе; наблюдается и известное их смешение, интенсивность которого в разных районах неодинакова.

Картографирование признаков северного и южного свадебных комплексов (без общехорезмских элементов) показало, что элементы южного комплекса преобладают в Шаватском, Ургенчском, Хивинском, Янгиарыкском (в прежних Ханкинском и Янгиарыкском), Хазараспском районах Хорезмской области УзССР в левобережной части оазиса, а в правобережье — в Бирунийском районе ККАССР (по другим районам правобережья у нас нет сведений). В районах, расположенных севернее Шавата и Ургенча, преобладают элементы северного комплекса. Рубежом распространения северного и южного комплексов является Гурленский район. Но отдельные элементы обоих комплексов встречаются по всей территории Хорезмского оазиса, поэтому можно говорить лишь о преобладании признаков того или иного комплекса в данном ареале.

Северный и южный этнокультурные ареалы в Хорезмском оазисе прослеживаются и на иных элементах духовной культуры. Например, исследованиями Г. П. Снесарева установлено преобладание на юге Хорезма наземного способа захоронения (труположение в разного рода сооружениях типа склепа)¹⁰, связанного с реликтами зороастрийской идеологии, наличие омывальщиков умерших и пережитков традиционной дискриминации этой группы людей, навешанной также древней зороастрийской концепцией нечистоты тех, кто соприкасается с мертвым¹¹. Приверженцами же зороастрийской религии, имеющей на территории Хорезмского оазиса свои особенности, были древние хорезмийцы¹².

На севере же оазиса зарегистрировано преобладание подземного способа захоронения (труположение в грунтовых шурфах). Для нас особенно интересно то, что границы распространения подземного и наземного способов захоронения, связанных, как установил Г. П. Снесарев, с этнической принадлежностью их носителей, в целом совпадают с установленными нами ареалами северного и южного свадебных комплексов. Так, севернее линии Ташауз — Гурлен — Бий-Базар, за которой живут в основном узбеки, помнящие свою родовую принадлежность, преобладают подземные захоронения. Зона смешанных захоронений начинается южнее линии Бий-Базар — Гурлен — Газават — Тохта. Здесь, как и в районе Шавата и Амбар-Манака, живет смешанное население, состоящее из узбеков-сартов и узбеков с пережитками родоплеменных делений. В окрестностях Ургенча, Хивы, Ханки, Янги-Арыка, Багата, Хазараспа, т. е. на юго-востоке оазиса, заселенного преимущественно узбеками-сартами, распространены наземные захоронения.

¹⁰ Г. П. Снесарев. Опыт картографирования некоторых элементов духовной культуры в сочетании с картографированием этническим и диалектологическим. — «Проблемы картографирования в языкознании и этнографии». Л., 1974, с. 240—246.

¹¹ Г. П. Снесарев. Под небом Хорезма. М., 1973, с. 135.

¹² Ю. А. Рапопорт. Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971.

На севере и юге Хорезмского оазиса наблюдаются различия и в материальной культуре. У узбеков Кунградского¹³ и Кипчакского районов ККАССР, территория которых являлась периферией древнехорезмийской цивилизации, до недавнего времени сохранялась юрта, наблюдались переходные формы оседлого жилища от землянки до *хаули* (дом типа укрепленной усадьбы), распространенного у оседлого населения южного Хорезма. Причем на севере и в хаули было место для установки на зимнее время юрты¹⁴. *Тандыр* (печь для выпечки лепешек) на севере Хорезма имел отверстие для посадки лепешек преимущественно наверху, для узбеков-сартов южных районов характерен тандыр, в котором такое отверстие расположено сбоку.

Интересна в рассматриваемом аспекте и одежда. Для узбеков из Амударьи в прошлом были характерны особые головные уборы, находящие аналогии в каракалпакском и казахском быту. Им был известен головной убор *саукеле*, головная халатообразная накидка белого цвета — *жегде*, как у каракалпаков; у них имел распространение женский головной убор *лячек*¹⁵, внешним видом и назначением напоминающий *кимешек* каракалпаков и казахов. Названия одних и тех же элементов костюма на севере и на юге часто не совпадали¹⁶. Таким образом, выявленные при анализе свадебных обрядов этнокультурные ареалы в пределах Хорезмского оазиса подтверждаются и другими материалами, как по духовной, так и по материальной культуре его населения.

При сопоставлении данных картографирования свадебных обрядов с диалектологической картой Хорезмской области УзССР, составленной узбекским ученым Ф. А. Абдуллаевым¹⁷, и картой расселения различных групп узбеков в пределах этой области, выполненной Г. П. Снесаревым¹⁸, выясняется следующее. Там, где говорят на кипчакском наречии узбекского языка и живут узбеки, помнящие свою родовую принадлежность, а топонимы отражают тот же этнический пласт, преобладает северный свадебный комплекс, в культуре носителей которого мы предполагали кипчакские элементы. Там же, где распространен южный свадебный комплекс, зафиксировано огузское наречие узбекского языка, огузские топонимы (с небольшим числом дештикипчакских) и родовые подразделения огузского происхождения у туркменских групп населения. На этой территории живут в основном узбеки-сарты.

Итак, о наличии кипчакского пласта в этногенезе хорезмских узбеков свидетельствует вся сумма привлеченных сведений: этнографические материалы о родоплеменных названиях и расселении групп узбеков, помнящих родовую принадлежность, топонимика, элементы материальной (жилище, одежда) и духовной (способ захоронения и связанные с ним представления) культуры, так же как и свадебный обряд (северный комплекс). Суммой этих же показателей определяется зона

¹³ Свадебный обряд узбеков Кунградского района ККАССР характеризуется чертами северохорезмского свадебного комплекса: свадебный той происходил у невесты, для жениха ставили свадебную юрту — *отау*, где он находился со своими друзьями. Женге подносила им баранью грудинку. По приезду в дом мужа новобрачную снимала с арбы посаженная мать — мурундук-ене, которая переводила ее также через костер, разложенный у дома. Заключала свадьбу церемония *иш-бериш*. — См. К. Л. Задыхина. Узбеки дельты Аму-Дарьи. — «Тр. Хорезмской экспедиции», т. III. М., 1952, с. 402.

¹⁴ К. Л. Задыхина. Указ. раб., с. 353 сл.

¹⁵ Там же, с. 379 сл.

¹⁶ См. К. Л. Задыхина, М. В. Сазонова. Мужская одежда узбеков Хорезма конца XIX — начала XX в. — «Костюм народов Средней Азии». М., 1979, с. 151.

¹⁷ См. Ф. А. Абдуллаев. Фонетика хорезмских говоров. Опыт монографического описания огузского и кипчакского наречий узбекского языка. Ташкент, 1967.

¹⁸ Г. П. Снесарев. Объяснительная записка к «Карте расселения узбеков на территории Хорезмской области (конец XIX — начало XX в.)». — «Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана». М., 1975, с. 75—95.

наиболее интенсивного проявления кипчакского пласта — северные районы Хорезмского оазиса.

Теперь обратимся к южным районам оазиса. Здесь, согласно диалектологическим исследованиям, распространено преимущественно огузское наречие узбекского языка. Живут здесь в основном узбеки-сарты, многие элементы свадебного обряда которых близки таджикским и персидским.

Исследованиями ученых установлено, что узбеки-сарты — наиболее прямые потомки древнего земледельческого ираноязычного населения Средней Азии; в их этногенезе принимало участие, наряду с местным ираноязычным разновремененно пришлое тюркоязычное кочевое население, частично оседавшее, терявшее родоплеменные деления, ассимилировавшееся древними ираноязычными народами, но передавшее им свой язык и, очевидно, какие-то элементы культуры.

На исследуемой территории ираноязычными были древние хорезмийцы — создатели одной из среднеазиатских цивилизаций. Свидетельством культурного наследия хорезмийцев и причастности к нему именно узбеков-сартов является упоминавшийся выше наземный способ захоронения, зафиксированный в зоне их расселения. Прибавим к этому иранизмы в узбекском языке и, в частности, в языке хорезмских узбеков, бытование среди них легенд и преданий, связанных с древнеиранским миром¹⁹, сходные черты в религиозных представлениях, обрядах, праздниках, обрядовой символике у хорезмских узбеков, таджиков и персов²⁰, определяющиеся в значительной степени их этнической близостью. Все эти свидетельства не допускают сомнения относительно наличия в этногенезе хорезмских узбеков пласта древнего ираноязычного земледельческого населения. Элементы свадебного обряда, сходные с таджикским и персидским, встречаются и в северных районах Хорезмского оазиса; это свидетельствует о том, что пласт ираноязычного аборигенного населения был основным в формировании населения оазиса в целом.

Лингвистические данные, топонимика недвусмысленно говорят об огузском компоненте в составе хорезмских узбеков. Есть ли его следы в материальной и духовной культуре, в частности в свадебном обряде?

С целью выявления этих черт было произведено сравнение свадебного обряда хорезмских узбеков со свадебным обрядом туркмен, в основе этногенеза которых лежит огузский пласт. Оказалось, что большая часть общехорезмских элементов в обряде узбеков Хорезмского оазиса, не находящих аналогий в свадебных обрядах узбеков других мест, очень близка элементам туркменского свадебного обряда. Это роль подружек, сверстниц невесты, которые у огурджалинцев устраивали свадебный *зикр* (своеобразный ритуальный танец²¹), защищали невесту во время шуточной борьбы сторон жениха и невесты перед увозом ее в дом жениха. Это и не менее активная роль в свадебных церемониях сверстников жениха, которые были постоянно рядом с ним, в частности сопровождали его на церемонию *гиев чакылыгы* (смотрины зятя) в период *гайтармы* (возвращения новобрачной в родительский дом). В случае задержки новобрачной в родительском доме друзья молодого помогали ему вернуть ее — тайно ночью приходили и разрушали тандыр, принадлежавший родителям жены, после чего молодая должна

¹⁹ См. Л. С. Толстова. Исторический фольклор каракалпаков как источник для изучения этногенеза и этнокультурных связей этого народа. — «Этническая история и фольклор». М., 1977, с. 144 сл.

²⁰ См. Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

²¹ А. Джикиев. Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря. Ашхабад, 1961, с. 126.

была вернуться к мужу²². Это и ритуальное раздевание жениха и развязывание его пояса, выполняемые у ряда туркменских групп (текинцы, салыры, сарыки) невестой (у хорезмских узбеков янгой невесты). Это и конное сопровождение свадебного поезда и очень большая роль в свадебных церемониях янги (туркм. *енне*). Ярко выраженная вирилокальность (проведение свадебной церемонии в доме жениха) свадебного обряда туркмен в обряде хорезмских узбеков находит аналогию в том, что главное торжество (*уллы-той*) свадьбы проводится в доме жениха. Следовательно, группу общехорезмских элементов в свадебном обряде узбеков Хорезма, не встречающихся в обрядах узбеков других местностей, можно относить к культуре огузского этнического пласта. Перечень обычаев и обрядов, соотносимый с культурой огузов, очевидно, еще не полон и поиск его признаков должен продолжаться.

Таким образом, в свадебном обряде хорезмских узбеков отразились различные этнические компоненты, участвовавшие в их этногенезе и этнической истории — древний ираноязычный, огузский и кипчакский, при очень сильном преобладании огузского элемента, сыгравшего, видимо, существенную роль в тюркизации местного ираноязычного земледельческого населения. Последнее заметно сильнее на юге Хорезма, поскольку неоднократные волны узбекских племен Дешти-Кипчака, двигавшиеся, судя по топонимическим данным и данным о расселении родоплеменных узбеков, с северо-западных границ оазиса, сюда почти не проникли. В давнем процессе оседания и слияния с местным аборигенным населением огузы во многом восприняли его культуру, образ жизни, поэтому признаки культуры огузского пласта вычлениаются труднее, чем более поздних пришельцев из степей Дешти-Кипчака. Свадебный обряд свидетельствует также о том, что последней волной тюрков, влившихся в состав хорезмских узбеков, были именно племена Дешти-Кипчака, так как юг Хорезма в отличие от севера не «перекрыт» мощным кипчакским пластом. Однако надо отметить, что на юге кое-какие следы культуры степняков Приаралья в свадебном обряде все-таки встречаются. К ним относятся, например, обрядовое число 9, обычай иш-бериш, действия с предметами белого цвета, разнообразные *каде* — выкупы²³, характерные для свадебных обрядов казахов, каракалпаков, киргизов, дештикипчакских узбеков. Возможно, это результат воздействия на хорезмскую культуру кипчакских элементов, проникавших сюда в более раннее время. Письменные источники²⁴ свидетельствуют, что разнообразные тюркские элементы (в том числе кипчаки, канглы) на протяжении всего средневековья и в более раннее время проникали на территорию Хорезма и принимали участие наряду с огузами в тюркизации местного ираноязычного населения, формировании культуры узбеков-сартов, этногенезе хорезмских узбеков в целом. В свадебном обряде хорезмских узбеков черты, характеризующие эти тюркские группы, пока выделить не представляется возможным из-за сравнительно слабой изученности обрядов этого цикла у различных групп узбеков.

Достаточно сильное смешение признаков свадебных обрядов различных этносов в свадебном обряде хорезмских узбеков говорит о сложности и глубине этнообразующего процесса на территории Хорезмского оазиса.

²² Г. П. Васильева. О роли этнических компонентов в сложении свадебной обрядности туркмен. — «История, археология и этнография Средней Азии». М., 1968, с. 324 сл.; М. Б. Дурдыев. Пережитки возрастных групп и ранних форм брака в свадебных обрядах туркмен в конце XIX — начале XX в. — «Уч. зап. Туркменского Государственного ун-та им. А. М. Горького. Серия историко-юридических наук», в. 57. Ашхабад, 1970, с. 72, 73.

²³ Н. П. Лобачева. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале..., с. 304 сл.

²⁴ Г. П. Снесарев. Объяснительная записка..., с. 84 сл.

Как нам представляется, проведенный анализ был полезен не только с точки зрения выявления основных этнических компонентов в составе хорезмских узбеков. Выделенные группы признаков, характеризующих тот или иной этнический пласт в их свадебном обряде, могут служить фундаментом для разработки типологии свадебных обрядов по этническому признаку для Среднеазиатско-Казахстанского региона в целом, поскольку сочетания этнических компонентов в составе многих его народов сходны. В такой ситуации совокупность признаков типа будет являться этническим определителем. Именно сумма признаков и распространенность их по большой территории исключают поспешное отнесение таких признаков к результатам позднего культурного влияния, проявление которого, видимо, было ограничено зоной контактов различных этносов и числом элементов сходства (заимствуются отдельные элементы комплекса).

Таким образом, возможность использования свадебного обряда (как вообще обрядности семейного цикла) в качестве одного из источников при изучении этнической истории народа представляется несомненной.

Свадебный обряд дает немало материалов для реконструкции социальных институтов древности. Эти материалы позволяют раскрыть многие стороны общественной жизни народов древности, уточнить уровень общественного развития слагаемых этнических компонентов в составе народа, проследить генезис отдельных социальных институтов и т. д. Рамки статьи не позволяют подробно остановиться на всех этих сюжетах; каждый из них может стать отдельной темой для исследования. Автор желает лишь раз обратить внимание на вопросы, для изучения которых единственным источником часто является обряд.

На примере свадебного обряда хорезмских узбеков в этом плане можно говорить об отдаленных пережитках материнского права, о чем свидетельствует особая роль дяди по матери (*дои*) в свадебных церемониях, пережитки уксорилокального брака (в доме невесты) в виде «тайных» встреч жениха и невесты в досвадебный период, частичное проведение свадебного церемониала в доме невесты, а также совершение там религиозной санкции бракосочетания, что наблюдается преимущественно в северных районах Хорезма и др. Поскольку пережитки подобного рода у народов региона исчерпывающе исследованы Н. А. Кисляковым²⁵, мы не будем останавливаться на этом.

На юге Хорезма никох совершают и в доме невесты, и в доме жениха, даже в пределах одного и того же района, но есть отдельные местности (в том числе города), где эта церемония проводится исключительно в доме жениха. Такой обычай, отражающий уже патриархальные порядки, может быть связан с огузским пластом в этногенезе хорезмских узбеков. Дело в том, что у большинства туркменских групп все церемонии свадьбы, кроме гайтармы (возвращение домой), выполняются в доме жениха. Г. П. Васильева считает, что таковы были обычаи их огузских предков²⁶. Впрочем, возможно и иное толкование.

Одной из ведущих тенденций в развитии традиционного свадебного обряда у народов Среднеазиатско-Казахстанского региона было перемещение (этнографы наблюдают это явление по сей день) всех церемоний, сопровождающих вступление в брак, в дом жениха²⁷. Подобная тенденция проявлялась быстрее в городских условиях, где вообще архаические явления изживались раньше, чем в сельской местности. Мы склоняемся к мнению, что в свадьбе хорезмских узбеков проведение

²⁵ Н. А. Кисляков. Некоторые брачные церемонии у народов Средней Азии и проблема материнского рода.— «Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук», т. 4. М., 1967.

²⁶ Г. П. Васильева. Указ. раб., с. 332, 333.

²⁷ Н. П. Лобачева. К истории сложения института свадебной обрядности..., с. 171 и др.

никоха у жениха является результатом эволюции свадебного обряда, вызванной социально-экономическими причинами. Существование двух вариантов локализации этого обряда указывает на процесс изменений в церемониале свадьбы. В то же время то обстоятельство, что хорезмские узбеки считают главным свадебным тоем церемонию в доме жениха, возможно, имеет длительную традицию и навеяно огузскими порядками.

Пережитков отцовского права в свадебном обряде хорезмских узбеков, как и в обрядах других народов Средней Азии, много. Это право законсервировалось в свадебном обряде на многие столетия, приспособившись к новым социальным условиям, дожив до наших дней в виде обычая проведения свадьбы, во всяком случае, ее заключительной части, в доме жениха, поселения вступивших в брак в доме отца новобрачного и др. Это общеизвестные факты.

Проявление патриархальных начал наблюдается и в той части свадебной церемонии, которая связана с религиозными представлениями. Как говорилось, во всем Хорезмском оазисе принято было посещение невестой перед свадьбой местной святыни. В Хиве — это *мазар* (гробница святого) Палван-Ата, в Куля-Ургенче — мавзолей Тюрабек-Ханым или Наджмеддин Кубро, *авлия* (святое место) Шокабир и др. В некоторых местностях (Куля-Ургенч, Хазарасп) зафиксировано и обязательное посещение могил родственников (*каумига*).

Генетическая связь культа мусульманских святых с культом предков доказана²⁸. Поведение невесты в помещении мазара является лишним доводом в пользу существования такой связи. Там, молясь о том, чтобы брак был благополучным, она касалась лбом порога мазара. По представлениям ряда народов, в том числе казахов, порог — это обиталище духов предков²⁹. Культ же предков — это порождение патриархально-родового общества. Таким образом, проявления этого культа в современной жизни можно считать реликтами патриархально-родового устройства общества.

Свадебный обряд хорезмских узбеков свидетельствует о большом влиянии на жизнь семьи сельской общины (*элат, илод*), бытовавшей в начале XX в., разумеется, в пережиточном состоянии. Особенно заметно оно в южных районах Хорезма, где население состоит в основном из узбеков-сартов. Браки здесь заключались преимущественно внутри общины; была распространена семейно-родственная эндогамия, характерная для населения древнеземледельческих районов³⁰.

Наиболее ярко проявлялись в сельской общине функции регулирования брачных отношений, а также отправления общественного культа. В Ханке, например, в решении вопросов о заключении брака своих членов семья была пассивной. Переговоры о браке, даже выбор невесты начинали здесь уважаемые и старшие представители общины (*ёшуллы, кеткуда*) и администрации в лице муллы-имама и аксакала, которые шли к отцу молодого человека и говорили: «Мы думаем взять за твоего сына дочь такого-то. Как ты к этому относишься?». И уже после такого разговора в дом девушки направлялись с дастарханом две-три женщины — родственницы парня и *ходим* — женщина, занимающаяся обслуживанием общины в вопросах, связанных с тоями (торжествами). Мул-

²⁸ Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., с. 279; В. Н. Басилов. Культ святых в исламе. М., 1970, с. 69 сл.

²⁹ А. Толеубаев. Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов конца XIX — начала XX века (по материалам Восточного Казахстана). Автореферат канд. дис. М., 1979, с. 153; Н. Ф. Сумцов. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881, с. 193.

³⁰ О. А. Сухарева. Традиция семейно-родственных браков у народов Средней Азии. — «Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана». М., 1978, с. 125.

ла и аксакал договаривались и о калыме. Уважаемые и старшие члены общины участвовали во всех совещаниях, связанных со свадьбой. Ходим была активным действующим лицом всех церемоний свадебного цикла. Всю общину — *бутун эль* (букв. весь народ) приглашали на важные свадебные церемонии, начиная с церемонии *нон ёпар* (выпечка хлеба), когда при подготовке к помолвке пекли и *катлама* (слоеные лепешки на масле). Приведенные факты свидетельствуют, что вступление в брак — дело общественное.

Хорезмский свадебный обряд дает новые материалы о роли мужских объединений, генетически восходящих к «мужским союзам» патриархально-родового общества, в жизни семьи. Хорезмское мужское объединение (*зияфат*) — товарищество сверстников (*джура*). Характерной чертой его были периодические собрания, зияфаты, давшие названия и самим объединениям. Содержание таких собраний соответствовало возрастному составу его участников, но общим моментом у всех возрастных групп была коллективная трапеза. Руководили зияфатом избираемые членами объединения начальник — *агабий* и его помощники — *ясовул* и *йигит агасы*. Большое место в жизни зияфата занимало воспитание юношества. Члены объединения были связаны между собой взаимными обязательствами и в обыденной жизни. Для нас особенно интересно участие зияфата в целом и отдельных его представителей в подготовке и проведении свадебных обрядов при женитьбе одного из членов объединения. Джура жениха участвовали во всех, кроме сватовства, свадебных церемониях, сопровождали его, помогали в свадебных приготовлениях, обслуживали приглашенных и т. д. Считалось, что все участники зияфата на тое «несут службу» — *хизмат этади*. Члены зияфата приглашались на нон ёпар, их участие было обязательным в угощении при получении *гелин душ* — подарков жениху от невесты. Через друзей жениха велись иногда переговоры с матерью невесты о досвадебных встречах (*гияулаш*) сговоренных. Друзья жениха участвовали в собрании зияфата по случаю первой встречи жениха и невесты во время гияулаша. Члены зияфата в полном составе во главе с женихом с подарками в сопровождении музыки шествовали в дом невесты. Там им давали «сладкий дастархан» — хорошее угощение. Перед свадьбой у жениха обязательно бывало *йигит йигнок* (собрание сверстников), сопровождавшееся угощением³¹. На нем агабий выделял лиц из состава зияфата для обслуживания гостей свадьбы. О роли участников зияфата на самой свадьбе и в послесвадебных церемониях писал Г. П. Снесарев³².

Пережитки возрастных делений первобытного общества, отмечавшиеся в возрастных группах мужских объединений типа хорезмского зияфата, сохранялись до XX в. И свадьба была той церемонией, на которой символически фиксировался переход одного из членов объединения в другой возрастной и социальный разряд — разряд женатых мужчин, что отражалось, как считают исследователи, в обычае переодевания жениха в новые одежды³³. В Хорезме это совершалось с помощью и в присутствии членов зияфата. Сама же свадьба в такой ситуации выступает, хотя и глубоко трансформированным, с многочисленными наслоениями, пережитком первобытных инициаций, в которых

³¹ В средневековых источниках зафиксирован подобный же обычай у огузов — накануне свадебного тоя жених и его друзья угощались и веселились в *гирдеке* (свадебный шатер для новобрачных) — см. С. Г. Агаджанов. Брачные и свадебные обряды огузов Средней Азии и Казахстана в IX—XIII вв. — «Средняя и центральная Азия. География, этнография, история» («Страны и народы Востока», в. XXII, кн. 2). М., 1980, с. 230.

³² Г. П. Снесарев. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии. — «Материалы Хорезмской экспедиции». М., 1963, с. 162.

³³ Интересные материалы на эту тему о туркменах: М. Б. Дурдыев, Указ. раб.

принимают участие все члены возрастной группы. Надо отметить, что роль мужских объединений в общественной и особенно семейной жизни среднеазиатских народов остается пока недостаточно исследованной.

Еще менее изучена роль подружек (*чикконлар*) невесты в свадебных церемониях. Хорезмский материал свидетельствует, что без участия сверстниц тоже не обходилась почти ни одна свадебная церемония. На юге Хорезма перед свадьбой обязательно устраивался девишник (*киз йигнаш*). Подружки все время были около невесты, участвовали в посещении местной святыни перед свадьбой, сидели с невестой за обрядовой занавеской перед никохом, были рядом с ней перед встречей с женихом и т. д. (аналогии таким обычаям встречаются в свадьбе некоторых народов Кавказа)³⁴. Интересен при этом обычай поочередного посещения невестой своих подружек перед свадьбой. У народов кипчакского круга невеста посещает своих родственников, которые одаривают ее. Здесь отчетливо видны пережитки родовой взаимопомощи. Посещение же сверстниц — это явление другого порядка, объяснить которое мы пока не можем.

Хорезмская свадьба раскрывает функции посаженных матери и отца, заменявших новобрачной родителей в селении мужа. Эти персонажи встречаются только на севере Хорезма среди узбеков, помнящих свою родовую принадлежность. На свадьбе особенно заметна роль *мурундук-эне* (посаженной матери). Она встречает невесту, снимая ее с арбы, обводит вокруг костра, она же угощает друзей жениха *мурундук-ошем* (угощение посаженной матери), подносит жениху обрядовое блюдо — баранью грудинку и т. д. Другой персонаж — янга, наставница невесты, которая была либо женой ее старшего брата, либо женой дяди по матери. Янге отводится очень большая роль, отмеченная еще средневековыми источниками в свадебном цикле огузов³⁵. В досвадебный период она руководит обрядовыми развлечениями, в которых участвует просватанная девушка и ее подружки: олма отиш (бросание яблока), *лаган ёсаиш* (преподнесение блюда со сладостями и подарками). Эти развлечения связаны со встречами с женихом и его товарищами во время *хаитов* (религиозных праздников). Янга принимает деятельное участие в проведении «тайных» встреч жениха и невесты. На девишнике накануне свадьбы на церемонии *соч тараш* (расчесывание волос) она заплетает волосы невесты в 40 косичек, перед никохом — надевает на невесту *никох-куйлак* (свадебное платье), привязывает *никох-жумалак* (шнурок к вороту платья). Янга же везет невесту в дом жениха, где оберегает ее и обслуживает. Она советует невесте, как надо вести себя в тех или иных обстоятельствах, посвящает ее в интимные стороны брачных отношений. Янга охраняет новобрачных, первая проверяет целомудрие невесты, готовит брачную постель, кормит молодых и т. д. Во всех этих действиях вырисовывается роль янги как руководительницы и наставницы, играющей большую роль в церемониях, связанных с переходом девушки в разряд замужних женщин. Институт наставниц женской молодежи как и наставников мужской молодежи в зияфатах, видимо, многослоен и содержит реликты различных этапов истории общественного развития. За свою многовековую историю этот институт значительно трансформировался. В целом роль названных персонажей свадебного обряда, их функций, тем более генезис, фактически еще не изучены.

Анализ свадебного обряда позволяет установить роль калыма на разных этапах его истории и истории брака. При изучении обычая, известного в среднеазиатской этнографии как «тайные» встречи сговорен-

³⁴ З. А. Никольская. Свадебные и родильные обряды аварцев.— «Сов. этнография», 1946, № 2, с. 193 сл.

³⁵ С. Г. Агаджанов. Указ. раб., с. 228 сл.

ных до свадьбы, выявляется, что возможность вступления в брак некогда определялась не уплатой калыма, хотя последний уже существовал.

У ряда народов Среднеазиатско-Казахстанского региона (казахи, каракалпаки, киргизы), в том числе у хорезмских узбеков, первая из этих встреч проводилась торжественно и сопровождалась особым ритуалом, повторявшимся в значительной степени на собственно свадьбе. Это обстоятельство, а также некоторые положения обычного права, согласно которым такие встречи воспринимались в известной степени как совершившийся брак, дают возможность видеть в ритуале первой встречи сговоренных реликтовую форму древнего свадебного обряда, более ранний этап в истории этого института³⁶. Кстати говоря, термин «гияулаш», которым именуются в Хорезме досвадебные встречи жениха и невесты, исходя из приведенной интерпретации этого обычая, правильнее переводить как «зятие», а не «жениховство» (*гияу* означает и жених, и зять). К такому же мнению пришел С. М. Абрамзон в отношении аналогичного явления у киргизов, но на основании исследования терминов родства и свойства³⁷.

Гияулаш в Хорезме, как и подобные обычаи у других народов региона, происходил в период между помолвкой и свадьбой, когда собирались средства на калым. О нем договаривались при сватовстве и закрепляли договоренность на помолвке, к моменту которой какая-то часть калыма уже могла быть внесена, т. е. брак совершался до уплаты калыма. Об этом же говорит соблюдающийся после свадьбы обычай гайтармы, в период которого у туркмен происходит выплата калыма. Выплата его на этом этапе была необходима лишь для перевозки жены в дом мужа. Позднее без полной выплаты калыма вступить в брак, совершить религиозный обряд бракосочетания у всех народов региона, кроме туркмен, стало невозможно. Приданое в Средней Азии невеста тоже получала, но по Хорезму об этом у нас нет подробных сведений.

Свадебный обряд может служить также источником изучения древних верований. Он дает большой материал о религиозно-магической символике, отличающейся в разных этнических средах (например, баранья грудинка в северном комплексе, курица, яичница — в южном). Ярko представлена магия белого цвета со значением благопожеланий (действия с мукой, кислым молоком, маслом, сахаром и т. д.). Как благопожелания и носители плодоносящих сил выступают такие древние символы, как зеркало, шкура (*постун*) и др. В обряде заметно проявляется магия чисел (7, особенно 9, 3; четные или нечетные числа). Охранительная магия находит отражение в обрядовых занавесках, покрывалах, манипуляциях с «резанием бумаги», в развязывании узлов на одежде, действиях с перцем и луком, окуривании и т. д. Иными словами, в свадебном обряде мы встречаемся с реликтами очень древних и разнохарактерных магических действий. Все они были направлены на то, чтобы обеспечить продолжение рода, благополучие в семье, хорошие взаимоотношения, многие из них были связаны с культом плодородия. К этому культу имеет отношение и очистительный костер перед домом жениха. Другая группа обрядов якобы способствовала отворачиванию злых козней, сглаза и была как-то связана с демонологическими представлениями. Отмеченные явления рассмотрены в упоминавшейся монографии Г. П. Снесарева «Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма».

³⁶ См. Н. П. Лобачева. К истории сложения института свадебной обрядности..., с. 152 сл.; ее же. Об одном обычае свадебного комплекса хорезмских узбеков. — «Этнография и археология Средней Азии». М., 1979, с. 163—168.

³⁷ С. М. Абрамзон. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971, с. 228.

В свадебной обрядности узбеков Хорезма сильны пережитки культа предков, имевшего здесь своеобразное проявление. Как дань эпохе ислама в ней находит место и культ мусульманских святых, который, как указывалось выше, явно совмещался с культом предков. И наконец, в свадебном обряде нашли отражение шаманско-суфийские радения — жахр, в качестве элемента свадебного ритуала, встречающиеся чаще на юге Хорезма. Роль ислама в брачных церемониях по сравнению с пережитками ранних форм религии минимальна. Таким образом, свадебный обряд, характеризуя в целом комплекс верований данного народа, дает материал и для их реконструкции.

Все сказанное показывает, что свадебный обряд может быть использован как интереснейший историко-этнографический источник, особенно в сопоставлении с другими элементами материальной и духовной культуры. Свадебный обряд отражает этническую и социальную историю народа, его религиозные представления. Он дает дополняющий другие источники материал для характеристики отдельных общественных институтов, генезис которых связан с глубокой древностью.

THE WEDDING RITUAL AS A HISTORICAL-ETHNOGRAPHIC SOURCE [AS EXEMPLIFIED BY THE KHOREZM UZBEKS]

The author attempts to show, using materials on the Uzbeks inhabiting the Khorezm Oasis, that analysing the wedding ritual is a valid and efficacious means of studying ethno-cultural, social and religious phenomena.

Comparison of the Uzbek wedding rituals in different parts of the Khorezm Oasis and of these with Uzbek wedding rituals in other cultural-historical regions of Uzbekistan and with those of other peoples over the Middle Asia-Kazakhstan area as a whole has made it possible to elicit within it elements characteristic of the culture of the various ethnic components of the Khorezm Oasis Uzbeks and the sequence in which they had become involved in the ethnogenetic process, as well as the strata of the ancient Iranian population, of the Oguz and of the Kipchaks. The author's conclusions are substantiated by ethnographic and linguistic data.

Two main variants of the wedding ritual current among the Khorezm Uzbeks early in the 20th century have been brought to light; they were associated with certain differences in the ethnic history of the northern and the southern parts of the Oasis. In mapping them a northern and a southern wedding complex became outlined.

The author draws attention to a number of problems whose examination may be aided by analysing the wedding ritual: survivals of matrilineal and patrilineal norms of the early community, of men's alliances, of the division of society into age classes, etc.

Ю. Л. Бессмертный

К ДЕМОГРАФИЧЕСКОМУ ИЗУЧЕНИЮ ФРАНЦУЗСКОЙ ДЕРЕВНИ IX в.

[Люди и имена]

Всякий, кто знаком с раннесредневековой историей Западной Европы, знает, насколько смутны и неопределенны наши представления о численности и структуре народонаселения в это время¹.

Объясняется это в первую очередь нехваткой источников. Для всего периода раннего средневековья можно назвать лишь один вид памятников, сообщающих массовые данные демографического характера — каролингские полиптики². Представляя собою поземельные описи частных сеньорий, полиптики содержат сведения о числе земельных держаний, крестьянских повинностях и, что особенно важно, о составе и численности подвластного населения: крестьянах-держателях, бенефициариях, министриалах, лицах, находящихся под патронатом, безземельных работников, обрабатывавших господские земли, пришлых «чужаках» и т. п.

При всем значении подобных данных их использование для демографической характеристики страны в целом затрудняется уже постольку, поскольку каждый из полиптиков представляет не более чем частнохозяйственный документ, касающийся владений лишь одного из вотчинников. Распространение выводов, полученных при изучении какого-либо одного полиптика, на все другие сеньории, естественно, неправомерно. Сопоставление данных, почерпнутых из разных полиптиков, также не всегда удается, так как порядок их составления и круг описываемых объектов совпадали не всегда. Существенные ограничения в возможности демографического анализа полиптиков вносит и тот факт, что они воспроизводят состав населения за тот или иной конкретный год.

Однако на сегодняшней стадии исторической демографии раннего средневековья не приходится пренебрегать даже теми фрагментарными сведениями, которые может дать анализ отдельных полиптиков. Комбинируя их данные с материалом картуляриев, капитуляриев, постановлений церковных соборов, можно прежде всего представить масштабы концентрации зависимого населения в крупных сеньориях IX в.

О них отчасти говорит уже число держаний, описанных в полиптиках. Как видно из табл. 1, на каждый из французских монастырей, объем

¹ Демографические исследования по этому периоду весьма немногочисленны и, как правило, фрагментарны. Библиографию вопроса см.: P. Riché. *Problèmes de démographie historique du Haut Moyen Age (V^e—VIII^e siècles)*. — «Annales de démographie historique», 1966, p. 37—57; R. Fossier. *Peuplement de la France du Nord entre le X^e et le XVI^e siècles*. — Там же, 1979, с. 59—99.

² До нас дошло около десятка монастырских полиптиков (или их крупных фрагментов), составленных в конце VIII в. или же — чаще — в течение IX в. в разных областях будущей Франции (см. R. Fossier. *Polyptyques et censiers*. Brepols, 1978, p. 31—32).

Размеры монастырских вотчин во Франции в конце VIII—IX в.*

Сеньория **	Число держаний (мансов) по сохранившимся памятникам	Численность крестьян-держателей	Приблизительная доля сеньории, отраженная в сохранившихся памятниках	Примерное общее число держаний (мансов) в сеньории
Сен-Жерменское аббатство (Иль-де-Франс)	1683	10 026 крестьян на 1646 мансах	2/3	2200
Реймский монастырь св. Ремигия (Шампань)	693	2042 крестьянина на мансах	1	693
Аббатство Монтье-ан-дер (Лотарингия)	733		1	733
Сен-Бертенское аббатство (Пикардия)	319	1154 на 165 мансах	2/3	450
Монастырь св. Вандрия (Нормандия)	4264	?	1	4264
Монастырь Сен-Рикье (Пикардия)	2500	?	1	2500
Аббатство д'Авеней (Шампань)	1150	?	1	1500
Монастырь Сен-Клод (Лотарингия)	857	?	1	857
Сен-Викторская церковь (Прованс)	267 колоник	1027 крестьян	?	?

* В таблицу включены данные по монастырям, число держаний в которых известно с достаточной определенностью. См. *B. Guérard*, *Polyptyque de l'abbé Irminon*. — «*Prolégomènes*». Paris, 1844, p. 891, 902 (о Сен-Жерменском аббатстве); *А. Я. Шевеленко*. Формы феодального землевладения в Шампани IX—X вв. — «Средние века», XII, 1958 (о монастыре св. Ремигия в Реймсе); *Ch. Lalore*. *Polyptyque de l'abbaye de Montier-en-Der*. Paris, 1878, p. VI—VII; *R. Fossier*. *La terre et les hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIII siècle*. Paris — Louvain, 1968, p. 225 (о Сен-Бертенском аббатстве); *Gesta abbatum Fontanellensium*, éd. *S. Loewenfeld*, *Hannoverae*, 1886, p. 45 (о монастыре св. Вандрия); *Hariulf*. *La chronique de Saint-Riquier*, Paris, 1894, p. 307 (о монастыре Сен-Рикье); *F. Lot*. *Les tributs aux normandes et l'église de France au IX s.* — «*Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*», t. 85, 1924, p. 63—64 (о монастырях д'Авеней и Сен-Клод); *И. С. Филиппов*. Церковная вотчина в Провансе начала IX в. — «Средние века», в. 43, 1980.

** Указывается название сеньории и местонахождение ее центра.

владений которых нам известен с достаточной определенностью, пришлось по много сотен держаний (в среднем более чем по полторы тысячи). Даже если допустить, что крестьянские семьи, владевшие мансами, имели каждая не более чем по одному ребенку (что, несомненно, преуменьшает размер семьи), число крестьян в монастырях, учтенных в табл. 1, колебалось бы от 1,5 тыс. (Сен-Бертенское аббатство) до 12,5 тыс. (монастырь св. Вандрия), а в среднем составляло бы около 4,5 тыс. крестьян на монастырь.

В том, что эти цифры никак не преувеличивают численности монастырского крестьянства, убеждает анализ полиптиков, где имеются прямые данные о составе проживавшего на мансах населения. Так, на землях Сен-Жерменского аббатства, опись которого была составлена около 814 г. аббатом Ирминоном, только на мансах, чьи держатели поименно перечислены в полиптике (1646 мансов), зафиксировано 10 026 взрослых и детей (в среднем более шести на манс); на землях реймского монастыря св. Ремигия — несмотря на включение в эту опись в ряде случаев лишь глав семей — на 693 мансах числилось 2042 крестьянина (около трех на манс); на 165 мансах Сен-Бертенского аббатства, население которых нам известно, было 1154 взрослых (около семи взрослых на манс); в известной нам части владений Марсельского аббатства св. Виктора проживало 1027 держателей (около четырех взрослых и детей на манс)³.

³ Как эти, так и многие другие данные (см. ниже) позволяли бы считать, что на одном мансе проживало в среднем не по три крестьянина (из чего исходят расчеты

О населенности в VIII—IX вв. светских сеньорий до нас дошло еще меньше известий, чем о церковных. Тем не менее то, что и здесь масштабы сеньорий измерялись сотнями держаний, можно утверждать с уверенностью⁴. Так согласно одному из капитуляриев конца VIII в., королевский вассал (*vassus dominicus*) мог иметь 200 держаний; самые могущественные графы (*comites fortiores*) — вдвое больше⁵. О значительной величине светских сеньорий свидетельствуют также многочисленные дарения светских собственников, измерявшиеся подчас не только десятками, но и сотнями мансов и сотнями зависимых крестьян⁶.

И с демографической, и с социально-экономической точки зрения было бы весьма важно определить, насколько типичными были для Франции конца VIII — начала IX в. подобные крупные сеньории, концентрировавшие большие массы крестьянства. Отсутствие всеобщего земельного кадастра не позволяет ответить на этот вопрос достаточно определенно. Некоторые предположения можно, однако, сделать, опираясь на классификацию церковных сеньорий, содержащуюся в статутах Аахенского церковного собора 816 г. Согласно этим статутам к числу владельцев «наибольших состояний» (*maiores facultates*) следовало относить церковные учреждения, имевшие 3, 4, 8 «и более» тыс. мансов; средними (*mediocres*) предлагалось считать собственников 1—1,5 или 2 тыс. мансов, малыми (*minores*) — собственников 200—300 мансов; меньшие владения именовались «крайне скудными» (*permodicae*)⁷. О возможной величине этих последних позволяют судить встречающиеся в капитуляриях и полиптиках данные о числе держаний наименее крупных вассалов; так, некоторые королевские вассалы имели лишь по 30—50 мансов⁸; минимальное число мансов, возлагавшее на их собственника обязанность конной военной службы, составляло 12⁹; монастырские бенефициарии владели нередко еще меньшим числом мансов. Огромный диапазон колебаний в размерах сеньорий выступает из этих данных с полной очевидностью. Даже при использовании минимального семейного коэффициента (три человека на семью) получается, что наряду с сеньориями, владевшими 10—20 тыс. крестьян и более, существовали сеньории, насчитывавшие лишь по несколько десятков крестьян.

Нельзя ли определить — хотя бы самым приблизительным образом — долю крупных сеньорий на территории Франции IX в.? Если учесть все имеющиеся в полиптиках, картуляриях, хрониках и житиях начала IX в. упоминания монастырей в пределах «*Francia*» и «*Burgundia*» (т. е. примерно на $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{5}$ нынешней территории Франции), их число будет близать к 250¹⁰. О некоторых из них, наиболее известных и влия-

в табл. 1), но минимум четыре-пять. Однако для историка, исследующего демографию ранне-средневековья, всего опаснее допустить какую бы то ни было абсолютизацию отдельных цифровых сведений. Их фрагментарность позволяет выяснить лишь приблизительные масштабы демографических показателей. Именно такими — сугубо ориентировочными и относительными — следует считать все приводимые ниже цифровые данные. При этом осторожность требует избирать их по минимальному варианту, с тем чтобы избежать особенно опасной в данных условиях тенденции преувеличить численность населения.

⁴ Р. Фоссье полагает, что в пределах владений светской знати в IX в. было сосредоточено еще больше крестьян, чем в церковных сеньориях (*R. Fossier. La terre...*, p. 205).

⁵ *Capitularia regum francorum*, t. I, ed. A. Boretius. Hannoverae, 1881, № 21, p. 52.

⁶ См. об этом, например: *R. Fossier. La terre...*, p. 214; *F. Lot. La grandeur des fiefs à l'époque carolingienne*. — «*Revue Belge de Philologie et d'Histoire*», 1924: Angelwinus nobilis передал Амьенскому кафедральному собору 46 мансов и 38 «*asscolae*» (участки меньшей, чем мансы, площади), на которых проживали 134 супружеских семьи зависимых крестьян и 31 холостяк.

⁷ *Concilia aevi Karolini*, ed. A. Werminghof. Hannoverae, 1908, t. II, p. 401, cap. 122.

⁸ *Capitularia*, I, № 21, p. 52.

⁹ Там же, I, № 44, cap. 6.

¹⁰ *F. Lot. Les tributs...*, p. 78.

тельных, говорится особенно часто. Хотя их величина и не указывается, можно с известной вероятностью предполагать, что большинство знаменитых аббатств этого времени были и самыми богатыми. Для «Francia» и «Burgundia» Ф. Лот насчитал 17 таких аббатств¹¹. Доля крупных монастырских вотчин составляла, следовательно, в этом регионе около 7% по отношению ко всем монастырским сеньориям. Так как, однако, аббатств среди мельчайших сеньорий, несомненно, было меньшинство (ибо большая часть мельчайших сеньоров принадлежала к монастырским или светским вассалам), фактическая доля крупных монастырских вотчин среди общей массы сеньорий была, видимо, еще меньше.

Тем не менее по масштабам IX в. крупные собственники владели в целом существенной долей зависимых крестьян. Если допустить, что на всей территории Франции крупные монастырские сеньории были распространены примерно так же, как в областях «Francia» и «Burgundia» (т. е. что всего на территории Франции было в первой половине IX в. 70—80 крупных монастырских вотчин) и что число крупнейших епископств, взятое вместе с числом крупных светских сеньорий (к которым отнесем лишь крупнейшие графства), было хотя бы таким же, как число крупных монастырей (на самом деле оно было намного больше)¹², общее число крупных вотчин (не считая королевских) окажется не менее полутора. Даже если каждая такая крупная сеньория насчитывала лишь по 1,5 тыс. мансов (см. табл. 1) и по 5 тыс. крестьян-мансуариев, в целом в руках отдельных крупных собственников было бы не менее 750 тыс. зависимых держателей. Кроме владельцев мансов в состав зависимого крестьянства входили тогда безземельные (или малоземельные) домениальные работники, держатели небольших земельных участков, лица, находившиеся под патронатом, крестьяне, свободные от поземельной зависимости, но подчиненные судебной власти вотчины. Хотя соотношение всех этих категорий трудно установить точно (в разных сеньориях оно бывало различным), вряд ли будет ошибкой полагать, что в крупных сеньориях крестьяне этих категорий составляли минимум 25—30% от числа владельцев мансов. Это означает, что общее число зависимого населения, подвластного крупной сеньории (не считая королевских вотчин), достигало примерно миллиона. Так как по существующим оценкам на территории Франции в начале IX в. проживало не менее 3—5 млн. человек¹³, можно предполагать, что под властью крупных сеньоров (насчитывавших минимум 150, но чаще — несколько сот человек) находилось не менее 20—25% всего трудового населения страны. Для начала IX в. это, конечно, немалые цифры.

Ориентировочность и недостаточная конкретность демографических показателей, устанавливаемых для Франции в целом¹⁴, придает особый интерес анализу структуры народонаселения в рамках отдельных сеньорий, описи которых сохранились. Первым в этом ряду должно быть названо аббатство Сен-Жермен-де-Прэ под Парижем. Полиптик этого аббатства позволяет не только определить число крестьян разного юри-

¹¹ F. Lot. Les tributs..., p. 78.

¹² По данным О. Лоньона (A. Lognon. Atlas historique de la France. Paris, 1885, p. 210), на территории каролингской Галии в X в. было около 300 графств (в том числе 39 наиболее крупных) и 103 епископства и архиепископства.

¹³ P. Guillaume et J. P. Poussou. Démographie historique. Paris, 1970, p. 47; C. M. Cippola. Storia economica dell'Europa preindustriale. Bologna, 1974, p. 14; J. Dhondt. Le haut moyen âge (VIII^e—XI^e siècles). Paris, 1976, p. 99.

¹⁴ При попытках рассчитать общеполитические демографические показатели, принимавшихся в прошлом (в частности, Ф. Лотом, А. Гренье, К. Жюльеном и др.), недостаточно учитывалась сугубая приближенность всех исходных данных и невозможность установить абсолютные цифры; естественно, что расчеты подобного рода критикуют многие медиэвисты и демографы (Ш. Э. Перен, Р. Фоссье, Ж. Дюби, Дж. Рассел и др.). Учитывая ненадежность всех абсолютных цифр, я ограничиваюсь попыткой наметить лишь возможное соотношение численности некоторых разрядов крестьянства и притом сознательно избираю наименьшие из возможных числовых показателей.

дического статуса и поземельной обеспеченности¹⁵, но и выяснить численность и структуру крестьянской семьи, что имеет значение, далеко выходящее за узколокальные рамки.

Основной единицей сеньориального обложения в Сен-Жерменском монастыре был манс, точнее, сообщество его держателей. Состав этих сообществ не был однородным: часть мансов держали супружеские пары с детьми или же крестьяне-одиночки (холостые или вдовы); в некоторых случаях здесь же проживали мать (отец) одного из супругов (или крестьянина-холостяка), их братья и сестры; другой частью мансов владели сообщества, включавшие две-три-четыре и более супружеские пары с их детьми (иногда и с родственниками — матерями, братьями, сестрами), или же две-три семьи женатых братьев (включая иногда и старших родственников). Численность крестьян, проживавших на одном мансе, варьировала поэтому в широких пределах — от 1—2 до 25—29 человек¹⁶ (в среднем 6,1 человека). Хотя мансы, где крестьянские сообщества включали более одной семьи, составляли около 40%, на них проживала — вследствие их многонаселенности — большая часть зависимого крестьянства (свыше 60%). Поэтому многосемейные крестьянские сообщества представляли в Сен-Жерменском аббатстве весьма характерную социальную ячейку, а взаимоотношения внутри них весьма важны для изучения социальной и демографической структуры крестьянства.

Некоторые стороны этих взаимоотношений ясны из самого текста полиптика Ирминона. Очевидно, в частности, что члены многосемейных сообществ совместно владели землей. Не приходится также сомневаться, что они сообща пользовались рабочим скотом и сельскохозяйственным инвентарем. Менее ясно, какие из семей, входивших в сообщество, жили «одним домом», а какие врозь¹⁷. Еще неопределеннее вопрос о том, играли ли в формировании этих сообществ какую-либо роль родственные отношения. В тексте полиптика Ирминона родство входивших в сообщества семей отмечается в считанных случаях¹⁸. Между тем от того, было ли это родство исключительным или же, наоборот, обычным явлением, во многом зависит оценка самой природы этих сообществ и уяснение типа, состава и численности семьи. В самом деле, если родство семей, входивших в сообщества, было органично для них, следовало бы пересмотреть господствующее в специальной литературе представление об абсолютном преобладании во Франции и, в частности, на территории, где находилась Сен-Жерменская сеньория, малой семьи уже в начале IX в.¹⁹; соответственно весьма важной для этого времени

¹⁵ Разработка этих вопросов была начата еще в прошлом веке Б. Гераром и О. Лоньоном; новый вклад в их исследование был внесен в последнее десятилетие благодаря работам советского исследователя Я. Д. Серовайского и американской исследовательницы Э. Коулмен (см. подробнее: Ю. Л. Бессмертный. Структура крестьянской семьи во франкской деревне IX в.: данные антропонимического анализа политика Сен-Жерменского аббатства. — «Средние века», в. 43, М., 1980).

¹⁶ См., например, Polyptyque de l'abbaye de Saint-Germain-dès-Prés, publ. par A. Longnon. Paris, 1886 (далее: S.-G.), XIII, § 78; XIII, § 5.

¹⁷ Лишь в 4 (из 23 подробно описанных) имениях аббатства удается раздельно суммировать число мансов и число focus («очаг?», «дом?», «семья?»). Последнее существенно превышало число держаний, но и оно было несколько меньше реальной цифры семей, непосредственно описанных в тексте: см. S.-G., XI, § 10; XIII, § 99; XXII, § 97; XXIII, § 26.

¹⁸ S.-G., XXIV, § 140; XIII, § 34; XII, § 22.

¹⁹ М. Блок. Характерные черты французской аграрной истории. М., 1957, с. 223: с каролингской эпохи «крепкую и большую патриархальную семью заменяет в качестве ячейки общественной жизни супружеская семья, состоящая главным образом из потомков еще живущих супругов»; G. Fourquin. Le premier Moyen âge. — «Histoire de la France rurale», t. I. Paris, 1975, p. 348: «Les manses tenues de Saint-Germain-de-Prés autour de Paris semblent occupés non par une famille large, mais par un ménage et ses enfants»; E. Coleman. Medieval marriage. Characteristics. — «The Journal of Interdisciplinary History», II, 1971, p. 208: «the manors belonging to Saint-Germain-dès-Prés did not

семейно-хозяйственной ячейкой пришлось бы признать сообщество родственных малых семей; в этом случае потребовалось бы по-иному подойти и к оценке населенности мансов в изучаемом регионе (поскольку в них следовало бы видеть держание не только малой, но и большой семейно-хозяйственной группы). Если же, наоборот, родство объединенных в сообщества семей оказалось бы сравнительно редким, можно было бы с уверенностью говорить о преобладании в IX в. на рассматриваемой территории малых супружеских семей, объединение которых в сообщества представляло лишь временное, конъюнктурное явление. Ключевым для данного этапа в исследовании семьи в Сен-Жермене оказывается, таким образом, вопрос о том, насколько часто были родственными крестьянские семьи, совместно владевшие одним и тем же мансом.

Исследовать этот далеко не простой вопрос помогает специфика антропонимической системы, господствовавшей на территории Франции IX в. Из-за слабости церковного влияния наречение новорожденных происходило здесь без участия священника. Христианские имена встречались редко²⁰. Именник был очень широк и постоянно пополнялся за счет свободного имятворчества. Имя ребенку давали сами родители, руководствуясь лишь собственным вкусом, иначе говоря, своими представлениями о престижности того или иного имени и о «приличествующих» людям данной социальной группы именам. Кроме того, свободу имятворчества ограничивала традиция включать в новое имя какую-нибудь лексему — или хотя бы слог или начальную букву — из имен родителей и других старших родственников нарекаемого²¹. Анализ материалов Сен-Жерменского полиптика показывает, что эта традиция действовала здесь в IX в. в полной мере: высокое сходство с родительскими имели примерно 50% детских имен²². Эта частота сходства имен тем более симптоматична, что при проведении соответствующих подсчетов мною принималось во внимание лишь наиболее явное сходство имен и вовсе не учитывалось сходство с именами дедов, бабок, дядьев и теток (их имена в описи не указаны), так же как и аллитерационное сходство.

show a trend toward large families»; в более поздней работе Э. Коулмен несколько нюансировала эту точку зрения. См.: E. Coleman. People and property.— «The Journal of European Economic History», v. 6, № 3, 1977, p. 694—695; см. также: G. Duby. Guerriers et paysans. VIII-e—XII-e siècles. Paris, 1973, p. 44—45 (ср. Там же, с. 93—94); эту же точку зрения высказывает Я. Д. Серовайский: Я. Д. Серовайский. Манс и надел зависимого крестьянина во Франции.— «Уч. зап. Казахского ун-та», т. 47, в. 6, 1960, с. 80: «Большая семья как хозяйственная единица изживает себя на основной территории Франции уже в V—VIII в. ...Каждый манс находился, как правило, во владении одной семьи современного типа...». Более осторожны Р. Фоссье, подчеркивающий длительное сохранение — наряду с малыми — больших семей (R. Fossier. La terre..., p. 207) и Ш. Перрен, отмечающий, что, судя по материалам Сен-Жерменского полиптика, старшие женатые дети могли иногда жить совместно с родителями в качестве их совладельцев (Ch. E. Perrin. Observations sur le manse dans le région parisienne au début du IX s.— «Annales d'histoire sociale», 1945, p. 45—48; *его же*. Note sur la population de Villeneuve-Saint-Georges au IX s.— «Le Moyen Age», v. 69, 1963, p. 82).

²⁰ Среди примерно 10 тыс. крестьян Сен-Жерменского аббатства христианские (или христианизированные) имена носило около 5%.

²¹ Об этой традиции и ее происхождении см.: K. F. Werner. Liens de parenté et noms de personne. Un problème historique et méthodologique.— «Famille et parenté dans l'Occident médiéval». Roma, 1977; см. также: H. Knoch. Möglichkeiten und Aspekte der Erforschung Westfränkischer Personennamen in der Karolingischen Nordgallia. Heidelberg, 1968; В. А. Никонов. Имя и общество. М., 1974, с. 13.

²² См. названную выше мою статью, с. 37—38. Мерой сходства имен был избран индекс, представляющий частное от деления числа совпадающих слогов в двух сопоставляемых именах на общее число слогов в этих именах. Например, S.-G., VI, § 28:

отец Sicharius, сын Richarius; индекс сходства = $\frac{3+3}{4+4} = 0,75$; другого сына того же

крестьянина звали Ermenarius, индекс сходства = 0,44; IX, § 8: отец Vulframnus, сын Gulframnus, индекс сходства 0,66; XIX, § 18: мать Gisleberta, сын Gislebertus, индекс сходства = 1; XXI, § 13: отец Ingaldus, сын Anboldus, индекс сходства = 0,57; дочь того же крестьянина Ingaldus, индекс сходства 0,57; XXIII, § 2: отец Airbertus, дочь Airberta, индекс сходства = 1, etc.

Опираясь на данную антропонимическую норму, удалось исследовать родство и в многосемейных сообществах. Для этого потребовалось проверить, насколько часто встречается сходство имен среди взрослых членов таких сообществ. Поскольку это сходство по своей относительной частоте было сопоставимо со сходством имен родителей и детей, можно предполагать, что в состав многосемейных сообществ сплошь да рядом входили взрослые дети старшей семьи или же братья и сестры ее основных членов. Следовательно, родство было немаловажным фактором формирования крестьянских сообществ.

Выгоды объединения с отцовской семьей обуславливались рядом обстоятельств. Вновь складывавшиеся семьи старших детей избавлялись от необходимости самостоятельно выполнять сеньориальные повинности (объем поземельных повинностей от численности проживавших на мансе держателей не зависел). Отцовская семья также получала облегчение в исполнении этих повинностей, так как их можно было разделить теперь между большим числом рабочих рук. Молодая семья не должна была заботиться о приобретении рабочего скота и инвентаря. Она могла опереться на трудовой опыт и хозяйственные навыки старших. (Отчасти вследствие этого браки могли быть очень ранними — для мальчиков с 12—13,5 лет, для девочек — с 10—11,5 лет²³.) Складывание многосемейного сообщества на отцовском мансе лимитировалось лишь его хозяйственными ресурсами: чем меньше был манс по площади и беднее по плодородию, тем скорее обнаруживалась необходимость выделения старших детей (или братьев и сестер отца) за пределы родительского держания; в подобном случае молодая семья могла стать совладельцем держания у неродственника и возникало неродственное многосемейное сообщество.

В общем, для семейной структуры крестьян Сен-Жерменского аббатства было весьма характерным существование сложных «многоячейных» семей («Multiple family household», по терминологии П. Ласлетта), или «неразделенных» семей — по терминологии Я. Е. Водарского²⁴. От патриархальных больших семей они отличались и по своему генезису, и по предпосылкам возникновения, и по месту в эволюции семейных форм: если патриархальная большая семья, существовавшая, например, во времена записи Саллической правды, представляла отправную точку в формировании малой семьи, то многоячейная семья IX в., наоборот, как бы надстраивалась — по изложенным выше причинам — над малой семьей, т. е. представляла по отношению к ней вторичное образование. Тем не менее тот факт, что около двух третей крестьян Сен-Жерменского аббатства проживали в составе подобных многосемейных сообществ, дает основание внести определенные коррективы в преобладающее среди специалистов представление о господстве в начале IX в. на территории Франции, в частности в области Парижа, малой («нуклеарной») семьи²⁵. Ведь всюду, где встречались многосемейные сообщества, обособленность малой семьи была в той или иной мере ограничена, и сама она выступала лишь как часть родственного (или соседского) сообщества²⁶. Особенно важно, что подобные сообщества, видимо, не были в

²³ См. P. Riché. Problèmes..., p. 37—57; *его же*. L'enfant dans le Haut Moyen Age.— «L'enfant et sociétés» («Annales de démographie historique», 1973), p. 95—97; J. L. Flahdrin. Familles (Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société). Paris, 1976, p. 129.

²⁴ P. Laslett. La famille et le ménage. Approches historiques.— «Annales E. S. C.», 1972, № 4—5, p. 851, 872; Я. Е. Водарский. К вопросу о средней численности крестьянского двора.— «Вопросы истории хозяйства и населения России XVII в.», М., 1974, с. 121, 122.

²⁵ Ср. выше примечание 19.

²⁶ И даже там, где наделом владела лишь одна супружеская пара, сообщество держателей нередко включало кроме ее несовершеннолетних детей, незамужних сестер и братьев супругов, их матерей, племянников и других родичей. (См., например, S.-G., VI, § 44, § 47, § 48; XIII, § 16, § 39; XIV, §§ 18, 27, 29, 38, 40, 55; XV, §§ 5, 7, 17, 23,

IX в. явлением, характерным только для Сен-Жерменской вотчины и области Парижа. Некоторые, правда, лишь фрагментарные, свидетельства существования таких семей есть и для других областей — Шампани, Пикардии, Лотарингии, Прованса²⁷.

Это придает особую весомость выводам демографического порядка, напрашивающимся из изучения крестьянской семьи в Сен-Жермене. Прежде всего очевидно, что высокая населенность отдельного манса отражала не только особую плодородность и давнюю освоенность подпарижских земель, но и специфику семейной структуры. Эта структура предполагала сравнительно очень высокую концентрацию крестьянства на зависимых держаниях. В частности, «семейный коэффициент» на одно держание, видимо, никак не может быть сведен до минимальной цифры 3, как я допускал это из соображений осторожности в начале статьи. Его следует поднять по меньшей мере до 4,5²⁸. Этой цифрой измерялась минимальная средняя численность крестьянского двора, в котором, как было выяснено, чаще проживала не малая, но многочленная семья. Соответственно можно было бы существенно увеличить приведенные выше приблизительные цифры концентрации зависимого крестьянства в крупных французских сеньориях (без учета королевских вотчин), повысив их с 20—25 до минимум 25—32%.

Немаловажны и последствия анализа семейной структуры для установления среднего числа детей на семью. Исходя из убеждения о господстве во Франции IX в. обособленной малой семьи, исследователи включали в число детей на землях Сен-Жерменского аббатства лишь тех, кто был отнесен к ним в самом полиптике Ирминона. Все старшие дети, отделившиеся к моменту составления полиптика от отцовской семьи (включая 10—13-летних подростков) — даже если они по-прежнему проживали на том же мансе, — выпадали при данном подходе из учета. Естественно, что среднее число детей на семью оказывалось до удивления малым — 1,6²⁹. Если же допустить, что в Сен-Жерменском аббатстве хотя бы у половины семей, входивших в многосемейные сообщества, лишь один из совладельцев принадлежал к числу детей старшей семьи, среднее число выживших детей на супружескую пару по аббатству в целом составило бы около двух (В действительности эта цифра была, вероятно, больше.)

Приведенные цифры населения крестьянского двора, величины многочленной семьи и среднего числа детей на малую семью интересно дифференцировать для крестьян разных правовых категорий. Обнаруживается, что колонны и сервы различаются уже по распространенности многосемейных сообществ: у колонов они встречаются в 1,7 раза чаще. Отчасти это можно объяснить различиями в их земельной обеспечен-

44, 51, 53, 68, 71, 75, 84, 89; XVI, §§ 5, 65, 77 XVII, § 42). Следовательно, и здесь манс не был владением «нуклеарной» семьи. Известный тезис Ласлетта о широкой распространенности во все эпохи «нуклеарной» семьи и «простого семейного домохозяйства» не получает в данном случае подтверждения. Анализ концепции Ласлетта см. *L. K. Berkner. The use and misuse of Census data for the historical analysis of family structure.* — «Journal of Interdisciplinary History», 1975, v. 4; см. также: *А. Г. Вишневский, И. С. Кон. Предисловие к сб. «Брачность, рождаемость, семья за три века».* М., 1979, с. 9—11.

²⁷ См. *А. Я. Шевеленко. Указ. раб., с. 109; И. С. Филиппов. Указ. раб., с. 198, 206. R. Fossier. La terre..., p. 207; F. Lot. La grandeur des fiefs..., p. 55; Ch. E. Perrin. Le manse dans le polyptyque de l'abbaye de Prüm à la fin du IX-e siècle.* — «Etudes historiques à la mémoire de N. Didier». Paris, 1960.

²⁸ Если допустить, что многосемейные сообщества охватывали лишь половину крестьян и включали лишь по две семьи, каждая из которых насчитывала лишь по три человека, и что проживавшие вне многосемейных сообществ крестьянские семьи, также охватывавшие половину крестьян, были опять-таки минимальными (по три человека), то семейный коэффициент составит $(6 \times 0,5) + (3 \times 0,5) = 4,5$. Ясно, что этот коэффициент следует считать минимальнейшим.

²⁹ См. *B. Guérard. Prolégomènes, p. 898; F. Lot. Conjectures démographiques sur la France au IX siècle.* — «Moyen Age», t. 31, 1921, p. 17—18 и др.

ности, которая, согласно расчетам большинства исследователей, была у колонов (и на ингенуильных мансах в целом) выше, чем у сервов (и на сервильных мансах)³⁰. Вследствие этого для старших детей сервов имелось меньше возможностей, чем у колонов, найти на отчем мансе достаточно ресурсов для ведения хозяйства и им волей-неволей чаще приходилось отселяться.

Однако дело было, видимо, не только в этом. Судя по полиптику Ирминона, у сервов вообще было меньше детей. Среднее число детей на семью, в которой хотя бы один из супругов был сервом, здесь на 1,1—0,2 (в среднем на 0,4) меньше, чем в семьях колонов (за исключением одного небольшого имения — см. табл. 2, стб. 9, 10); соответственно меньше и средняя численность таких семей в целом (см. табл. 2, стб. 6, 7)³¹.

В чем причина меньшей численности детей у сервов? Можно было бы предполагать, что она связана с большей трудностью заключения браков из-за имущественной и социальной приниженности. Если бы дело было в этом, у сервов чаще, чем у колонов, встречались бы холостяки и незамужние женщины. Между тем соответствующие подсчеты показывают, что доля холостых у сервов не отличалась от доли холостых у колонов: в одних имениях она была выше у сервов, в других — у колонов, в третьих — почти одинакова и у тех и у других (см. табл. 2, стб. 11—14). Остаются две возможности для объяснения меньшей численности детей у сервов: большая частота передачи сервами своих детей в монастырь — на воспитание или в услужение — и большая детская смертность в семьях сервов.

Уровень детской смертности в абсолютных цифрах установить для рассматриваемого периода не удастся. Однако, опираясь на косвенные данные, Э. Коулмен показала, что по крайней мере в молодых семьях была особенно велика смертность девочек: их меньше ценили и поэтому меньше берегли, чем мальчиков³². Есть основание предполагать, что смертность новорожденных девочек была особенно высокой в молодых семьях сервов³³.

В какой мере это предвзятое отношение к девочкам отражает общее положение женщины во французской деревне IX в. в целом? Американский исследователь Д. Херлих выступил недавно с концепцией, отрицающей социальную приниженность женщины в среде каролингского крестьянства. Опираясь на данные полиптиков IX в. (Марсельской церкви и североитальянского аббатства Farfa), Херлих утверждал, что из-за высокой смертности при родах, тяжкого труда и меньшей, чем у мужчины, способности уберечься от насилий и разбоя, женщины отличались меньшей продолжительностью жизни, что обуславливало постоянную «нехватку» взрослых женщин и соответственно повышало их цен-

³⁰ B. Guérard. *Prolégomènes...*, р. 892 и др.; Н. П. Грацианский. Крепостное крестьянство на поместьях аббатства св. Германа в начале IX в. — Н. П. Грацианский. Из социально-экономической истории западноевропейского средневековья. М., 1960, с. 116. Известные коррективы, которые предложила к данному тезису Э. Коулмен (*E. Coleman. People and property...*, р. 683), установившая равенство «моды» (т. е. варианта с максимальной частотой встречаемости) пахотной площади на сервильных и ингенуильных мансах, требуют дальнейшей проверки (Коулмен проводила свои расчеты на основе конструирования искусственного ранжированного ряда, включавшего попеременно данные разных имений.)

³¹ Э. Коулмен отрицает меньшую численность семьи у сервов, ссылаясь на то, что отдельные сервы (и литы) имели столь же многочисленную семью, что и самые многочисленные колоны (*E. Coleman. L'infanticide dans le Haut Moyen Age.* — «Annales E. S. C.», 1974, № 2, р. 319). Очевидно, что отдельных примеров для подтверждения этого суждения недостаточно.

³² E. Coleman. *L'infanticide...*, р. 323—324, 329—332.

³³ См. Ю. Л. Бессмертный. К вопросу о положении женщины во франкской деревне IX в. — «Средние века», в. 44. М., 1981.

Таблица 2

Различия в составе семей у колонов и сервов *

Глава по- литика Ир- мидона	Всего ма- лых семей	Средняя чис- ленность малой семьи по име- нию в целом	В том числе малых семей		Средняя численность малой семьи		Среднее число детей на малую семью			Число холостых мужчин			
			колонов	сервов	колонов	сервов	по имению в целом	у колонов	у сервов	абсолютное число	% к числу ма- лых семей ко- лонов	абсолютное число	у сервов
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
5	154	3,0	152	2	3,0	—	1,5	1,5	—	58	38	1	50
6	66	3,8	62	—	3,8	—	1,9	1,9	—	12	19	—	—
7	91	3,5	76	15	3,4	4,1	1,8	1,8	2,2	21	23	1	6,0
8	39	3,5	34	3	3,3	—	1,8	1,6	—	9	26	—	—
9	505	3,6	411	34	3,6	2,9	1,6	1,8	1,3	67	16	6	18
11	18	3,9	—	13	—	4,0	2,3	—	2,2	—	—	2	15
13	201	4,2	117	35	4,1	4,1	2,3	2,3	2,1	11	99	3	8
14	143	3,9	131	12	4,0	2,0	1,9	2,1	1,1	14	10,6	6	50
15	143	3,3	124	19	3,4	2,3	1,5	1,6	0,5	14	11	5	26
16	401	3,5	92	9	3,5	2,9	1,7	1,7	1,1	14	15	2	22
17	148	3,1	45	1	3,0	—	1,3	1,3	—	7	15	—	—
18	29	3,3	27	2	3,3	—	1,6	1,5	—	5	18	—	—
19	107	4,0	104	—	4,0	—	2,3	2,2	—	11	10	—	—
21	90	3,9	70	15	3,7	4,5	2,3	2,2	2,0	11	15	—	—
22	117	4,2	94	23	4,4	3,4	2,6	2,7	1,6	5	5	3	13
24	230	3,2	198	31	3,3	2,9	1,5	1,5	1,2	23	11	3	10

* В таблице учтены семьи всех типов, включая семьи холостых и вдовых. К «семьям сервов» отнесены те, в которых хотя бы один из супругов — серв. В таблице не учтываются семьи, дети которых не принадлежат Сен-Жерменскому аббатству. (Указанные особенности сопоставления таблицы объясняют расхождение ее данных с данными, приведенными Э. Коулмен в работе «Medieval marriage...», p. 208, note 15.) Средние цифры в таблице указываются там, где число семей данного социального разряда не менее 9.

Соотношение численности женщин и мужчин

Глава полиптика Ирминона	Число лиц женского пола на 100 лиц мужского пола среди		Глава полиптика Ирминона	Число лиц женского пола на 100 лиц мужского пола среди	
	взрослых	детей		взрослых	детей
2	73,5	78,1	15	87,7	62,1
3	66,6	68,0	16	80,0	80,6
4	79,3	50,0	17	80,0	66,6
5	68,4	?	19	90,9	?
6	86,9	?	20	81,3	67,5
7	67,1	?	21	82,6	74,6
8	71,4	82,6	22	89,2	69,4
9	80,0	77,5	23	84,7	71,4
11	89,2	56,0	24	83,3	90,9
13	84,0	61,3	25	68,9	?
14	80,0	82,6			

ность в глазах общества³⁴. К сожалению, Херлихи опирался в своих выводах на полиптики, не позволяющие проследить динамику численного соотношения крестьян мужского и женского пола начиная с детского возраста. Материалы Сен-Жерменского аббатства обнаруживают, что численное неравенство полов складывалось в крестьянстве IX в. в большинстве случаев не во взрослом возрасте (как полагает Херлихи), но в детском, с годами же оно не увеличивалось, но большей частью уменьшалось (см. табл. 3), причем постепенное уменьшение неравенства обнаруживалось уже в течение детства³⁵. Вряд ли можно в этих условиях считать разрыв в численности полов достаточным свидетельством (и объяснением) повышенной «социальной ценности» женщины.

О самооценке каролингским обществом женщины яснее, чем соотношение «спроса и предложения» на женщин, говорят содержательные особенности социальных представлений, присущих этому обществу. Некоторые из них удастся восстановить, опираясь на антропонимические данные. Выше уже упоминалось о своеобразии антропономической системы во Франкском государстве IX в. Включение в детское имя элементов родительских имен позволяет сопоставить частоту заимствования слогов из имен отцов и матерей. При той свободе формирования детского имени, которая господствовала в IX в., эта частота не могла быть простой случайностью³⁶. В ней имплицитно выражалось предпочтение тому или иному из родителей. Каков бы ни был генезис этого предпочтения, оно до известной степени раскрывало характерное для данного периода отношение к женщине-матери по сравнению с отцом-мужиной.

³⁴ D. Herlihy. Life expectancies for women in Medieval society.— «The Role of Woman in the Middle Ages». Albany, 1975. Херлихи отмечает, что повышению женского престижа способствовала также их важная роль в крестьянском и доменальном хозяйстве. Но разве мужчина играл там меньшую роль? Концепция Херлихи тесно примыкает к новой трактовке положения женщины во Франции X—XIII вв., развиваемой в докладах (и статьях) участников научного colloquium «La femme dans les civilisations des X^e—XIII^e siècles». Poitiers, 1976. Авторы докладов и выступлений, состоявшихся на этом colloquium.— Р. Фоссье, Р. Лежен, Ж. Вердон, Э. Лабанд, М. Альверни — подчеркивают ряд важных позитивных моментов в положении женщины в эту эпоху, позволяющих, по мнению некоторых из них, говорить даже о «скрытом матриархате». (Труды этого colloquium изданы в Пуатье в 1977 г.).

³⁵ Об этом свидетельствует вскрытая Э. Коулмен (E. Coleman. L'infanticide..., p. 323—324) обратная корреляционная зависимость между численностью крестьянского сообщества на мансе и долей лиц мужского пола, означающая, что доля мальчиков была особенно велика в малочисленных семьях с малым числом детей, тогда как в более многочисленных семьях быстрее возрастала, наоборот, доля девочек.

³⁶ Речь идет, разумеется, о статистической тенденции, которую можно наблюдать лишь на массовом материале, но не в каждом отдельном случае.

В нем можно, следовательно, видеть подлинное отражение общественного престижа женщины.

Проверяя по материалам полиптика Ирминона частоту сходства детских имен с отцовскими и материнскими, следует иметь в виду, что поскольку имена детей компоновались из отдельных лексем и слогов, входивших в имена старших родственников, имя мальчика могло так же часто, как и имя девочки включать в себя часть имени отца или матери. Общее превышение числа мальчиков над числом девочек не предопределяет, следовательно, более частой связи детского имени ни с отцовским, ни с материнским. Проведенные подсчеты³⁷ недвусмысленно показывают более частое и более сильное сходство детских имен с отцовскими, чем с материнскими. В некоторых именах разница оказывается двухкратной и более (см. табл. 4, стб. 5, 13). Думается, эти факты характеризуют положение женщин, во всяком случае яснее, чем их численное соотношение с мужчинами³⁸.

Можно попытаться расширить антропонимические сопоставления и за пределы семьи. Для этого полезно выявить, не существовало ли каких-либо особых правил формирования имен, например, для лиц разного социально-правового статуса и для лиц разного пола. Анализируя структуру имени у сен-жерменских крестьян, стоит обратить внимание прежде всего на такой простой показатель, как число слогов в нем. Сравнение имен у крестьян двух юридических категорий — колонов и сервов, наиболее резко противостоящих по имущественному и социальному положению, обнаруживает определенное различие между ними: у колонов относительно реже, чем у сервов, встречались короткие имена в два-три слога (в 35% случаев против 45) и, наоборот, заметно чаще — длинные имена в четыре и более слогов; средняя длина имени колона превышала среднюю длину имени серва на 0,13 слога (см. табл. 5). Эти данные, разумеется, не означают, что у всех колонов были более длинные имена, чем у сервов, или тем более, что все, кто в IX в. имел двух-трехслоговое имя, стоял социально ниже, чем человек, обладавший именем с большим числом слогов. Подмеченная закономерность является статистической (а не функциональной), т. е. верна не для каждого отдельного имени, но лишь в тенденции и применительно к массовому материалу. Но важность данной антропонимической нормы это не умаляет. Длина имени (в слогах) оказывается здесь знаком социального престижа³⁹. Вот почему имеет познавательный смысл и сопоставление длины имен мужчин и женщин.

Сопоставим вначале имена мужчин и женщин у колонов и сервов вместе (см. табл. 6). Обнаруживается, что женское имя отличалось у

³⁷ В целях осторожности в число детей не включались те, кто был идентифицирован в качестве старших отпрысков, отделившихся от отчей семьи.

³⁸ Французский исследователь Ж. Вердон также предпринял попытку проследить сходство детских имен с отцовскими и материнскими на материале Реймского полиптика аббатства св. Ремигия. К сожалению, автор располагает данными лишь для 14 супружеских пар, среди детей которых 9 имеют сходство с отцовскими и 12 с материнскими именами. (J. Verdon. La femme vers le milieu du IX^e siècle d'après la polyptique de l'abbaye de Saint-Remi de Reims.— «Mémoires de la Société d'agriculture, commerce, sciences et arts du département de la Marne», t. 91. Châlons-sur-Marne, 1976, p. 128—129).

³⁹ Действовала ли данная антропонимическая норма только в среде зависимого крестьянства или и вне его? Этот вопрос требует специального анализа. Было бы, в частности, полезно проследить структуру имен всех представителей светской знати, упоминаемых в актах и грамотах VII—IX вв. В предварительном порядке стоит обратить внимание на тот факт, что имена королей меровингской династии и всех известных боковых их отпрысков включают по четыре слога (см., например, упоминания этих королей у Григория Турского: Gregorii episcopi turonensis historiarum libri decem, Berlin, ed. R. Buchner). Не исключено, что этот факт отражает антропонимическую норму, присущую франкам, которая лишь постепенно утрачивала свою силу. Аналогичные антропонимические правила существовали и у других народов.— см. В. А. Никонов. Указ. раб., с. 20 сл.

Сходство имен детей с именами отцов и матерей

Глава поли- тика Ирми- иона	Категория крестьян	Всего слу- чаев сход- ства имен детей с именами родителей	В том числе случаев сходства имен детей с именами										Матерей									
			отцов										в том числе с индексами сходства									
			всего				в том числе с индексами сходства **				всего				в том числе с индексами сходства							
			1—0,6 (сильное сходство)		0,5—0,3 (сред- нее сходство)		Менее 0,3 (комплетное сходство)		абс. число		%		1—0,6 (сильное сходство)		0,5—0,3 (среднее сходство)		Менее 0,3 (сони- тельное сходство)		абс. число		%	
			абс. число	%	абс. число	%	абс. число	%	абс. число	%	абс. число	%	абс. число	%	абс. число	%	абс. число	%	абс. число	%		
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19				
6	Колоны Сервы	49	30	61,2	13	26,5	13	26,5	4	8,1	19	38,7	8	16,3	6	12,2	5	10,2				
8	Колоны Сервы	39	23	58,9	4	10,2	16	41,0	3	7,6	16	41	3	7,6	6	15,3	7	17,9				
9	Колоны Сервы	522	311	59,5	96	18,3	158	30,2	57	10,9	211	40,4	62	11,8	102	19,5	47	9,0				
11	Колоны Сервы	36	17	47,2	9	25,0	8	22,2	—	—	19	52,7	7	10,4	8	22,2	4	11,1				
13	Колоны Сервы	17	9	51,9	3	17,6	5	29,4	1	5,8	8	47,0	3	17,6	2	11,7	3	17,6				
19	Колоны Сервы	174	92	54,8	22	12,6	33	18,9	37	21,2	82	47,1	22	12,6	30	17,2	30	17,2				
	Колоны Сервы	64	38	59,3	8	12,5	16	25,0	14	21,8	26	40,6	6	9,3	10	15,6	10	15,6				
	Колоны Сервы	15	10	66,6	3	20,0	6	40,0	1	6,0	5	33,3	1	6,0	3	20,0	1	6,0				
		—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—				

* Соавтор подсчетов для табл. 4-6 Г. А. Целовальникова, который я, пользуясь случаем, выражаю глубокую благодарность.

** Об индексном сходстве имен см. выше примечание 22 данной статьи.

Т а б л и ц а 5

Длина имен взрослых колонов и сервов
(мужчины и женщины вместе)

Глава политика Иринона	Всего взрос- лых коло- нов с имена- ми (100%)	В том числе колонов, имена которых имеют слогов										Средняя длина име- ни колона, слоги*	Всего взрослых сервов с именами (100%)	В том числе сервов, имена которых имеют слогов										Средняя длина име- ни серва, слоги*
		2		3		4		5		6				2		3		4		5		6		
		абс. число	%	абс. число	%	абс. число	%	абс. число	%	абс. число	%			абс. число	%	абс. число	%	абс. число	%	абс. чис- ло	%	абс. чис- ло	%	
6	105	3	2	30	28	60	52	12	1	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—			
8	57	2	3	29	51	24	42	2	3	—	—	3	—	—	—	—	—	—	—	—	—			
9	710	32	4	202	28	409	58	66	9	0,1	—	45	—	—	—	—	—	—	—	—	—			
11	6	—	—	5	83	1	17	—	7	—	—	15	—	—	—	—	—	—	—	—	—			
13	226	8	3	73	32	129	57	16	5	—	—	55	—	—	—	—	—	—	—	—	—			
19	196	9	4	71	36	111	57	5	3	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—			
25	97	5	5	30	31	41	42	21	—	—	—	3	—	—	—	—	—	—	—	—	—			
Всего по учтенному материалу	1397	59	4	440	31	775	55	122	8	0,07	—	123	—	—	—	—	—	—	—	—	—			
		35%				63%						45%				54%								

* Среднее число слогов подсчитывается там, где общее число имен более 10.

Длина имен взрослых мужчин и женщин (колоны и сервы вместе)

Глава полипти- ка Ирминона	Пол	Всего имен взрос- лых ко- лонов и сервов	В том числе имен с количеством слогов								Средняя длина имени, слоги
			2		3		4		5		
			абсо- лютное число	%	абсо- лютное число	%	абсо- лютное число	%	абсо- лютное число	%	
6	М	59	1	1,6	16	27,1	32	54,2	10	16,9	3,86
	Ж	47	2	4,2	15	31,9	28	59,5	2	4,2	3,63
8	М	36	2	5,5	18	50,0	14	38,8	2	5,5	3,44
	Ж	24	—	—	12	50,0	12	50,0	—	—	3,50
9	М	396	13	3,2	108	27,2	214	54,0	61	15,0	3,81
	Ж	358	24	6,7	114	31,8	210	58,6	10	2,7	3,57
11	М	13	—	—	2	15,3	11	84,6	—	—	3,84
	Ж	8	—	—	5	62,5	3	37,5	—	—	3,37
13	М	148	3	2,0	49	33,1	80	54,0	16	10,8	3,73
	Ж	133	7	5,2	47	35,3	75	56,3	4	3,0	3,57
19	М	105	4	3,8	39	37,1	58	55,2	4	3,8	3,66
	Ж	92	5	5,4	32	34,7	54	58,6	1	1,0	3,33
25	М	60	3	5,0	16	26,6	23	38,3	18	30,0	3,93
	Ж	40	3	7,5	15	37,5	19	47,5	3	7,5	3,55
Итого по об- следованным главам	М	817	26	3,1	247	30,2	432	52,8	111	13,5	3,76
	Ж	702	41	5,8	240	34,1	401	57,1	2	2,8	3,56

крестьян Сен-Жерменского аббатства от мужского еще заметнее, чем имя серва от имени колона,— оно было короче в среднем на 0,2 слога. Не является ли, однако, это различие мужских и женских имен лишь следствием различия в именах всех колонов и всех сервов? Чтобы исключить это предположение, были раздельно подсчитаны длина мужских и женских имен у колонов и сервов. Подсчет показал, что имена мужчин и женщин различались как у колонов, так и у сервов. Средняя длина мужского имени превышала по учтенному материалу среднюю длину женского имени— у колонов на 0,2 слога, а у сервов на 0,36 слога. Различие в мужских и женских именах оказывается, следовательно, у сервов еще заметнее, чем у колонов⁴⁰. В этих антропонимических данных, определенным образом отражавших соотношение общественного престижа мужчины и женщины в социальных представлениях крестьянства, явно проглядывает приниженность женщины вообще и женщины сервильного статуса в особенности⁴¹.

Все это вместе взятое мешает согласиться с тезисом Д. Херлих об отсутствии социальной приниженности крестьянской женщины IX в. Подобное представление несовместимо с той самооценкой крестьянами престижа мужчины и женщины, которую позволяет восстановить анализ

⁴⁰ Короткие имена в два-три слога встречаются у женщин сервильного происхождения в целом в 1,6 раза чаще, чем у мужчин, а длинные имена (в четыре слога и более слогов) — во столько же раз реже. У колонов соответствующие различия в длине мужских и женских имен не превышают 1,1—1,2 раза.

⁴¹ Наибольшая дискриминация женщин этой последней категории видна и из крестьянских неравных браков (между колонами и сервами, сервами и литами и т. п.). Такие браки нередко заключались между мужчинами-сервами и женщинами более высокого статуса (ибо в Сен-Жерменском аббатстве дети обычно наследовали юридический статус матери). Наоборот, женщины сервильного (или литского) происхождения вступали в брак с мужчиной более высокого социального статуса гораздо реже. Аналогичной особенностью отличались неравные браки в Реймском аббатстве св. Ремигия. (J. Verdon, Указ. раб., с. 132.)

массового сознания⁴². Но если женщина вообще и женщина сервилного статуса в особенности находились в приниженном по сравнению с мужчинами общественном положении и ее социальный престиж в целом уступал мужскому, не приходится удивляться «дискриминации» в молодых крестьянских семьях (и в первую очередь в семьях сервов) новорожденных девочек. Получают объяснение и особая забота о выживании в первую очередь новорожденных мальчиков, и большая смертность девочек в семьях сервов⁴³.

* * *

Проделанный выше анализ воочию показал, сколь неразрывно связаны история семьи и историческая демография раннего средневековья. Без уяснения типа и состава семьи для этого времени невозможно ни установление численности и динамики населения, ни объяснение его структуры. Столь же тесно взаимосвязан демографический анализ и с исследованием некоторых социальных представлений, позволяющих осветить специфику демографических явлений и ее подоплеку, и, само собой разумеется, не вызывает сомнений необходимость теснейшего сочетания демографических исследований с социально-экономическими. Однако чтобы демографический анализ раннего средневековья дал наибольшие результаты, необходима не только его интеграция с другими направлениями исторического познания, но и существенная интенсификация приемов изучения источников. (Как я пытался показать выше, при демографическом исследовании Франкского государства IX в. может, в частности, существенно помочь использование антропонимического материала). При этих условиях открывается возможность получить даже для такого отдаленного периода, как IX в., новые выводы о размере и структуре семьи и крестьянского двора, числе детей в семьях крестьян разного происхождения, соотношении полов и различиях в их престиже, так же как и выводы о населенности крупных французских сеньорий, о масштабах концентрации в них зависимого крестьянства и мн. др.⁴⁴

⁴² Против выводов Херлихи свидетельствуют и данные о преимущественных правах крестьянина-мужчины в распоряжении держанием и хозяйством, в возможности выступать в качестве свидетеля или быть министериалом; показательно также, что во всех подлиптиках в качестве главы крестьянской семьи — если только в семье были налицо оба супруга — выступал мужчина.

⁴³ Отдельного анализа заслуживает вопрос о причинах социальной приниженности женщин в это время. Не останавливаясь на нем в этой статье, отмечу лишь, что здесь следует принимать во внимание как роль германских и галло-римских традиций, так и господство феодальных установлений, препятствовавших естественному формированию крестьянских семей.

⁴⁴ О тесной связи всех подобных аспектов с изучением этнических общностей см.: Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 255 сл.

TO THE DEMOGRAPHIC STUDY OF THE 9th CENTURY FRENCH VILLAGE (PEOPLE AND NAMES)

The paper aims at elaborating the most productive methods in the demographic study of the early mediaeval village in the area of 9th century France and at obtaining by this means new data on the numbers and composition of the population. The only type of source that contains at least some mass data for this period are polyptics (land inventories of private seigniories). Owing to their scarcity and to the lack of system in the information they contain, special methods are required for analysing them; these would enable us first of all to define the structure, composition and numerical strength of the farmstead — the main unit of description in the Carolingian polyptics. Hitherto unnoticed possibilities for thus determining the type of farmstead are opened up by examining the anthroponymic

data contained in certain polyptics, and primarily in the well-known polyptic of Abbot Irminon. These data, being analysed, reveal the widespread prevalence in the 9th century of multiple-family households where several small families were comprised in one farmstead. Accordingly the minimal family coefficient for the dependent peasantry is found to equal 4.5. On the basis of this coefficient and the available information on the minimal number of great manors in the territory of France of that period we can estimate the minimal proportion of dependent peasantry within their boundaries as related to the whole dependent population in general. This proportion lay between 25 and 32 per cent. Thus it becomes evident that the great manors, that focus of the most mature and finished forms of the feudal exploitation of peasantry, was in the 9th century the foremost type of socio-economic organization in France.

Demographic and anthroponymic calculations also help to elicit differences in the family structure between peasants belonging to different legal categories or different property strata; among other things the families of serfs turn out to have been distinguished by a smaller number of children and smaller family size. It can be shown how unfounded is the notion (to be met with in recent literature) of the high social status of women among the Carolingian peasantry.

Ю. Д. Беневоленская

**ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ НАРОДОВ СИБИРИ
И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА ПО НЕКОТОРЫМ
КРАНИОЛОГИЧЕСКИМ ПРИЗНАКАМ**

В краниологических работах по расо- и этногенезу основное внимание уделяется признакам лицевого скелета и диаметрам черепной коробки. Признаки, характеризующие отдельные элементы мозгового черепа, используются реже, видимо, в связи с недостаточной изученностью некоторых отделов черепа, в частности затылочного. В антропологических работах по народам СССР содержатся данные о затылочном отделе черепа главным образом европеоидных групп. Сибирские же и дальневосточные группы до недавнего времени оставались фактически неизученными. Только в последние годы опубликованы первые сведения о строении дорсальной области черепа у ряда североазиатских народов¹. Обширные краниологические коллекции по народам Азиатской части СССР, хранящиеся в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого в Ленинграде и в Музее антропологии Московского Государственного университета, позволяют продолжить исследование, уточнить диагностическую ценность затылочных признаков и в конечном итоге получить ту новую информацию по черепной коробке, которая может быть использована для освещения этно-и расогенетических вопросов.

Из всех признаков дорсальной части черепа наиболее эффективными для изучения этнотерриториальных групп оказываются проекционная высота затылочного полюса (h_p) и затылочно-теменной указатель ($28:27$)². Традиционные же признаки затылочной кости, входящие в классическую программу по краниологии (а именно: соотношения хордовых и дуговых размеров, углы затылочной чешуи), обнаруживают достаточно отчетливый полиморфизм, но при этом содержат мало специфической информации, поскольку большинство из них функционально довольно тесно связано с тотальными размерами черепной коробки и их соотношениями. Высокие взаимосвязи обусловлены в значительной мере особенностями формы мозгового черепа, представляющего собой сфероподобную структуру. Соотношения продольного, поперечного и высотного роста черепа находят выражение в компенсаторной изменчи-

¹ М. И. Урысон. Соотносительная изменчивость компонентов сагиттального свода черепа у современного и ископаемого человека.— «Вопросы антропологии», в. 34, 1970; Ю. Д. Беневоленская. О межгрупповых вариациях строения затылочной области черепа.— «Краткое содержание докладов Годичн. научн. сессии Ин-та этнографии АН СССР, 1969», Л., 1970; *ее же*. Морфология затылочной области черепа и закономерности групповых вариаций.— «Расогенетические вопросы в этнической истории». М., 1974.

² Ю. Д. Беневоленская. Группо-разграничительные свойства признаков затылочной области черепа.— «Исследования по палеоантропологии и краниологии СССР» («Сборник МАЭ», в. XXXVI), Л., 1980.

вости диаметров сферы³, что в свою очередь отражается на вариациях отдельных ее компонентов, особенно затылочной части. Взаимосвязь большинства признаков затылочной кости с диаметрами черепной коробки и черепными указателями еще ярче проявляется при групповых сопоставлениях — межгрупповые коэффициенты корреляции достигают величин 0,7—0,8. Вместе с тем эти признаки уступают диаметрам черепа и особенно их соотношениям в группно-разграничительном эффекте и поэтому не имеют первостепенного значения для исследований по этнической краниологии⁴.

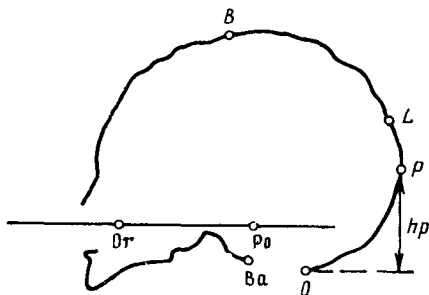


Рис. 1. Схема сагиттального контура черепа. Or — Po — франкфуртская горизонталь; P — полюс затылочной области; hp — высота затылочного полюса; отношение дуг O—L/L—B — затылочно-теменной указатель; расстояние по прямой Ba—O — B — высота черепной коробки

Иные свойства характеризуют высоту затылочного полюса и затылочно-теменной указатель. Высота полюса затылочной области (hp) представляет собой проекционное вертикальное расстояние от наиболее выступающей дорсально точки затылочной кривизны, называемой полюсом затылочной области (P), до опистиона (O) при ориентировке черепа во франкфуртской плоскости (рис. 1). Это одна из высотных характеристик черепной коробки, тем не менее она обнаруживает слабую связь с общей высотой черепа от базииона (Ba—B, рис. 1). Средний внутригрупповой коэффициент корреляции признаков составляет всего +0,163. Еще слабее связь с черепными указателями⁵. Высоту полюса можно рассматривать в качестве самостоятельного признака, несущего свою специфическую информацию о структуре черепа. На территории Северной Азии признак варьирует от 44,9 до 55,1 мм ($S_{cp}=6,0$ мм) и обнаруживает закономерную географическую изменчивость.

Затылочно-теменной индекс — это отношение сагиттальной затылочной дуги к теменной ($\frac{O-L}{L-B}$, рис. 1). Он отражает высотное положение точки ламбда (L) на своде черепа. Изучение групповых вариаций высоты ламбды вскрыло дифференцирующие свойства признака на уровне трех больших рас⁶. Затылочно-теменной индекс мною исследован на

³ В. В. Бунак. Основные морфологические типы черепа человека и их эволюция. — «Русский антропологический журнал», т. 12, в. 1—2, 1922; *его же*. Об эволюции формы черепа. — «Вопросы антропологии», в. 30, 1968; W. W. Howells, Factors of human physique. — «American Journal Physical Anthropology», v. 9, № 1, 1951; *его же*. The cranial vault: factor of size and shape. — «American Journal Physical Anthropology», v. 15, № 1, 1957; J. Leschi. Forme du crâne et capacité crânienne. Variations compensatrices des trois diamètres crâniens. — «L'anthropologie», t. 58, № 1—2, 1954.

⁴ Ю. Д. Беневоленская. Группо-разграничительные свойства признаков затылочной области черепа.

⁵ Ю. Д. Беневоленская. Проблемы этнической краниологии (Морфология затылочной области черепа). Л., 1976.

⁶ М. И. Урысон. Указ. раб.; Ю. Д. Беневоленская. О межгрупповых вариациях строения затылочной области черепа; *ее же*. Морфология затылочной области черепа. Автореф. канд. дис. М., 1972.

краниологических сериях осетин, русских, саков Памира, казахов, хантов, кетов, бурят, якутов, эвенков, юкагиров, негидальцев, нанайцев, эскимосов, айнов, нивхов, а из народов зарубежных стран — северных и южных китайцев, негров, папуасов. По другим народам мира индекс

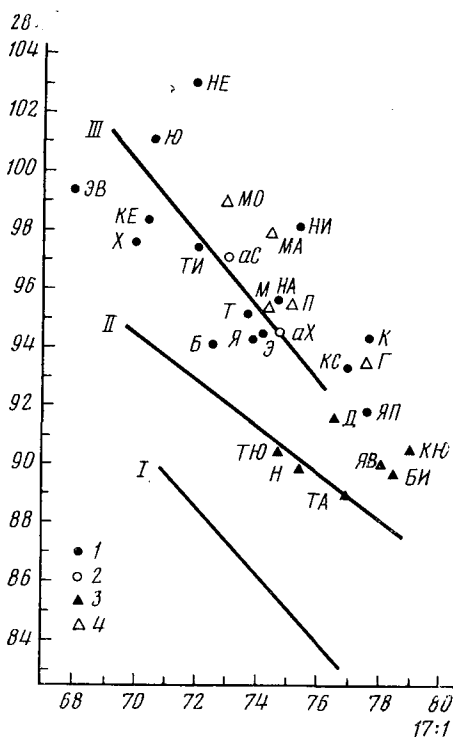


Рис. 2. Групповые вариации затылочно-теменного (28:27) и высотно-продольного (17:1) указателей

I, II, III — продольные оси межгрупповых корреляционных эллипсов: негро-австралоидных групп (I), европеоидных (II), монголоидных (III). 1 — монголоидные группы: б — буряты забайкальские, к — корейцы, ке — кеты, кс — китайцы северные, на — нанайцы, не — негидальцы, ни — нивхи, т — теленгиты, ти — тибетцы, х — ханты, э — эскимосы, эв — эвенки, ю — юкагиры, я — якуты, яп — японцы. 2 — айны: ас — айны о. Сахалина, ах — айны о. Хоккайдо. 3 — южноазиатские монголоиды: би — бирманцы, д — даяки, кю — китайцы южные, н — непальцы, та — тагалы, тю — тибетцы южные, яв — яванцы. 4 — полинезийцы: г — население Гаванских островов, м — население Маркизских о-вов, ма — маори, мо — мориори, п — население о. Пасхи

вычислялся на основании приводимых в литературе дуговых размеров затылочной и теменной костей. Итак, исследование затылочно-теменного индекса у 85 этнических групп мира выявило, что среднegrupповые значения варьируют у монголоидов в пределах от 93 до 103 (рис. 2), у европеоидов — от 87 до 95, у негро-австралоидов от 83 до 90. Причем негро-австралоиды образуют единый комплекс низких значений указателя, без разделения на западные (африканские) и восточные формы.

Затылочно-теменный индекс характеризуется довольно большой внутригрупповой ($S_{\text{ср.}} = 7,3$) и межгрупповой изменчивостью. Большие расовые комплексы не четко отграничиваются один от другого, а частично трансgressируют. Особенно примечательно, что наибольшая близость обнаруживается между европеоидами и негро-австралоидами. Дисперсионный анализ, проведенный по затылочно-теменному индексу, показал, что группо-разграничительные свойства индекса слабее, чем, например, высотно-продольного указателя черепной коробки. Но это не снижает интереса к затылочно-теменному индексу, поскольку признак позволяет вскрыть такие особенности этнотерриториальных вариаций, которые по-новому оттеняют расовую специфику многих групп мира.

На внутригрупповом уровне индекс обнаруживает слабые связи с формой черепа: с черепным указателем ($r_{\text{ср. вв}} = -0,007$) и высотно-продольным указателем ($-0,178$)⁷. Но на межгрупповом уровне выявляются более тесные связи, особенно с относительной высотой черепа: среди 15 североазиатских серий межгрупповая корреляция состав-

ляет $-0,189$ для черепного указателя и $-0,467$ для высотно-продольного. Связь с относительной высотой черепа прослеживается внутри каждой большой расы (рис. 2), но она не настолько велика, чтобы перекрыть

⁷ Ю. Д. Беневоленская. Группо-разграничительные свойства признаков затылочной области черепа.

распределение индекса по большим территориальным комплексам. Тем не менее при использовании индекса для изучения этнотерриториальных вариаций приходится считаться с необходимостью учитывать различия серий по высотно-продольному указателю черепа.

Высота затылочного полюса и затылочно-теменной индекс — признаки, топографически близкие, но совершенно разного типа. Высоту полюса можно сравнить с тотальными размерами черепной коробки, т. е. с признаками, в которых суммируются соотношения ростовых градиентов черепа. В отличие от этого признака затылочно-теменной индекс отражает соотношение анатомических компонентов (костей) свода, иными словами, соотношение частных особенностей черепа. Североазиатские группы изучены по всему комплексу затылочных признаков, но основной акцент сделан на вариациях по высоте полюса и затылочно-теменному индексу.

Байкальская раса, представленная небольшими сериями эвенков, юкагиров и негидальцев, характеризуется самым высоким по мировому масштабу затылочно-теменным указателем (99,4—103,0) и средней, на монголоидном фоне, высотой затылочного полюса (49,6—50,9). В целом байкальская раса противостоит всем другим североазиатским группам по максимальной величине затылочно-теменного индекса (рис. 2 и табл. 1). Тем не менее эвенки имеют наименьшую величину указателя. Они заметно отличаются от юкагиров и негидальцев (рис. 2), и это пока трудно объяснить. Эвенкийская серия, насчитывающая 25 мужских черепов, включает черепа из Прибайкалья, северных (приенисейских) и юго-восточных районов Сибири. Свойственны ли пониженные значения индекса всем эвенкийским локальным вариантам или они характерны для определенной территории? Выясняется, что уменьшение указателя дают черепа из Прибайкалья и юго-восточных районов Сибири (98,5), в то время как северные, приенисейские черепа характеризуются максимальной величиной индекса (104,4). Но, к сожалению, полученные данные нельзя считать вполне надежными из-за малочисленности серий байкальской расы.

Особого внимания заслуживают нанайцы. По комплексу некоторых краниологических и соматологических признаков они отклоняются от групп байкальской расы в направлении дальневосточной расы. Мнения разных авторов расходятся в определении доли дальневосточного компонента у нанайцев. Г. Ф. Дебец считал, что у нанайцев преобладают особенности байкальской расы⁸. Н. Н. Чебоксаров и М. Г. Левин, напротив, полагали, что в формировании нанайцев весьма значительной была роль восточномонголоидного компонента⁹. Сравнение нанайцев с представителями дальневосточной расы (серией черепов из Северного Китая) показывает следующее. В соответствии с большой относительной высотой черепной коробки китайская серия характеризуется малым затылочно-теменным указателем (93,7) и очень высоким затылочным полюсом (56,2 мм). По структуре затылочной области нанайцы занимают промежуточное положение между байкальской и дальневосточной расами (рис. 3): затылочно-теменной указатель у них 95,6, а высота полюса 52,9 мм (табл. 1). Таким образом, полученные результаты подтверждают наличие существенного дальневосточного компонента в составе нанайцев.

Центральноазиатская раса изучена по двум сериям — забайкальским бурятам и якутам. Обеим группам свойственно сочетание признаков, противоположное тому, которое мы видим в байкальской расе: малый

⁸ Г. Ф. Дебец. Антропологические исследования в Камчатской области. — «Труды Ин-та этнографии АН СССР» (далее ТИЭ), т. XVII. М., 1951.

⁹ Н. Н. Чебоксаров. Основные направления расовой дифференциации в Восточной Азии. — ТИЭ, т. 2, М. — Л., 1947; М. Г. Левин. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. — ТИЭ, т. XXXVI, М., 1958.

Высота полюса затылочной области (hp), затылочно-теменной (28 : 27)
и висотно-продольный (17 : 1) указатели у народов Северной Азии

Группы	n	hp	28 : 27	17 : 1
		$\bar{x} \pm m - \bar{x}$ S	$\bar{x} \pm m - \bar{x}$ S	$\bar{x} \pm m - \bar{x}$ S
Кеты	8	47,6 $\pm$ 2,25 5,95	98,3 $\pm$ 3,02 7,99	70,4 $\pm$ 1,08 2,86
Ханты	63	46,8 $\pm$ 0,66 5,24	97,6 $\pm$ 0,85 6,76	70,0 $\pm$ 0,38 3,00
Буряты	64	44,9 $\pm$ 1,08 8,67	94,1 $\pm$ 0,99 7,39	72,5 $\pm$ 0,39 3,30
Якуты	34	46,1 $\pm$ 1,00 5,81	94,2 $\pm$ 1,35 7,87	73,8 $\pm$ 0,41 2,39
Эвенки	25	49,6 $\pm$ 1,14 5,57	99,4 $\pm$ 2,34 11,31	68,0 $\pm$ 0,63 2,37
Юкагиры	15	49,7 $\pm$ 1,19 4,29	101,1 $\pm$ 3,21 11,6	70,6 $\pm$ 0,73 2,62
Негидальцы	16	50,9 $\pm$ 0,88 3,39	103,0 $\pm$ 2,55 9,88	71,9 $\pm$ 0,72 2,77
Нанайцы	11	52,9 $\pm$ 1,75 5,26	95,6 $\pm$ 1,27 4,03	74,7 $\pm$ 0,83 2,61
Эскимосы	69	55,1 $\pm$ 0,82 6,80	94,4 $\pm$ 1,19 9,79	74,2 $\pm$ 0,36 3,04
Нивхи	13	46,1 $\pm$ 1,07 3,39	98,1 $\pm$ 2,84 9,86	75,3 $\pm$ 0,78 2,58
Айны	30	51,6 $\pm$ 1,00 5,51	98,4 $\pm$ 1,02 5,49	72,6 $\pm$ 0,46 2,55

затылочно-теменной указатель (94,1—94,2) и крайне низкий полюс (44,9—46,1). Как известно, якуты отличаются от бурят значительно большей высотой черепной коробки и несколько меньшим черепным указателем. По обоим затылочным признакам группы весьма сходны. Большие различия между ними наблюдаются лишь в частоте затылочного валика: средний балл у якутов — 2,03, у бурят — 0,45.

Отличительной особенностью арктической расы, представленной эскимосской серией, является очень высокий полюс (55,1 мм) и малый затылочно-теменной указатель (94,4). Высота полюса у эскимосов больше, чем у всех других монголоидных групп (за исключением северокавказской).

Представители уральской расы — кеты и ханты — характеризуются сходной структурой затылочной области, а именно: довольно высоким, хотя и меньшим, чем у групп байкальской расы, затылочно-теменным указателем (98,3 и 97,6) и средней высотой полюса (47,6 и 46,8). Группы очень близки и по всем другим признакам затылка: выступанию затылочной области, форме и углам затылочной чешуи и ее элементов.

Нивхам свойственно своеобразное сочетание особенностей строения затылка: довольно низкое положение полюса (46,1) и высокий затылочно-теменной указатель (98,1). Большая величина затылочной дуги по сравнению с теменной особенно обращает на себя внимание в связи с гипсикранией нивхов. Это самая высокоголовая серия относительно продольного диаметра из всех сибирских и арктических групп, но тем не менее она характеризуется высоким затылочно-теменным указателем. Подобное соотношение несколько отклоняется от общего направления связи двух этих признаков (рис. 2).

Специального внимания заслуживает сопоставление нивхов с айнами. Краниологическая коллекция по нивхам представлена сахалинскими черепами. Известно, что сахалинские нивхи отличаются от амурских большим черепным указателем, меньшим ростом бороды и меньшей вол-

нистоволосостью, иными словами, меньшей выраженностью тех признаков, которые сближают нивхов с айнами¹⁰. По признакам затылочной области различия между сахалинскими нивхами и айнами весьма значительны, и, более того, они превосходят различия по общей форме черепа. Нивхи характеризуются крайне уплощенной затылочной областью. Выступление затылочной области тесно связано с продольным диаметром. Нивхи и айны существенно различаются по продольному диаметру, но расхождение в выступании затылка гораздо больше (43,8 и 51,6 мм). Далее, расхождение по высоте затылочного полюса (малой у нивхов и средней у айнов, 46,1 и 51,6) значительно превосходит различие групп по общему высотному диаметру черепной коробки. Формальным оказывается сходство нивхов и айнов по затылочно-теменному индексу, поскольку группы заметно различаются по относительной высоте черепа (рис. 2). Таким образом, отмеченная общность антропологических особенностей нивхов и айнов, которая может объясняться, по мнению М. Г. Левина, отчасти позднейшим смешением, но главным образом древними связями предков нивхов с населением Восточной и Юго-Восточной Азии, не находит отражения в структуре черепной коробки: признаки затылочной области резко противопоставляют сахалинских нивхов и айнов.

Айны по высоте полюса и затылочно-теменному указателю занимают промежуточное положение между байкальской расой, с одной стороны, и арктической и дальневосточной — с другой. Сочетание двух признаков является весьма нейтральным на монголоидном фоне: средняя высота полюса (51,6 мм) и довольно высокий затылочно-теменный указатель (98,4). Нейтральность понимается в том смысле, что ни по одному из этих двух признаков айны не занимают крайнего положения, в то время как центральноазиатская раса отличается минимальной, а арктическая — максимальной высотой полюса, байкальская — максимальным затылочно-теменным указателем. Примечательную особенность айнов составляет конусовидная (или пирамидальная) форма затылочной области. Она отчетливо диагностируется визуально, но не поддается измерительной оценке. Трудно определить диагностическую значимость этой особенности. Признак выделяет айнов среди всех известных расовых вариантов. Не исключено, что пирамидальная форма затылочной области является специфической особенностью именно айнов. Она дополняет айнский антропологический комплекс, уникальный не только по сочетанию признаков, но и по проявлению некоторых из них. В этой связи наряду с формой затылочной области обращает на себя внимание система Резус у айнов. Система Резус отражает расовые различия, и внутри больших рас характеризуется большой однородностью сочетания частот генов¹¹. Резусный тип айнов приближается к монголоидному комплексу, и лишь по одному аллелю *cdE*, встречающемуся в различных популяциях мира крайне редко (менее 4%), наблюдается резкое увеличение концентрации — до 17%. Данный факт тем более обращает на себя внимание, что значительные отклонения от общего резусного типа в любой из рас совсем не характерны для этой системы.

Обращает на себя внимание, что оба исследованных признака в пределах Северной Азии характеризуются не сетчатым распределением, а маркируют довольно большие территориальные зоны. Комплекс из двух затылочных признаков обладает расодифференцирующими свойствами. На рис. 3 представлено положение групп по затылочно-теменному указателю и высоте полюса. Серии группируются в соответствии с расовой принадлежностью, и каждая раса занимает свой участок поля.

¹⁰ М. Г. Левин. Указ. раб.

¹¹ Ю. Д. Беневоленская. О характере полиморфизма популяций человека по системе Резус. — «Антропология и геногеография». М., 1974.

Экспозиция материала дана по сочетанию двух признаков, причем признаков морфологически взаимонезависимых и несколько различающихся по особенностям группо-дифференцирующих свойств. Раздельное рассмотрение каждого из признаков позволяет прийти к следующим выводам.

Высота затылочного полюса противопоставляет континентальных монголоидов арктической расе. Наиболее низкое положение полюса характеризует центральноазиатскую расу (45—46 мм), средние значения — группы байкальской расы (50—51 мм), наибольшая высота полюса

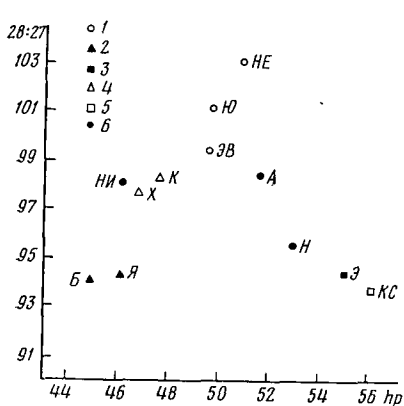


Рис. 3

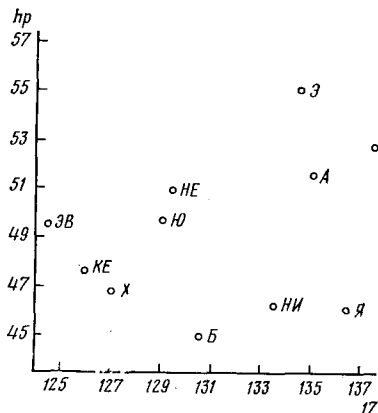


Рис. 4

Рис. 3. Групповые вариации высоты затылочного полюса (*hr*) и затылочно-теменного указателя (28:27). 1 — байкальская раса: не — негидальцы, эв — эвенки, ю — юкагиры; 2 — центральноазиатская раса: б — буряты, я — якуты; 3 — арктическая раса: э — эскимосы; 4 — уральская раса: к — кеты, х — ханты; 5 — дальневосточная раса: кс — китаицы северные; 6 — а — айны Сахалина, н — нанайцы, ни — нивхи Сахалина

Рис. 4. Групповые вариации высоты затылочного полюса (*hr*) и высоты черепной коробки (17). а — айны, б — буряты, ке — кеты, на — нанайцы, не — негидальцы, ни — нивхи, х — ханты, э — эскимосы, эв — эвенки, ю — юкагиры, я — якуты

свойственна эскимосам (55 мм). Группы уральской расы и нивхи занимают промежуточное положение между байкальской расой и центральноазиатской, т. е. характеризуются невысоким полюсом. Сравнение группового распределения высоты полюса черепа от базиса свидетельствует об отсутствии тесного параллелизма по этим двум высотным признакам черепа (рис. 4). Межгрупповой коэффициент корреляции, подсчитанный для 11 серий Северной Азии, равен всего $+0,221$. Высота полюса более отчетливо маркирует североазиатские расы. Так, в частности, и центральноазиатская, и байкальская расы обнаруживают меньшую вариабельность по *hr*, чем по высоте черепа (рис. 4). Возможно, что высота затылочного полюса отражает более глубокие расогенетические связи, чем высотный диаметр черепа. Показательна в этом отношении ситуация с якутами и эскимосами. Напомним, что Н. Н. Чебоксаров на основании сходства якутов и эскимосов по высоте черепа высказал предположение об их генетическом родстве¹². Против этого выступил Г. Ф. Дебец, полагавший, что высокоголовость якутов является особенностью локального типа центральноазиатской расы¹³. Очень интересно, что по высоте затылочного полюса якуты и эскимосы резко различны (табл. 1). По низкому положению полюса якуты сближаются с представителями центральноазиатской расы (бурятами). Совершенно очевидно, что расхождение между якутами и эскимосами по строению черепной коробки

¹² Н. Н. Чебоксаров. Указ. раб.

¹³ Г. Ф. Дебец. Указ. раб.

наиболее ярко проявляется в особенностях затылочной области. Высоту полюса, пожалуй, можно считать одним из существенных маркеров разного генезиса этих народов.

В отличие от высоты полюса, групповое распределение затылочно-теменного индекса обнаруживает заметную отрицательную связь с относительной высотой черепной коробки (высотно-продольным указателем). На основании регрессионного анализа были построены три продольных оси межгрупповой корреляции этих двух признаков для трех больших рас. Внутри больших рас дисперсия групп по затылочно-теменному индексу в значительной мере определяется различием серий по относительной высоте черепа: чем выше среднегрупповые значения высотно-продольного указателя, тем ниже значения затылочно-теменного (см. рис. 2). Тем не менее связь не настолько тесная, чтобы сводить изменчивость признака только к вариациям относительной высоты черепа. Например, почти экстремальные значения затылочно-теменного индекса характеризуют негидальцев (максимум) и бурят (минимум), а по высотно-продольному указателю они фактически сходны. Различие байкальской (негидальцы, юкагиры, эвенки) и центральноазиатской (буряты, якуты) рас по высотно-продольному указателю несопоставимо с их расхождением по затылочно-теменному индексу. Следовательно, показывая затылочно-теменный индекса в данном случае приобретают особую значимость — усиливают аргументацию о значительном расхождении путей формирования байкальской и центральноазиатской рас.

Таким образом, специфика затылочно-теменного указателя состоит в том, что этот признак «работает» при исследовании больших территориальных и расовых комплексов. Его показания представляют особый интерес для групп с нечетко выраженной расовой принадлежностью или групп, занимающих в какой-то степени промежуточное положение между большими расами, напр., таких, как ханты, кеты, нивхи и айны.

Ханты и кеты по затылочно-теменному индексу попадают в пределы вариаций монголоидных форм. Обе серии лишь незначительно отклоняются от продольной оси корреляции. Так же, как и казахи, они отклоняются в европеоидном направлении, но отклонение у казахов значительно больше (92,1). Европеоидный компонент сыграл существенную роль в сложении казахов, и затылочно-теменный указатель отразил его влияние. Совершенно иная картина у хантов и кетов. Учитывая таксономический уровень затылочно-теменного индекса и положение этих групп среди типично монголоидных форм, можно предположить, что первооснова уральских групп была близка к монголоидному (протоазиатскому) кругу форм. Полученные данные более всего согласуются с теорией В. В. Бунака о происхождении уральской расы¹⁴.

Среди групп, занимающих особое положение в антропологической классификации народов Северной Азии, обращают на себя внимание нивхи и айны. По мнению М. Г. Левина, антропологический тип нивхов «настолько своеобразен, что должен занять самостоятельное место в расовой систематике Северной Азии»¹⁵. По сочетанию высотно-продольного и затылочно-теменного указателей нивхи отличаются от представителей центральноазиатской, байкальской и арктической рас. Сравнительно большой высотно-продольный указатель сочетается у нивхов с высоким, а не с низким затылочно-теменным индексом, как у других групп со сходной относительной высотой черепной коробки. Данные по затылочно-теменному индексу подчеркивают своеобразие нивхов.

Не менее примечательно положение айнов. Согласно наиболее распространенной гипотезе, айнский антропологический тип сложился на протоавстралоидной основе, в процессе смешения протоавстралоидов с

¹⁴ В. В. Бунак. Происхождение и этническая история русского народа.— ТИЭ, т. 88, М., 1965, с. 183.

¹⁵ М. Г. Левин. Указ. раб., с. 112.

Сравнительные данные по затылочно-теменному (28:27) и высотно-продольному (17:1) указателям у народов Азии и Океании *

Группы	Авторы *	n	28:27	17:1
Морнори	Thomson, 1915	34	98,9	72,8
Маори	Wagner, 1937	82	97,8	74,4
Тибетцы Кама	Morant, 1923	14	97,4	72,1
Айны о. Сахалина	Sakakibara, 1940; Бене- воленская, 1974	51	97,1	73,0
Полинезийцы о. Пасхи	Bonin, 1931b	43	95,4	75,1
Полинезийцы Маркизских о-вов	Wagner, 1937	34	95,3	74,3
Теленгиты	Reicher, 1913	60	95,1	73,7
Айны о. Хоккайдо	Sakakibara, 1940	115	94,5	74,7
Корейцы	Morant, 1924; Shima, 1933; Wagner, 1937	164	94,3	77,7
Полинезийцы Гавайских о-вов	1933; Wagner, 1937	56	93,5	77,5
Китайцы северные	Shima, 1933; Huang, 1948; Беневоленская, 1974	319	93,3	76,9
Японцы	Morant, 1924; Miyamoto (цит. по Shima, 1933)	46	91,8	77,5
Даяки	Bonin, 1931a	36	91,7	76,5
Китайцы южные	Harrower, 1926, 1928; Беневоленская, 1974	83	90,5	79,0
Тибетцы южные	Morant, 1924	37	90,4	74,7
Яванцы	Bonin, 1931a	65	90,0	78,1
Непальцы	Morant, 1924	46	89,8	75,3
Бирманцы	Tildesley, 1921	44	89,7	78,4
Тагалы	Bonin, 1931a	27	88,9	76,9

* Использованные работы: Ю. Д. Беневоленская. Морфология затылочной области черепа и закономерности групповых вариаций; G. von Bonin. Beiträge zur Kranologie von Ost-Asien.— «Biometrika», v. 23, № 1—2, 1931a; *его же*. A contribution to the craniology of the Easter Islanders.— «Biometrika», v. 23, № 3—4, 1931b; G. Harrower. A study of the Hokien and the Tamil Skull.— «Transactions of the Royal Society of Edinburgh», v. LIX, p. III (№ 13), 1926, p. 573—599; *его же*. A study of the crania of the Hylam Chinese.— «Biometrika», v. 20 B, № 3—4, 1928, p. 245—278; S. Huang. Anthropologische Untersuchungen über die Schädel von Hainan-Chinesen.— «Bulletins of the Anatomical Department of the National Taiwan University», Formosa, 1948, fasc. 3; G. M. Morant. A first study of the Tibetan skull.— «Biometrika», v. 14, № 3—4, 1923; *его же*. A study of the certain oriental series of crania including the Nepalese and Tibetan series in the British Museum. Там же, v. 16, № 1—2, 1924; M. Reicher. Untersuchungen über die Schädelform der Alpenländischen Brachycephalen.— «Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie», Bd 15—16, 1913—1914; T. Sakakibara. Craniologie der Otoshibe-Aino. Sonderabdruck von «Crania ainoica»; Sapporo, 1940; G. Shima. Anthropological study of the Chinese Skull obtained from the Suburbs of Fushun, Manchuria.— «Journal of the Anthropological Society of Tokyo», v. 48, № 550, 1933; E. Y. Thomson. A study of the crania of the Moriori, or aborigines of the Chatham Islands, now in the Museum of the Royal College of Surgeons.— «Biometrika», v. 11, № 1—2, 1915; M. L. Tildesley. A first study of Burmes skull.— «Biometrika», v. 13, № 2—3, 1921; K. Wagner. The craniology of the Oceanic races.— «Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps — Akademii i Oslo, 1937». Oslo, 1938.

тихоокеанскими монголоидами¹⁶. По величине затылочно-теменного индекса (97,1)¹⁷ сахалинские айны попадают в монголоидный ареал и очень далеки от негро-австралоидного круга форм (рис. 2). Столь большой контраст вряд ли может быть сведен к поздней монголоидной примеси у айнов Сахалина. Айны Хоккайдо, по данным Сакакибара и Коганеи, характеризуются более низким индексом — 94,6 (табл. 2)¹⁸, но снижение индекса в данном случае лишь следствие большей относительной высоты черепной коробки у айнов Хоккайдо (74,7), по сравнению с сахалинскими (72,6) (рис. 2). Сопоставление айнов с японцами обнаруживает заметные различия. Положение японцев по затылочно-теменному индексу вполне согласуется с известными данными по исто-

¹⁶ М. Г. Левин. Указ. раб.

¹⁷ Здесь и в табл. 2 приведена средняя величина, вычисленная по двум сериям сахалинских айнов: 1 — коллекция из собрания МАЭ, 2 — коллекция, опубликованная Hirai (цит. по T. Sakakibara. Craniologie der Otoshibe-Aino. Sonderabdr. von «Crania ainoica», Sapporo, 1940).

¹⁸ T. Sakakibara. Указ. раб.

рии их формирования. Низкое значение индекса, вычисленное нами по сборной серии японцев¹⁹, объясняется, с одной стороны, большой относительной высотой черепа (77,5), а с другой, видимо, наличием у них южноазиатского (индонезийского) компонента. Дело в том, что для всех южноазиатских монголоидов (яванцы, бирманцы, южные китайцы, непальцы, южные тибетцы и др.) характерны величины указателя, занимающие промежуточное положение между монголоидами и негро-австралоидами (рис. 2), что находится в соответствии с диагностикой по другим краниологическим и соматологическим признакам. Затылочно-теменной указатель весьма точно отражает соотношение расовых типов в Юго-Восточной Азии, а именно нарастание с севера на юг экваториальных элементов, выражающееся в данном случае в постепенном уменьшении указателя при сходной относительной высоте черепной коробки: северные китайцы→японцы→южноазиатские монголоиды.

Затылочно-теменной указатель обнаруживает дифференциацию на уровне трех больших рас. Его расоразграничительные свойства подтверждаются совпадением распределения указателя с традиционной классификацией тех рас, в истории формирования которых заметную роль играли процессы смешения. Промежуточное положение южномонголоидной и южносибирской рас между большими расами четко прослеживается и по затылочно-теменному индексу.

Айны формировались за пределами основных очагов окончательного сложения и консолидации специфических особенностей собственно монголоидов и негро-австралоидов. Их происхождение связано с той зоной Юго-Восточной Азии, расовую специфику которой в древние периоды, в частности в мезолите, составляло сочетание монголоидных и австралоидных черт. Длительная изоляция сохранила древний комплекс признаков, в том числе, видимо, и высокий затылочно-теменной индекс.

В связи с айнской проблемой обращает на себя внимание положение полинезийцев. Мы располагаем данными о пяти сериях: маори, мориори, полинезийцев о. Пасхи, Маркизских и Гавайских островов (табл. 2). Довольно большие различия полинезийских групп по затылочно-теменному указателю (93,5—98,9) объясняются функциональной корреляцией с высотно-продольным указателем черепной коробки, который варьирует в этих группах в широких пределах (от 73 до 78). Тем не менее совершенно очевидно выступает определенная общность полинезийских групп по затылочно-теменному индексу: все пять краниологических серий, причем серий из самых разных районов Полинезии, характеризуются в целом высокими значениями индекса (рис. 2). Не находит ли подтверждение идея о некоторой общности древней основы полинезийцев и айнов в сходстве их положения по затылочно-теменному указателю? Высокое значение указателя можно рассматривать как отличительную особенность тех и других, сохранившуюся неизменной, несмотря на расселение, изоляцию и процессы внутригрупповой изменчивости, затронувшие другие признаки.

THE DIFFERENTIATION OF THE PEOPLES OF SIBERIA AND THE SOVIET FAR EAST ACCORDING TO CERTAIN CRANIOLOGICAL INDICES

A study of Siberian and Far Eastern peoples has been carried out with the aid of indices of the calvarium not previously studied: the height of the most prominent point of the occipital bone and the occipito-temporal index as the relation of the sagittal occipital and temporal arches. Both these indices have a race-differentiating value and offer information of importance in elucidating ethno-genetical and race-genetical problems.

¹⁹ Использованы данные по двум сериям японцев: 1 — *H. Miyamoto* (цит. по *G. Shima*. Указ. раб.); 2 — *G. M. Morant*. A study of the certain oriental series of crania including the Nepalese and Tibetan series in the British Museum (Natural History).

Э. С. Маркарян

УЗЛОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

1. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Представленная статья ни в коей мере не претендует на сколько-нибудь исчерпывающее рассмотрение взятой темы. Основная ее задача состоит в том, чтобы дать определенный материал и стимулы для развертывания общей дискуссии по вопросам, связанным с пониманием природы культурной традиции. В статье поставлены исходные, узловые проблемы темы, решение которых, по мнению автора, в первую очередь необходимо для создания общей теории культурной традиции. Автор не ставил цели выявить и подвергнуть анализу все основные существующие точки зрения по рассматриваемой теме. Они упоминаются и анализируются лишь в той мере, в какой это необходимо для постановки обсуждаемых проблем.

Следует также особо подчеркнуть, что в разработке проблем культурной традиции заинтересованы представители самых различных областей общественнознания, изучающие как процессы генезиса человеческого общества и древней истории, так и современные процессы, выделяющие и отдельные, относительно узкие сферы общественной жизни, и обобщающие процессы ее целостного функционирования и развития. Ориентация на подобную разноплановую аудиторию неизбежно порождает специфические трудности. Выход из этих трудностей мы нашли в вычленении некоторых инвариантных теоретических проблем культурной традиции, носящих фундаментальный характер, и в их абстрактно-аналитическом рассмотрении. Иначе говоря, задача состояла в создании некоего теоретического каркаса, который может быть приложен к различным областям знания, при необходимости дополнен новыми, выражающими их специфику звеньями и заполнен соответствующим материалом.

Некоторые специалисты относятся с определенной опаской к абстрактным рассуждениям. Но следует учитывать, что в принципе без абстрактной характеристики исследуемых объектов не может обойтись ни одна наука. Это тем более важно при их междисциплинарном изучении. Вычленение инвариантных, абстрактных характеристик изучаемого явления недостаточно для его всестороннего изучения. Но это единственный путь для создания междисциплинарной перспективы рассмотрения данного явления и выработки относящегося к нему единого научного языка.

2. К УСТАНОВЛЕНИЮ ПРЕДМЕТНЫХ ГРАНИЦ ТЕОРИИ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Для определения объема и содержания понятия культурной традиции остановимся прежде всего на двух довольно типичных точках зрения относительно природы выражаемого им явления, выдвинутых за послед-

ние годы в советской литературе. Одна из них — точка зрения И. В. Суханова, которая последовательно разводит традиции и обычаи. «Обычаи и традиции, — пишет он, — выполняют две общие для них специальные функции: быть средством стабилизации утвердившихся в данном обществе отношений и осуществлять воспроизводство этих отношений в жизни новых поколений. Но эти функции, обычаи и традиции осуществляют различными путями. Обычаи непосредственно путем детальных предписаний действий в конкретных ситуациях стабилизируют определенные звенья общественных отношений и воспроизводят их в жизнедеятельности новых поколений. Традиции, в отличие от обычаев, прямо обращены к духовному миру человека, они выполняют свою роль средств стабилизации и воспроизводства общественных отношений не непосредственно, а через формирование духовных качеств, требуемых этими отношениями»¹. Так, если обычай гостеприимства детально регламентирует отношения между гостем и хозяевами, то традиция творческого отношения к труду или традиция воинской отваги не могут дать детальных предписаний во всех конкретных ситуациях.

Отметим также, что И. В. Суханов вслед за очень многими авторами считает, что понятие «традиция» не охватывает собой юридически регламентированные установления. Традиции (как и обычаи, ритуалы) — это, как он считает, установления, поддерживаемые лишь силой общественного мнения².

Такова суть точки зрения И. В. Суханова. Существует, однако, и другая точка зрения, которая со словом «традиция» связывает, наоборот, именно те формы исторически накопленного человеческого опыта, которые И. В. Суханов исключает из непосредственной сферы форм, относящихся к традиции. Так, в частности, Д. М. Угринович, выделяя «традиционный» способ в качестве одной из форм наследования культуры, далее пишет: «Главной ее особенностью является сам механизм воспроизведения человеческой деятельности: опыт человеческой деятельности приобретает не путем усвоения основных принципов или норм этой деятельности, а путем ее копирования, воспроизведения целых ее отрезков, „кусков“, во всех формах и подробностях»³. Основными же формами традиционной передачи культуры он считает обычаи и обряд.

Итак, перед нами две точки зрения о традиции как специфическом явлении действительности. Обе они трактуют традицию весьма ограниченно, хотя и с диаметрально противоположных позиций. Нам думается, что ни одна из них не дает возможности установить целостный объем и содержание предметной зоны теории культурной традиции, несмотря на то что и И. В. Суханов, и Д. М. Угринович высказывают много интересных соображений по поводу рассматриваемых ими явлений.

Значительно предпочтительнее взгляд на традицию как на интегральное явление, включающее в себя и обычаи, и ритуал, и целый ряд других стереотипизированных форм человеческой деятельности. Эта точка зрения пробивает сегодня дорогу в той или иной степени во многих областях общественнознания, будучи обусловлена познавательной потребностью обобщения данных форм⁴. Центральная задача в связи с

¹ И. В. Суханов. Обычаи, традиции и преемственность поколений. М., 1976, с. 10, 11.

² И. В. Суханов. Указ. раб., с. 25.

³ Д. М. Угринович. Обряды, за и против. М., 1975, с. 15, 16.

⁴ См., например: С. Н. Артановский. Некоторые проблемы теории культуры. Л., 1977, с. 37—40; Э. А. Баллер. Преемственность в развитии культуры. М., 1969; Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 68, 69; Л. С. Васильев. Традиция и проблема социального прогресса в истории Китая. — «Роль традиций в истории и культуре Китая». М., 1972; В. Б. Власова. Традиция как социально-философская категория. — «Философские науки», 1980, № 4; В. Е. Давидович, Ю. А. Жданов. Сущность культуры. Ростов, 1979, с. 205; В. М. Массон. Культура в понятийном аппарате археологии. —

этим должна состоять в выработке четких критериев, согласно которым можно было бы, вычленив традицию из общего массива культуры, в то же время сохранить все ее составляющие. С этой точки зрения традиция представляет собой такую информационную характеристику культуры, которая выражает в одинаковой степени все без исключения сферы общественной жизни в той мере, в какой они несут в себе принятый группой и тем самым социально стереотипизированный опыт. Таким образом, *культурная традиция — это выраженный в социально организованных стереотипах групповой опыт, который путем пространственно-временной трансмиссии аккумулируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах.*

Указанный критерий оставляет за рамками традиции все те виды ненаследственного опыта людей, которые не носят группового характера, в частности сферу индивидуальной культуры. Элементы последней могут лишь потенциально быть трансформированы в культурную традицию при условии их социально организованной стереотипизации. Поэтому следует четко дифференцировать два вида стереотипов культуры — групповые и индивидуальные. С другой стороны, тот же критерий дает возможность интегрировать все *без исключения* социально организованные стереотипы. Он позволяет охватить понятием культурной традиции не только обычаи, ритуалы и социально стереотипизированные ценностные установки, а также ряд иных родственных им форм, но и юридически регламентированные установления. Обычное исключение последних из сферы действия традиции было исторически обусловлено, на наш взгляд, не какими-либо принципиальными соображениями, а сложившейся за последние столетия односторонней специализацией в области общественных наук.

Одним из важных познавательных средств преодоления подобной специализации как раз и выступает сегодня понятие, призванное синтезировать и интегрированно выразить все виды групповых, социально организованных стереотипов человеческой деятельности. Потребность в подобном понятии в современном общественном сознании очень велика, и мы не видим другого, более удобного термина для его обозначения, чем «традиция». Важно при этом отметить, что понятийная интеграция социально стереотипизированных форм человеческой деятельности ни в коей мере не означает нивелировки данных форм, игнорирования их различий. Вопрос состоит лишь в том, чтобы различия эти изучались в пределах одного класса явлений, в единой теоретической перспективе. Такая перспектива является предпосылкой значительно более углубленного и систематического изучения различных проявлений групповых стереотипов человеческой деятельности, а также проведения их целенаправленной классификации по различным основаниям. Одна из важных задач теории культурной традиции должна именно в этом и состоять. Подобную классификацию можно, например, проводить по степени длительности существования традиции, по степени жесткости (или лабильности) стереотипизации опыта, по субъектам — носителям этого опыта, по сферам человеческой деятельности, в которых он фиксируется, по средствам его аккумуляции и трансмиссии. Подобная работа у нас в стране уже начала проводиться⁵.

Культурная традиция обычно противопоставляется инновациям, творческому началу активности людей. Подобное противопоставление вполне справедливо, если эти явления рассматривать в статике. В слу-

«Южная Сибирь в скифо-сарматскую эпоху». Кемерово, 1976, с. 6, 7; Б. Б. Пиотровский. Значение культурного наследия для развития культуры. — «Новая и новейшая история», 1976, № 1; R. Turner. The great cultural traditions, v. 1, 2. N. Y.—London, 1941.

⁵ И. А. Барсегян. Традиция и коммуникация. — «Философские проблемы культуры». Тбилиси, 1980.

чае же динамического рассмотрения традиции оно оказывается неправомерным, ибо любая инновация, если она принимается множеством входящих в ту или иную группу людей, в результате этого стереотипизируется и сама превращается в традицию. Таким образом, динамика культурной традиции — это постоянный процесс преодоления одних видов социально организованных стереотипов и образования новых. Рассмотренный с системно-кибернетической точки зрения, он выступает в качестве стержня процессов социальной самоорганизации. Важно при этом подчеркнуть органическую взаимообусловленность традиций и инноваций. С одной стороны, инновации служат потенциальным источником образования стереотипов культурных традиций. С другой стороны, последние выступают в качестве необходимой предпосылки креативных (т. е. продуцирующих, создающих новые формы) процессов того фонда, путем отбора и комбинации элементов которого во многом и осуществляются эти процессы. Традиции же обычно и задают им общую направленность.

Специальное исследование процессов самоорганизации предполагает вполне определенные теоретические посылки, в контексте которых эти процессы приобретают смысл и наполняются реальным адекватным содержанием. К числу этих посылок относится адаптивная точка отсчета рассмотрения изучаемых систем. Понятие «адаптация» в данном случае берется в широком общенаучном значении: биологическая адаптация выступает в качестве лишь частного случая адаптивных процессов. В этом широком смысле последние означают способность системы для самосохранения приводить себя по принципу обратной связи в соответствие со средой⁶.

Рассмотрение культурной традиции под этим углом зрения позволяет взглянуть на данное явление в современной научно-интегративной перспективе, создающей качественно новые возможности исследования его природы и основных свойств. Для того чтобы показать значение этой перспективы, рассмотрим культурную традицию в сравнительно-эволюционном плане в ряду функционально аналогичных ей явлений, связанных с формами аккумуляции жизненного опыта в биологических системах. Весьма часто сопоставление общественных и биологических явлений сопровождалось некритическим, механическим перенесением представлений из биологии в обществознание и наоборот. Предлагаемый путь исследования культурной традиции ничего общего не имеет с подобным подходом. Цель его состоит во вскрытии инвариантов человеческого общества и биологических систем в виде определенных функциональных и структурных подобий, обусловленных фундаментальными законами самоорганизации. Установление общих закономерностей выступает сегодня мощным средством системного анализа, позволяющего вскрывать глубинные свойства исследуемых явлений, их важнейшие конститутивные признаки. По существу, это марксов метод изолирующей абстракции, подкрепленный достижениями современной науки в области изучения сложноорганизованных систем. Вспомним, например, как К. Маркс охватывал понятием «технология» естественные органы растений и животных.

3. КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ И ФОРМЫ АККУМУЛЯЦИИ И ПЕРЕДАЧИ ЖИЗНЕННОГО ОПЫТА В БИОЛОГИЧЕСКИХ СИСТЕМАХ

Традиция, как уже отмечалось выше, связана с аккумуляцией и передачей ненаследственной информации, предполагая формы группового поведения, всецело основанные на научении. Однако хотя традиция по

⁶ Э. С. Маркарян. Интегративные тенденции во взаимодействии естественных и общественных наук. Ереван, 1977.

своей природе принципиально отлична от генетически передаваемой информации, тем не менее задача, связанная с пониманием сути данного явления, предполагает его сравнение с процессом аккумуляции и передачи опыта средствами генетических механизмов. Дело в том, что место и роль традиций в процессах развития исторических общностей людей во многом эквивалентны месту и роли генетических программ в процессах эволюции биологических популяций. Есть все основания утверждать, что перед нами функционально и структурно подобные явления. Их подобие как раз и обусловлено действием общих законов самоорганизации, проявлением которых выступают обязательные для любых форм жизни программы деятельности, несущие концентрированный опыт поколений и соответствующие механизмы его отбора и закрепления. Ведь одна из важнейших особенностей живых форм состоит в том, что они, по выражению акад. П. К. Анохина, благодаря использованию информации как основного средства системной организации оказываются способными к опережающему отражению действительности. Иначе говоря, они могут опережающе отражать будущий результат действий и проявлять особую адаптивную избирательно-корректирующую системную активность.

Рассмотренная с этой точки зрения культурная традиция исторических общностей людей представляет собой специфическое проявление группового стереотипизированного опережающего отражения. Принципиально отличаясь от программ биологических популяций своей внегенетической природой, она вместе с тем подобно этим программам выступает в виде генерализованных моделей вероятности протекания соответствующих процессов. Направленные на приспособление к предвидимым в этих моделях условиям будущего культурные традиции, как и генетические программы биологических популяций, ориентированы на существенно важные для выживания, устойчивые, стабильные свойства среды. Благодаря выраженному в программах культурной традиции генерализованному предвидению условий обитания последующих поколений как раз и становится возможным адаптивное социальное воспроизводство людей в его простой или расширенной формах. Этими свойствами культурной традиции и обусловлены прежде всего выполняемые ею стабилизирующие, гомеостатические функции общественной жизни.

Стремясь подчеркнуть отмеченную функциональную общность культурных традиций и программ, передаваемых по законам биологического наследования, А. Г. Спиркин даже называет эти программы *биологической или видовой традицией*⁷. Подобное обозначение может быть полезным лишь как сугубо условная метафора, отражающая эту общность, но не более. И дело не только в том, что словом «традиция» нецелесообразно называть явление, базирующееся на механизме биологической наследственности, но и в том, что, как мы увидим ниже, существует *биологическая традиция в прямом значении* этого слова.

Так же как и видовые программы популяций, культурные традиции исторических общностей людей никак не могут предвосхитить всего реального многообразия условий и ситуаций даже самой стабильной среды их существования. Адаптация к непредвиденным культурной традицией многообразным условиям и ситуациям, в которых приходится действовать людям, происходит благодаря актуализации механизма творческих инноваций, выполняющего по сути дела функции мутаций и рекомбинаций генов в процессах биоэволюции. В силу этого человеческие творческие инновации иногда называют в литературе «культурными мутациями». Правда, американский исследователь Александр Алланд считает проведение подобной аналогии неоправданным⁸, но его возражение нам

⁷ А. Г. Спиркин. Человек, культура, традиция.— «Традиция в истории культуры». М., 1978, с. 10.

⁸ A. Alland. Evolution and human behaviour. N. Y., 1977, p. 196.

представляется неубедительным. Ведь, повторяем, при подобных аналогиях речь идет не об отождествлении принципиально различных явлений, а об установлении между ними структурного и функционального подобия. Эвристическая ценность рассматриваемой аналогии состоит в том, что она акцентирует внимание на наличии в процессах биологической и человеческой деятельности функционально подобных механизмов преодоления существующих стереотипных форм и создания новых, т. е. развития систем. Ведь, как мы уже знаем, если инновации принимаются социальной системой, то они в той или иной форме стереотипизируются и закрепляются в культурной традиции. А этот процесс очень напоминает по своей конфигурации закрепление в программах биологической популяции прошедших естественный отбор мутаций генов. Таким образом, определенные звенья культурной традиции выполняют в принципе такие же селективные, стабилизирующие и направляющие функции, какие в процессах биологической эволюции выполняет естественный отбор⁹.

Важно отметить, что наряду с генетическими видовыми программами биоэволюция выработала и иную форму аккумуляции коллективного жизненного опыта. Мы имеем в виду способность высших животных осуществлять трансформацию индивидуального опыта в стадный и его межпоколенную трансмиссию путем подражания¹⁰. Это своего рода биологические традиции. Очень интересные результаты по установлению этих форм получены японскими исследователями в результате систематических наблюдений за стадами макак в течение последних десятилетий¹¹. Мы назвали эти формы «прототрадицией» в силу их внегенетической и групповой природы, а также по причине того, что они явились непосредственной стартовой площадкой для формирования культурных традиций¹². Несмотря на лишь вспомогательный характер прототрадиций для процессов эволюции соответствующих биологических видов, их исследование представляет очень большой интерес.

Родственность биологических традиций и традиций культурных ни в коей мере не означает их тождественности. Следует постоянно иметь в виду качественное отличие этих двух форм групповой аккумуляции и трансмиссии опыта. Разница между ними состоит не только в том, что объем аккумуляции и закрепления внегенетически приобретенной информации у животных неизмеримо мал по сравнению с социально стереотипизированным опытом людей, но и в содержании этих систем опыта, базирующихся на различных средствах их фиксации, хранения, преобразования и передачи. Культурные традиции представляют собой принципиально новый этап организации и воспроизводства деятельности живых систем, обусловленный глубочайшими преобразованиями, которые претерпели наши животные предки в результате постепенного вступления на путь трудовой, материально-производственной активности. Этот этап выразился в выработке сложнейшей системы механизмов деятельности, интегрированных в культуру. Решающее значение для появления культурной традиции имело формирование речевого мышления. Базирующийся на нем человеческий язык создал совершенно новые возможности для фиксации, хранения, преобразования и трансмиссии жизненного опыта. Это привело к особому типу «социального наследования»¹³. Данный тип наследования, выраженный в культурной традиции, некоторыми

⁹ K. Cistov. 1976. Die Variabilität als Problem, der Theorie der Folklore.— «Lêtopis», Reihe C — Volkskunde, № 19. Bautzen, 1976.

¹⁰ Я. К. Ребане. О биологических предпосылках «социальной памяти». — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та». В. 273. «Труды по философии», XV. Тарту, 1971, с. 55; К. Э. Фабри. Основы зоопсихологии. М., 1976, с. 196.

¹¹ J. Kitahara-Frith. Considerations on the subcultural behaviour of Japanese macaques.— «Morphology, Evolution, Primates». Tokyo, 1977.

¹² Э. С. Маркарян. Указ. раб., с. 196.

¹³ Н. П. Дубинин. Социальное и биологическое в современной проблеме человека.— «Вопросы философии», 1972, № 10, с. 5, 6.

исследователями оценивается как нечто эквивалентное наследованию приобретенных признаков¹⁴. Правда, следует иметь в виду, что зачаточные формы этого типа наследования выражены в том явлении, которое было названо выше прототрадицией. Но удельный вес этих форм крайне незначителен в общем процессе биологической эволюции по сравнению с генетически фиксированным жизненным опытом, выступающим в качестве информационного фундамента этой эволюции. В человеческом же обществе, наоборот, именно социальное наследование в виде культурных традиций является всецело господствующей формой аккумуляции и трансформации группового опыта. Что касается генетически передаваемого опыта, то он, естественно, продолжает иметь место в деятельности людей как биологических существ. Но не он определяет специфические проявления общественной жизни.

Системное исследование динамики культурных традиций на базе сравнительного анализа с аналогичными информационными процессами в биологических системах и выявление инвариантов самоорганизации позволяет, на наш взгляд, подойти к правильному решению одной из наиболее спорных проблем обществознания, имеющей фундаментальное значение для него. Это проблема обоснования общества в качестве специфической «естественной» системы¹⁵ и соотношения «естественного» и «искусственного» в процессах человеческой деятельности. Тут не место подробно рассматривать эту проблему. Отметим лишь, что возникновение самоорганизующихся систем привело к выработке особой формы проявления «естественности» процессов, которая характерна и для человеческого общества. Такой формой является групповая стереотипизация деятельности, которой сопровождается принятие любых биологических или же социокультурных нововведений в ходе адаптивного взаимодействия со средой. Эти нововведения, т. е. мутации и рекомбинации генов, с одной стороны, и культурные инновации — с другой, как раз и выступают проявлением «искусственного» в процессах самоорганизации жизни, в отличие от принятых групповых стереотипов — «естественного состояния» биологических популяций и единиц социокультурного развития¹⁶.

4. ОБЩИЕ И ЛОКАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ

Проблема комплексного исследования систем культурных традиций предполагает прежде всего установление границ этих систем и их основных составляющих. В начале статьи, затронув этот аспект проблемы, мы пришли к выводу, что под культурными традициями целесообразно понимать любые стереотипно выраженные массивы группового опыта людей. Но имеется и другой важный, но значительно менее разработанный аспект. Напомним в связи с этим, что весьма часто под культурными традициями понимается лишь специфический характер исторически приобретенного теми или иными народами опыта. При этом подобное понимание не столько теоретически обосновывается, сколько интуитивно предполагается как нечто само собой разумеющееся. В действительности же это весьма одностороннее понимание культурной традиции. Оно выражает лишь один слой исторически аккумулярованного опыта. Целостные же реально существующие системы культурных традиций включают в себя как опыт, общий для различных исторических общностей, так и индивидуальный опыт каждой из них.

Отсюда вытекает важная задача четкого понятийного выражения отмеченной двуслойности культурных традиций. Потребность в таком различении неизбежно возникает в комплексном историческом исследо-

¹⁴ К. Лоренц. Эволюция ритуала в биологической и культурной сферах. — «Природа», 1969, № 11, с. 48.

¹⁵ Э. С. Маркарян. Указ. раб., с. 32, 33.

¹⁶ Ср. Г. Саймон. Науки об искусственном. М., 1972, с. 5, 16, 73.

вании, но предложенные в связи с этим понятийные системы не представляются нам удовлетворительными. Так, например, Г. Ф. Салтыков, столкнувшись с рассматриваемой проблемой, предложил делить традиции на общечеловеческие и традиции того или иного народа¹⁷. Но, во-первых, общность традиций может и не иметь общечеловеческого характера, охватывая лишь определенное множество человеческих объединений. Во-вторых, индивидуальный опыт последних может относиться не только к этносам, но и к любым более или менее длительно существующим коллективам людей. Поэтому одно из основных требований, предъявляемых к обсуждаемой понятийной схеме, должно состоять в том, чтобы она была способна охватывать все без исключения возможные случаи проявления интересующих нас объектов. Поэтому мы предложили дифференцировать массивы культурных традиций на их «общие» и «локальные» компоненты¹⁸.

В связи с рассмотрением проблемы общих традиций следует иметь в виду, что в целом существует три разных источника общности явлений культуры. Один из них связан с действием идентичных законов функционирования и развития обществ, результатом чего и может стать выработка сходных явлений. Другим источником общности может быть единство происхождения. Наконец, общность культурных явлений может быть итогом диффузии. Последний источник выражает очень важное специфическое свойство истории человечества. Американский антрополог М. Салинс отмечает, что культурная вариация в отличие от биологической может быть передана путем диффузии и в результате различные культурные традиции могут образовывать соединения между собой. Более того, продолжает он, порой частичная филогенетическая последовательность имеет место между последовательными общими стадиями культурной эволюции, без прохождения промежуточных этапов развития. В противоположность этому биологические популяции могут только (в лучшем случае) двигаться по пути все большей специализации, которая является по своей природе тупиком дальнейшего прогресса¹⁹.

Говоря об общих культурных традициях, мы имеем в виду именно результат этой передачи опыта, который из достояния одной исторической общности становится достоянием других. Правда, следует учесть принципиальную возможность межпопуляционной передачи внегенетически выработанного стадного опыта. Но, во-первых, подобная передача возможна, по всей видимости, лишь в пределах соседних популяций одного вида. Во-вторых, объем переданного опыта, будучи весьма малым, не может иметь сколько-нибудь существенного видового значения. Хотя в процессах взаимодействия обществ друг другу передается далеко не весь присущий им опыт и существует значительная избирательность в его восприятии и заимствовании²⁰, но последствия таких взаимодействий имеют в целом для истории человечества огромное значение. Общие традиции, как уже было сказано, могут носить универсальный для всего человечества характер или быть достоянием определенного множества обществ.

Что касается локальных традиций, то в них фиксируется специфический жизненный опыт человеческих объединений, отражающий индивидуальную конфигурацию их исторических судеб и особых условий

¹⁷ Г. Ф. Салтыков. Традиция, механизмы ее действия и некоторые ее особенности в Китае.— «Роль традиций в истории и культуре Китая», с. 6.

¹⁸ Э. С. Маркарян. Культурная традиция и задачи дифференциации ее общих и локальных проявлений.— «Методологические проблемы исследования этнических культур». Ереван, 1978.

¹⁹ М. Sahlins. Evolution: specific and general.— «Theory in Anthropology». Chicago, 1968.

²⁰ Э. С. Маркарян. Рецензия на книгу «Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий».— «Философские науки», 1979, № 5, с. 96.

существования. В любом обществе содержится определенный массив подобного опыта, выполняющего целый ряд функций. Одна из важнейших функций локальных традиций — это поддержание стабильности и воспроизводство обществ как специфических систем, обладающих своей неповторимой физиогномикой²¹. Без осуществления данной функции неизбежно растворение любого общества в окружающей исторической среде. Слой же социально организованного опыта, который выражается понятием общей традиции, в процессе своего воспроизводства призван поддерживать стабильность человеческих коллективов безотносительно к их локальной специфике.

Сложность проблемы, однако, состоит в том, что в реальной действительности общие и локальные культурные традиции находятся в неразрывном единстве. Их расчленение порой оказывается возможным лишь благодаря специальным аналитическим усилиям. При этом часто локальные традиции придают неповторимый облик общим традициям. Отдельные, носящие общий характер, элементы исторического опыта могут повторяться в традициях множества народов. Суть вопроса, однако, состоит в том, как эти элементы опыта вписаны в общую систему рассматриваемых традиций и какие комбинации они образуют с другими их элементами. В этой особой системной комбинаторике элементов опыта следует прежде всего видеть причину индивидуальной неповторимости культур. Этническая маркированность последних и явилась, по-видимому, главным основанием отмеченного мнения, что понятие культурной традиции связано лишь со специфически характерным для того или иного народа жизненным опытом.

Очень важно указать на относительность различения «общих» и «локальных» культурных традиций. Все в данном случае зависит от общего задаваемого поля исследования. Если в качестве такого поля берется мировая история в целом, то понятие общей традиции будет выражать уровень опыта, универсального для всего человечества, или же тех или иных его эпох и ступеней развития. Понятие же локальной культурной традиции в этой исследовательской перспективе будет призвано выразить специфику любого регионального по отношению к заданному полю опыта человеческих объединений.

Если же в качестве задаваемого поля исследования берется тот или иной культурный регион, то понятие общей культурной традиции будет выражать уже уровень исторического опыта людей, являющегося общим достоянием для этого выделяемого поля рассмотрения человеческих коллективов. Понятие же локальной культурной традиции будет призвано воспроизвести специфический опыт, характерный для более узких региональных единиц, в рамках задаваемого поля исследования. Ими могут быть, например, европейский или латиноамериканский регионы, отдельные входящие в них страны или же их соответствующие подразделения. Благодаря этому мы получаем достаточно гибкую и варьируемую в зависимости от поставленных задач понятийную схему, приложимую к любым познавательным ситуациям, выдвигающим задачу соотношения общих и локальных характеристик культурных традиций²².

Общие и локальные культурные традиции относительны и в том смысле, что отдельные компоненты той или иной локальной традиции,

²¹ Э. Л. Мелконян. Некоторые аспекты изучения этнических культур.— «Философские проблемы культуры».

²² По аналогичному принципу относительности мы предложили построить понятийную схему, выражающую общие и локальные исторические типы культур: Э. С. Маркарян. Об исходных методологических предпосылках исследования этнических культур.— «Методологические проблемы исследования этнических культур», с. 13, 14; *его же*. К проблеме осмысления локального разнообразия культуры.— «Сов. этнография», 1980, № 3, с. 70, 71.

выражая индивидуальный неповторимый опыт соответствующих исторических общностей людей, могут со временем стать достоянием всего человечества. Или же наоборот, те или иные культурные характеристики, присущие человечеству в целом на каком-то этапе его развития, со временем могут приобрести локальный характер.

Дифференциация общих и локальных компонентов в целостных массивах культурных традиций выступает в качестве очень важного условия их познания. Ведь предпосылкой достижения плодотворного научного синтеза объектов является учет и анализ их составных частей. В интересующем нас случае без соответствующих аналитических средств дифференциации общих и локальных культурных традиций невозможно получить и требуемое синтезированное представление об этих системах. Конкретную методологию проведения системных исследований культурных традиций в указанном плане еще предстоит создать. Введение понятий общих и локальных традиций как раз и позволяет, на наш взгляд, сделать определенный реальный шаг в данном направлении.

5. ДЕЙСТВИЕ МЕХАНИЗМА КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛЫЕ И СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХИ

Динамизм современной эпохи у многих создает впечатление того, что культурные традиции перестали играть в ней сколько-нибудь существенную роль. Это впечатление иллюзорно. Культурная традиция и сегодня продолжает оставаться универсальным механизмом, который благодаря селекции жизненного опыта, его аккумуляции и пространственно-временной трансмиссии позволяет достигать необходимых для существования социальных организмов стабильности и устойчивости. Без действия этого механизма общественная жизнь людей просто немыслима. Правда, временная длительность социально стереотипизированных форм опыта стала, как правило, значительно короче, чем это было в прошлые эпохи истории человечества. Для многих из них признак *межпоколенной* передачи опыта, который обычно связывается с понятием традиции, уже не является характерным, ибо они могут заменяться (порой неоднократно) в рамках одного поколения. С другой стороны, выраженные в этих формах типовые варианты неизмеримо усложнились и увеличились.

В связи с указанной спецификой современной эпохи возникает вопрос о том, является ли это достаточным основанием для того, чтобы при общей характеристике действующих в современности социально организованных форм опыта вводить какое-то новое понятие дополнительно к понятию «традиция». Думается, что такой необходимости нет, ибо общая природа и функция этих форм, механизмы их образования и замены остались в принципе теми же самыми. Постоянное обновление, трансформация и выработка новых социально организованных моделей деятельности людей, хотя и ставят совершенно новые проблемы перед человечеством, тем не менее не ведут к изменению самого принципа их действия.

Вместе с тем различия в проявлении культурной традиции в прошлые и современную эпохи заслуживают самого пристального внимания и изучения. Они должны быть соответствующим образом классифицированы, типологизированы и проанализированы. Но все это опять-таки должно производиться в пределах данного круга явлений, интегрируемого понятием «традиция».

Понять суть различий проявления культурных традиций в прошлые и современную эпохи помогает общая модель, предложенная Б. М. Бернштейном при характеристике художественной культуры²³. В основу ее положена мера актуализации предшествующего опыта, или, иначе, «коэффициента актуализации». Значение последнего Б. М. Берн-

²³ Б. М. Бернштейн. Выражение этнической специфики в художественной культуре.— «Методологические проблемы исследования этнических культур».

штейн располагает между двумя предельными точками: единицей, когда все наследие и только наследие актуально, ничего нового не создается («абсолютно консервативная культура»), и нулем, когда ничто из созданного ранее не потребляется, актуальны только на данном этапе возникающие модели деятельности («абсолютно новаторская культура»). В данном случае мы имеем дело с идеализированной моделью, ибо в действительности не существует ни «абсолютно консервативных», ни «абсолютно новаторских» культур. Но эта модель полезна, ибо идеализация полярных точек позволяет осмыслить определенную, реально направленную ориентацию культур в соответствующие эпохи, доминирующие в них тенденции и тяготения.

В первом случае, характерном прежде всего для первобытных эпох, культура стремится к максимальной актуализации наследия, и традиция по существу охватывает весь сохраняемый опыт коллектива. Упорядоченная решетка традиции, по словам Б. М. Бернштейна, «штампуется» соответствующие структуры сознания и стереотипы деятельности в последовательности сменяющих друг друга поколений, создавая повторяющиеся формы, которые обладают высокой инвариативностью. Здесь «коэффициент актуализации» стремится к единице.

Во втором случае, характерном прежде всего для современной эпохи, в культуре существует ряд одновременно действующих вариантов традиций, отличных друг от друга по аккумулярованному в них материалу и способу структурной организации. Этому типу культур присуща крайняя динамичность. Кажется, что они стремятся к тому пределу, где «коэффициент актуализации» равен нулю. Но достижение такого предела означало бы их распад.

Эти полярные тенденции действия культурных традиций, обрисованные Б. М. Бернштейном, позволяют смоделировать ряд иных типичных промежуточных вариантов в истории человечества. Мы не будем рассматривать эту саму по себе интересную проблему и сконцентрируем внимание на процессах аккумуляции и трансляции социального опыта в современную эпоху с целью выявления качественно новых, крайне важных тенденций, которые проявились в этих процессах и требуют своего тщательного анализа. Отметим, что хотя резкое уменьшение временной длительности культурных традиций не меняет их общей природы, тем не менее это существенным образом сказывается на процессах адаптивного взаимодействия общества со средой и требует выработки особого рода контролирующих и направляющих механизмов. Дело в том, что в прошлом относительно медленные темпы общественного развития позволяли моделям деятельности, закрепленным в культурных традициях, проходить определенную проверку временем. В случае адаптивной эффективности этих моделей они обычно продолжали действовать до тех пор, пока не происходило нарушение баланса со средой. На этом принципе и основан господствовавший в прошлые эпохи традиционалистский способ регуляции процессов общественной жизни, для которого характерны постепенное эмпирическое накопление, преобразование и трансляция из поколения в поколение адаптивно значимой информации.

Существенное же уменьшение временной длительности действия культурных традиций не дает, как правило, возможности выявить в полной мере последствия воздействия соответствующих социально организованных моделей деятельности на среду. Поэтому вероятность значительного усиления обратного дезорганизующего воздействия среды на общество в результате кумуляции деструктивных эффектов в очень сильной степени возрастает.

Такие явления в процессах самоорганизации имеют место всегда, в связи с чем, по-видимому, можно говорить о законе кумуляции деструктивных эффектов в системе в процессах ее взаимодействия со средой. Но степень подобной кумуляции и ее дезорганизующего воздействия на са-

моорганизующиеся системы находится в прямой зависимости от темпов их развития, возрастая вместе с ними. Это обусловлено в первую очередь тем обстоятельством, что при значительном ограничении временной длительности соответствующих принятых стереотипов деятельности не успевает должным образом срабатывать механизм обратных связей. Очевидно, наличие этой закономерности выступает в качестве одного из наиболее существенных объективных препятствий неограниченному ускорению динамики самоорганизующихся систем.

При резкой акселерации динамики общественного развития единственной альтернативой традиционалистскому способу регуляции может выступить научно обоснованное управление социальными процессами, постоянное контролируемое воздействие на них. Этот способ регуляции должен базироваться уже не на постепенном эмпирическом накоплении, преобразовании и трансляции из поколения в поколение адаптивно значимой информации. Он должен выражаться в постоянно обновляемом с помощью научного поиска, совершенствуемом и корректируемом получении информации об объектах, включенных в сферу социальной практики. Средства научно обоснованного управления социальными процессами различны. Мы для целей нашего дальнейшего анализа хотели бы выделить одно из таких средств, наметившихся за последнее время. Это имитационное прогностическое моделирование общественных процессов, ставящее перед собой задачу установления возможных альтернатив развития исследуемой системы и выбора из них оптимального, имеющего наибольшую адаптивную ценность. Оно осуществляется путем широкого использования ЭВМ и методов системного анализа. Данное средство сегодня ассоциируется с прогностическим моделированием социальной динамики глобального уровня (глобальное моделирование), поскольку применительно к обществу оно было вызвано к жизни и сформировалось под непосредственным стимулирующим воздействием острых современных проблем общечеловеческого характера. Но в принципе этот тип исследования не зависит от масштаба системы и может проводиться на самых различных уровнях рассмотрения общественной жизни людей.

В данной статье мы не стремимся к подробной характеристике глобального моделирования, которому посвящена уже значительная литература²⁴. Цель наша состоит сейчас в выявлении ряда важных свойств данного типа исследований, способных помочь наведению мостов между ним и исследованием культурных традиций. Это крайне необходимо в силу ряда причин. Отметим прежде всего то обстоятельство, что тип исследований, выраженный в глобальном моделировании, представляет собой качественно новый механизм самосохранения общественной жизни, новую форму опережающего отражения действительности, дополняющую иные характерные для общества формы, в частности форму группового стереотипизированного опережающего отражения, которая осуществляется благодаря образованию культурных традиций. Глобальное моделирование как форма опережающего отражения адекватна уникальной динамике современной эпохи, которая, как мы уже знаем, не позволяет надлежащим образом срабатывать механизму обратных связей в процессах социальной самоорганизации, ибо результаты тех или иных социальных действий просто не успевают проявиться еще в должной мере. Из-за этого не поступает и адекватная информация с соответствующих процессах, необходимая для принятия надлежащих решений и проведения требуемых поведенческих коррекций.

Глобальное моделирование ставит перед собой ряд связанных между собой задач. Одна из главнейших среди них состоит в том, чтобы на

²⁴ Д. М. Гвишиани. Методологические проблемы моделирования глобального развития.— «Вопросы философии», 1978, № 2.

базе уже проявившихся (или намечаемых) кризисных зон в деятельности людей устанавливать векторы их развития и предвидеть порождаемые системы новых опасных для человечества ситуаций. Другая, вытекающая из первой, фундаментальная задача состоит в том, чтобы путем проигрывания различных сценариев мировой динамики находить оптимальный в существующих условиях путь развития человечества и тем самым предлагать стратегию его самосохранения и дальнейшего прогресса.

По существу, имитационное моделирование социальных систем глобального и регионального уровней является моделированием адаптивного поведения этих систем, призванным давать рекомендации для их адаптивной самокоррекции. Обеспечение оптимального адаптивного самокоррегирования человечества и его подсистем в многообразных динамично изменяющихся и порой совершенно неожиданно возникающих ситуациях среды — такова стратегически наиболее важная комплексная проблема, на решение которой должны быть в конечном итоге направлены усилия представителей всех основных групп наук. И не случайно исследования по глобальному моделированию представляют собой научно-интегративный поиск качественно нового типа, предполагающего тесную кооперацию общественных, естественных, технических и математических наук²⁵.

Важно при этом подчеркнуть, что возникновение этого и иных средств научно обоснованного управления социальными процессами ни в коей мере не означает собой замены способа их регуляции, основанного на механизме культурной традиции. Достаточно отметить, что само возникновение этих форм обязательно предполагает актуализацию механизма культурной традиции, ибо лишь путем стереотипизации опыта он может стать общим научным достоянием и выразиться в соответствующих направлениях науки и управленческой практики. Сочетание механизма культурной традиции с иными вырабатываемыми современной эпохой механизмами социального самосохранения — это вопрос, требующий специальных исследований. Мы бы хотели в заключение обратить внимание лишь на один аспект этого вопроса. Он состоит в установлении роли исследований культурных традиций для эффективного проведения имитационного моделирования социальных систем и претворения в жизнь полученных выводов и научных рекомендаций.

6. ПРОГНОСТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ СИСТЕМНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ

Значение исследований культурных традиций для получения эффективных прогнозов обусловлено тем обстоятельством, что будущее системы неразрывно связано с настоящими и прошлыми ее состояниями и обусловлено ими²⁶. Однако эта обусловленность не однозначна, ибо развитие таких сложнейших образований, как социокультурные системы, носит вероятностный характер. Существует целый спектр возможных траекторий, по которым может осуществляться развитие системы в зависимости от конкретных обстоятельств; соответствующая их комбинация и производит выбор направления действительного пути развития. Но все дело в том, что спектр этот отнюдь не произволен и во многом зависит от русла, проложенного системой в общем эволюционном поле человечества, и тех реальных предпосылок и потенций, которые вырабатываются в пределах этого русла. Массивы культурных традиций как

²⁵ Э. С. Маркарян. Глобальное моделирование, интеграция наук и системный подход. — «Системные исследования. Методологические проблемы». М., 1980.

²⁶ Н. И. Лапин. Социальные проблемы — ядро специализированной концепции глобального моделирования. — «Социологические аспекты глобального моделирования. Сборник трудов Всесоюзного научно-исследовательского ин-та системных исследований», в. 6. М., 1979, с. 5.

раз и выступают в качестве образований, концентрированно несущих в себе эти исторически выработанные потенции и предпосылки. В определенной степени они так же, как и видовые программы биологических популяций, обуславливают наиболее вероятные траектории развития систем. Но лишь в определенной, ибо, как мы знаем уже, биологические популяции являются в целом информационно замкнутыми системами с точки зрения возможностей заимствования ими жизненного опыта других видов. Видовые программы, накладывая на них жесткие ограничения, однозначно определяют собой те русла движения, лишь в рамках которых в зависимости от конкретно складывающихся ситуаций может быть намечен спектр возможных альтернативных траекторий эволюции биологических систем.

Для человеческих коллективов, способных к обмену историческим жизненным опытом, их культурные традиции не являются столь жесткими ограничителями в выборе путей дальнейшего развития. Общее поле, в рамках которого происходят в данном случае процессы отбора и выработки траекторий развития, значительно шире, чем в процессах биоэволюции. Правда, это поле отнюдь не является постоянной величиной. Его «площадь» задается в каждом случае конкретно-исторически, находясь в непосредственной зависимости от реальных процессов взаимодействия рассматриваемых обществ и их интенсивности. Следует также различать в каждом случае актуальное и потенциальное поле взаимодействия. Сегодня, например, таким потенциальным полем для существующих обществ является все человечество в целом.

И тем не менее, несмотря на указанные ограничения, роль культурных традиций в процессах выработки траекторий социального развития весьма велика. Их учет потенциально может иметь очень большое прикладное значение. Как это ни парадоксально, но именно современная эпоха с ее мощными унифицирующими тенденциями с особой остротой выдвинула проблему научного исследования локального параметра культуры человечества. В течение определенного периода эти тенденции у многих создавали иллюзию того, что локально выработанные традиции (этнические, субэтнические, суперэтнические) являются чем-то вроде эпифеномена истории, ее несущественного продукта, который можно и не принимать во внимание. Жизнь, в частности практика международных отношений, разрушила эти представления. Стало совершенно очевидным, что учет локального параметра, выражающего индивидуально-неповторимое своеобразие истории, становится в наши дни одним из важнейших условий научно обоснованного управления социальными процессами.

На это обстоятельство совершенно справедливо обратил внимание В. М. Гохман, отмечая, что исследования в этой области необходимы как для практики социалистического строительства, так и для научного объяснения процессов, происходящих за рубежом. По его мнению, одна из причин недостаточного внимания к изучению культурных особенностей у нас в стране заключается в том, что в известной ленинской формуле о культуре социалистической по содержанию и национальной по форме исследователи нередко недооценивали значение формы. Априори считалось, что различия в формах культуры быстро сойдут на нет, тогда как в действительности многие из них оказались весьма устойчивыми²⁷. Эта устойчивость, цепкость многообразных этнических форм культуры, процессы их воспроизводства в самых различных ситуациях общественной жизни показаны во многих публикациях. Очень удачно и наглядно эти формы и процессы выявлены, в частности, в очерках В. Е. Овчинникова о Японии и Англии.

²⁷ В. М. Гохман. Выступление за круглым столом на тему: «Предмет и метод истории культуры». — «История СССР», 1979, № 6, с. 139.

При внимательном взгляде на историю человечества перед исследователем открывается панорама удивительного разнообразия и вариативности культурных форм. И это столь же закономерное явление, сколь закономерно разнообразие биологической жизни. Отсутствие биологического видообразования в процессах развития человечества как раз и делает необходимым его социокультурное локальное разнообразие. Это объясняется прежде всего тем, что потенции, заключенные как в биологическом, так и в социокультурном типах организации, могут быть выявлены лишь во множестве эволюционных форм, путем их регионального самоограничения и выработки соответствующих комплексных, локально специализированных способов существования, которые могли бы отразить конкретные условия осваиваемой среды обитания. Каждая культура, пишет по этому поводу Т. П. Григорьева, имеет свою почву, свою географическую среду, в силу чего всякая культура имеет свою специфическую окраску, причем это специфическое есть проявление общего, общечеловеческого как сущности явления²⁸.

Источники выработки локального своеобразия культур могут быть самыми различными, но, закрепляясь в традициях, это своеобразие становится достоянием той или иной исторической общности, воздействует на поведение ее членов и проявляется в нем. Люди, замечает в связи с рассмотрением данной проблемы С. А. Арутюнов, повсюду трудятся, воспроизводят средства своего существования, обеспечивают себя пищей, жилищем и одеждой, организуют среду своего обитания, воспроизводят самих себя, т. е. рожают и воспитывают детей, отдыхают, спят и т. д. Все это разные виды человеческой деятельности, идентичные для всех людей по своему основному содержанию. Но формы, которые принимает у разных человеческих коллективов эта деятельность — продолжает он свою мысль — различны, специфичны. Даже такие, казалось бы, чисто биологические явления, как половой акт или роды, осуществляются у человека разными приемами²⁹.

Современная социальная практика требует выхода на новые рубежи исследования локальной поливариантности культуры. Эти рубежи связаны прежде всего с переходом от установления локальных различий культур и их исторической обусловленности к вероятностному анализу их поведенческого значения и возможных последствий в разнообразных социально-практических ситуациях. Лишь на базе подобного вероятностного анализа возможно эффективное проведение многих широких практических мероприятий на глобальном и региональном уровнях, необходимость которых возникла в современную эпоху. Очень важно при этом там, где это возможно, научиться изменять и преобразовывать традиции в соответствии с требованиями складывающихся ситуаций. Осуществление же отмеченной задачи неразрывно связано с системным, целостным анализом динамики культурных традиций, к которому современная наука еще недостаточно подготовлена. За последнее время методы вероятностного прогнозирования нашли достаточно широкое применение в области психологии в связи с задачей использования индивидуального опыта³⁰. Сегодня же возникла острая необходимость приложения данных методов к групповому опыту людей, выраженному в соответствующих традициях. Эффективная реализация данной задачи потребует выхода на новые рубежи исследования человеческой деятельности и культуры, в частности локального аспекта последней.

Вообще следует указать на то, что значительный рост интереса к локальной поливариантности культуры выявил в то же время все несо-

²⁸ Т. П. Григорьева. Японская художественная культура. М., 1979, с. 18.

²⁹ С. А. Арутюнов. Этнографическая наука и изучение культурной динамики. — «Исследования по общей этнографии». М., 1979, с. 25.

³⁰ «Вероятностное прогнозирование в деятельности человека». М., 1977.

вершенство принципов и методов его изучения. В течение длительного времени в этой сфере исследования господствовали чисто описательные, а также феноменологические методы, основанные на внутреннем постижении и сопереживании исследователями соответствующих индивидуальных форм культуры, интуитивном восприятии их стилевых особенностей. Несомненно, сам по себе феноменологический подход вполне правомерен, а при постановке определенных задач просто незаменим. Но в интересующем нас случае требуется как раз подход, способный в системе достаточно строго разработанных понятий выразить локальный, индивидуально-неповторимый опыт исторических общностей, зафиксированный в этнических и иных локальных традициях, и, что очень важно, представить единицы этого опыта как сопоставимые объекты.

Хотя в ряде областей знания, таких как этнография, археология, география культуры, в исследованиях по истории ряда стран и народов, сделано уже много интересного в направлении научного изучения локального своеобразия культуры человечества, тут пока имеется много существенных пробелов, весьма важных неразработанных проблемных зон, связанных с осмыслением научных средств исследования этого разнообразия. Фундаментальной среди них следует несомненно считать проблемную зону, отражающую необходимость выработки адекватных познавательных средств, способных системно и пропорционально выразить сочетание локальной вариативности культурно-исторического процесса с его общими закономерностями и сторонами. Наиболее слабо разработанным звеном тут является проблема системной индивидуализации культур³¹.

Потребность в соответствующих базовых принципах и понятиях, способных пропорционально, достаточно строго и четко выразить системное единство локального своеобразия культур и их общих характеристик, проявляется сегодня во многих областях науки и управленческой практики. Именно через призму подобных принципов и понятий должны быть рассмотрены и обобщены имеющиеся знания о локальных формах культуры для того, чтобы они могли соответствовать задаче целостного, системного изучения массивов культурных традиций. В этом случае научная и научно-прикладная ценность данных знаний неизмеримо возрастает. Ведь следует учесть, что до сих пор материал о локальных формах культуры собирался, анализировался и обобщался главным образом под углом зрения познавательных задач различных дисциплин. Подобный подход, позволяя углубляться в соответствующие сферы культуры, неизбежно во многом игнорировал многочисленные реальные связи, существующие между ними. В результате органически единая система культуры как бы разрывалась на множество частей, а информация о ней выступала обычно в виде мало связанных друг с другом фрагментов знания. Поэтому, как бы ни были важны и интересны содержащиеся в них сведения, они в этом своем виде оказываются неспособными дать целостное представление о локальных параметрах культур, не говоря уже об их системном сочетании с их общими характеристиками. Тем более в таком специализированном виде знания о традициях не могут быть сколько-нибудь эффективно использованы и в комплексных управленчески-прикладных целях, ибо последние значительно повышают требования не только к строгости выражения знаний, но и к системности их выражения. Между тем знания о культурных традициях, как уже отмечалось выше, имеют потенциально очень большое прикладное значение, ибо именно культурные традиции позволяют связать в единый узел

³¹ Э. С. Маркарян. Рец. на книгу «Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий», с. 109—113.

прошлое, настоящее и вероятное будущее исследуемых социальных систем.

Рассмотренные с этой точки зрения исследования культурных традиций как раз в принципе и позволяют ввести историческое измерение в создаваемые сегодня прогностические модели. Поэтому данные исследования сегодня необходимо органически связывать с имитационным моделированием социальных систем разных уровней. А историческое измерение является пока одним из наиболее слабых звеньев существующих глобальных моделей. Напомним, что первые исследования в этой области, выполненные под руководством Дж. Форрестера и Д. Медоуза, вообще в очень малой степени учитывали реальное общетипологическое и локально-типологическое многообразие современного человечества. И хотя авторы созданных после них глобальных моделей (начиная с модели М. Месаровича и Э. Пестеля) стремились преодолеть этот существенный недостаток модельных представлений о человечестве путем подразделения его на соответствующие регионы, еще очень многое предстоит сделать, чтобы этот тип исследований приобрел действительно историческое измерение. Следует, в частности, иметь в виду, что выделяемые в глобальных моделях регионы рассматриваются пока статично, процессы их развития обычно выпадают из поля зрения³². Думается, что исследования динамики региональных традиций как раз и позволяют преодолеть эту статичность.

Для того чтобы сделать более понятным значение исследования культурных традиций для глобального моделирования, следует вновь обратиться к его исходному принципу. Как мы помним, он состоит в выдвижении различных возможных альтернатив развития моделируемой системы с целью выбора среди них оптимальной в соответствующей ситуации. Но предположим, что выдвинута определенная, научно вполне обоснованная оптимальная экологическая стратегия развития человечества. Однако одно дело абстрактно-идеализированные выкладки, учитывающие оптимальность процессов социальной самоорганизации в экологическом плане с точки зрения законов этой самоорганизации, взятых в их чистом виде, другое — реальный мир с его ограничениями, которые могут воспрепятствовать полной реализации выдвинутого плана действий. Наряду с учетом наиболее существенного и определяющего в данном случае общественно-формационного фактора немалую роль могут сыграть исследования локальных традиций соответствующих региональных комплексов, стран и народов. Поэтому при приближении абстрактно-идеализированно сформулированных экологических рекомендаций по глобальному развитию человечества к наличной ситуации его существования со всей ее противоречивостью и разнообразием³³ очень важно учесть наиболее вероятные траектории региональной динамики, обусловленные соответствующими исторически выработанными культурными традициями.

Но существует и другая сторона, связанная с обратным стимулирующим воздействием, которое может оказать рассматриваемый тип исследования на изучение культурных традиций. Имитационное прогностическое моделирование социальных систем, использующее в арсенале своих исследовательских средств наиболее передовые методы анализа сложноорганизованных систем, естественно предъявляет изучению культурных традиций качественно новые требования. Одним из важнейших среди них является требование системного изучения соответствующих массивов культурных традиций и достаточно строгой формулировки основных результатов и выводов проводимых исследований, чтобы их

³² Д. М. Гвишиани. Указ. раб., с. 21.

³³ Э. С. Маркарян. Глобальное моделирование, интеграция наук и системный подход. — «Системные исследования. Методологические проблемы».

можно было бы использовать в глобальном и региональном моделировании.

Рассматривая данную проблему, нельзя не обратить внимания на неожиданные и стремительные трансформации, происходящие в соотношении традиционно выработанных групп наук. Мы уже отмечали, что исследования по глобальному моделированию представляют собой пример качественно нового научно-интегративного поиска, неизбежно ведущего к тесной кооперации и синтезу идей общественных, естественных, технических и математических наук, причем в этот поиск со стороны обществензнания включаются не только теоретические науки, такие как социология, политическая экономия, формирующаяся на наших глазах культурология. Сегодня, при внимательном взгляде, достаточно ощутимо начинают вырисовываться каналы, по которым в процесс отмеченного интегративного взаимодействия наук в качестве вполне равноправного партнера будет включаться и историческая наука. Ведь прежде всего последняя в лице ее направления, которое собирательно можно назвать историческим культуроведением, способна посредством изучения традиций обеспечить потребности современной научной и управленческой практики в знаниях, устанавливающих системную связь прошлого и настоящего моделируемых систем. Без таких знаний, как уже отмечалось, эффективное выявление наиболее вероятных траекторий развития данных систем невозможно.

Указанный канал включения исторического знания в процесс интегративного взаимодействия основных групп наук позволяет выявить новые и очень важные прикладные потенции исследования истории человечества. Актуализация этих потенций, несомненно, дело очень сложное. Оно, возможно, потребует наряду с существующими дисциплинами создания новых областей исторического культуроведения, вооруженных соответствующими познавательными средствами для целостного изучения динамики культурных традиций, базирующегося на пропорциональном выражении их общих и локальных компонентов и установлении существующих между ними системных комбинаций и связей. Но, можно полагать, что данная задача будет успешно решена, ибо этого настоятельно требует само существование современного человечества. В ряде областей исторического культуроведения уже заметны ощутимые процессы в этом направлении³⁴.

Современные методы исследования привели к тому, что перед специалистами сегодня начинает вырисовываться удивительно богатый, сложный и вместе с тем структурно и функционально упорядоченный мир механизмов, благодаря которым осуществляется динамика культурных традиций. Системное постижение сокровенных тайн действия этих механизмов может открыть крайне заманчивые и важные перспективы, связанные с управлением определенными аспектами процессов аккумуляции и трансформации социального опыта. Огромное значение системный анализ культурных традиций имеет для такого полиэтнического образования, как Советский Союз. Выработка методов комплексного исследования тех комбинаций, которые образуют общие социалистические традиции с локальными традициями наций и народностей нашей страны, актуальна и значима для многих сторон ее общественной жизни.

Таковы некоторые соображения о природе, функциях, основных составляющих, динамике культурных традиций и месте их исследования в современной науке и управленческой практике. Мы прекрасно осознаем неполноту данной статьи. В частности, в ней не нашли отражения некоторые интересные вопросы, относящиеся к теме. Это, например, вопросы, связанные с соотношением стереотипизации опыта и норматив-

³⁴ «Anthropology for the Future» (ed. by Demitri B. Shimkin at al.). Urbana, 1978.

ности³⁵, с характеристикой психологических механизмов культурной традиции. Но тем не менее мы надеемся, что статья дает определенную пищу для обмена мнениями по фундаментальным и наиболее актуальным проблемам теории стереотипизации социально организованного группового опыта людей, различные формы которого и призвано выразить понятие «культурная традиция».

KEY PROBLEMS IN THE THEORY OF CULTURAL TRADITION

The paper contains an attempt at a systems examination of the phenomenon of cultural tradition. This is interpreted as an integral form embracing all without exception kinds of socially accepted stereotyped experience accumulated, transmitted in various human groups. The main problems in the theory of cultural tradition are examined in a broad perspective of integrative interaction between social and natural sciences by systematically comparing processes of accumulation and translation of life experience in the course of sociocultural and biological evolution. Such an approach promotes better understanding of the nature of cultural tradition and its principal functions, while always taking into account the fundamental differences between the sociocultural and the biological types of organization.

The author believes that a systems analysis of the dynamics of cultural traditions makes it possible to solve the controversial problem of correlation between natural and artificial states and components in human society, as well as in self-organizing processes in general. In accordance with his point of view, the «natural» state of these processes is manifested in the group stereotypization of activity by means of selection and acceptance of any biological or cultural innovations in the course of adaptive interaction with the environment. It is these innovations, i. e. mutations and recombinations of genes on the one hand, and culturally determined creative acts on the other, that form the «artificial state» in the processes of the self-organization of life as distinct from the accepted group stereotypes — the «natural state» of biological populations and units of sociocultural development.

One of the paper's main propositions lies in arguing the need for transition from the ascertaining study of cultural traditions to their probability analysis. Particular attention is directed to the problem of bringing the study of the local parameter of cultural traditions in accord with the requirements of modern science. In this connection stress is laid on the great importance of solving this problem for prognostic modelling of social systems on the global and regional levels. This importance is due to the acute need for an evaluation of the historical past of the systems under investigation in prognostic modelling. It is reasonable to believe that the processes of solving this problem will pave the way to a wide-scale inclusion of historical knowledge in the common channel of integrative interaction between the social, natural and technological sciences currently taking place.

³⁵ К. С. Сарингулян. Проблемы определения и видовой классификации норм культуры.— «Философские проблемы культуры». Тбилиси, 1980.

ОБСУЖДЕНИЕ СТАТЬИ Э. С. МАРКАРЯНА

С. А. Арутюнов

ОБЫЧАЙ, РИТУАЛ, ТРАДИЦИЯ

В статье Э. С. Маркаряна дана дефиниция традиции, но по существу без дефиниции остались два тесно связанных с традицией понятия — обычай и ритуал. Поскольку насчет них общепринятой договоренности пока нет, следует начать с их определения. На мой взгляд, под обычаем следует иметь в виду такие стереотипизированные формы поведения, которые связаны с деятельностью, имеющей практическое значение. Ритуал же объемлет только те формы поведения, которые являются чисто знаковыми и сами по себе практического значения не имеют, хотя и могут опосредованно быть использованы в практических целях (коммуникации, психотерапии и др.). Так, например, в одежде современных европейцев жакет у мужчин застегивается направо, а у женщин — налево. Это обычай, ибо в практических целях как-то застегивать жакет необходимо. А вот надевание шапочек и мантий судьями и студентами в определенных ситуациях — это ритуал, ибо практическими потребностями он никак не обусловлен. Или же в традиционной армянской культуре жертвоприношение «матаг» является обычаем, оформляющим один из способов потребления мяса, а обязательный при этом надрез уха у жертвы составляет часть соответствующего ритуала и т. д.

Предложенное Э. С. Маркаряном определение традиции настолько широко, что совпадает с подавляющей частью общего объема культуры, и это ущемляет его операциональность. За его пределами по существу остаются лишь формы личностной, индивидуальной культуры. Происходит это потому, что Э. С. Маркарян не находит оснований отделять от традиции кодифицированную часть культуры. На мой взгляд, понятие традиции целесообразно ограничить лишь той частью культуры, которая более или менее постоянно воспроизводится в общественном сознании и общественном поведении и передается через последнее, и не включать сюда ту часть культуры, которая экстериоризирована в хранилищах информации типа книг, картин, перфокарт и извлекается оттуда лишь по мере надобности. Само собой разумеется, что непроходимой грани между этими двумя разделами культуры нет, как нет ее почти ни в чем в культуре и природе: афоризмы А. С. Грибоедова входят в традицию русского народа, так как их употребляют и воспринимают даже те, кто не читал его великой пьесы, но стихи многих малоизвестных поэтов, интересующие ныне лишь историка литературы, в эту традицию не входят. Не входят в традицию юридический прецедент или статья закона, которые отдельный адвокат может откопать и использовать лишь раз в десятилетие или реже, но положения воинского устава об отдаче чести и ношении формы, хотя и зафиксированы в статьях, все же входят в традицию, ибо

воспроизводятся и передаются в армейском быту постоянно и традиционно и т. д.

Отсюда следует, между прочим, что традиция включает все обычаи, но не все ритуалы, так как часть их, зафиксированная в протоколе, может воспроизводиться лишь по особым случаям. Так, например, коронавание последнего принца Уэльского или похороны императора Мэйдзи отражали давно ушедшие из жизни и воскрешенные по разным источникам специально для этих случаев традиции. Так что не всегда традиционно то, что «традиционно» выглядит. И еще один вывод: если в первобытном обществе почти вся культура действительно традиционна, то чем развитее общество, чем выше в нем степень экстерииоризации культуры, тем ниже уровень его традиционности, хотя емкость его памяти при этом повышается. Вывод вроде бы и тривиальный, но, только исходя из определения Э. С. Маркаряна, к нему прийти нельзя.

Э. С. Маркарян бесспорно прав в том, что любая традиция была когда-то инновацией, любая инновация в принципе имеет шансы стать традицией и именно в способности усваивать инновации и заключается живучесть, адаптивная лабильность традиции. Следует только различать инновации эволюционные, вводящиеся постепенно и незаметно, и революционные, будь то путем изобретения или заимствования, которые способны привести к разрыву со старой традицией и к основанию новой.

Существенное значение, на мой взгляд, имеет определение времени, потребного для превращения инновации в традицию. Оно, по-видимому, зависит от цикличности функционирования группы, в которой традиция укореняется. Для максимального случая, т. е. этноса в целом, такая цикличность определяется жизнью поколения, и инновация не может полностью обратиться в традицию, пока живет поколение, выросшее в лоне иной традиции, или пока воспоминание о былой традиции живо в коллективной памяти этноса. Это значит, что для установления общезначимой традиции необходим срок не менее полувека, а может быть, и значительно больше. В малых коллективах типа учебных заведений или войсковых частей, цикличность действия и смена состава которых исчисляется лишь годами, полное укоренение традиции может осуществиться всего за несколько лет.

Принципиальное различие между традиционалистскими обществами доиндустриальной эпохи и современными обществами заключается, по-видимому, не в том, что в современном обществе одновременно действует ряд разнородных традиций. Разнородные традиции сосуществовали и в далеком прошлом, отражая классовые, сословные, кастовые и прочие деления общества (например, традиции феодальные и крестьянские). Различие состоит в том, что если ранее для кардинальных изменений в технологии производства и жизнеобеспечения требовалось время жизни нескольких поколений, то ныне такие изменения могут произойти и происходить несколько раз в пределах жизни одного поколения.

Этническая традиция, изменяющаяся гораздо медленнее, в таких условиях может определять лишь ту часть культуры, которая сравнительно мало зависит от изменений в технологии производства: например, определенную предпочтительность тех или иных занятий и вообще стержневую часть системы ценностных ориентаций; многие ценности семейного быта; язык и метаязыковые формы коммуникаций; автостереотипы и стереотипы межэтнических отношений; значительную часть музыкально-хореографической, орнаментальной и вообще народно-художественной традиции; домашнюю кулинарию; навыки организации пространства (так называемую проксемику); бытовую обрядность и т. д.

Групповая традиция, изменяющаяся быстро и легко, мало что может решить в этом плане, так как масштаб групп, которые она обслуживает, несоизмерим с масштабом технологических изменений и их последствий. В этих условиях значительная часть традиций заменяется эпохальной

модой, действующей на протяжении ряда лет или даже десятилетий. Эта мода актуальна для некоторого ряда смежных когорт, которые в быту условно называются, скажем, «поколением таких-то годов», но на самом деле меньше, чем поколение. Такая большая когорта может сменить свою моду по мере своего взросления, может пронести привязанность к ней через всю жизнь, но в любом случае сохраняются межкогортные различия в ориентациях и формах поведения, лежащих за пределами общезначимой традиции.

В пресловутом «конфликте отцов и детей» чаще всего «детей» обвиняют в отказе от традиций «отцов», и чаще всего несправедливо: традиции они продолжают те же самые, но следуют другой моде.

Помимо этнических традиций, в еще более широком плане существуют традиции регионально-эпохальные. При этом, если применительно к моде масштаб эпохи — это годы, максимум десятилетия, то эпоха традиции охватывает столетия. В этом смысле можно говорить о традициях эпохи Ренессанса, первоначального накопления, Великих географических открытий и т. д. Разумеется, традиции, характерные для этих эпох, охватывали не все население региона (в данном случае Европы), но так или иначе оказывали свое воздействие в данном регионе решительно на всех. На протяжении двух последних веков одной из важнейших традиций такого рода была все более широко распространяющаяся традиция ориентации на урбанизацию и индустриализацию всех сторон жизни, охватывающих как производство, так и потребление. В то же время не исключено, что в обозримом будущем для решения комплекса встающих перед человечеством проблем (энергетических, продовольственных, проблем охраны окружающей среды и др.) в ряде регионов мира необходимо будет перейти к политике определенной дезиндустриализации и дезурбанизации, как в сфере производства, так и еще более в сфере потребления и жизнеобеспечения; потребуется отход от традиций ориентации на экспоненциальный рост потребления энергии и сырья и ряда других традиций сходного порядка. Безусловно, эти традиции присущи прежде всего буржуазному обществу, пресловутому «обществу потребления», но очевидно также, что они, с одной стороны, имеют тенденцию к распространению в развивающихся странах, с другой — не изживаются автоматически с победой социализма. Поэтому проблема прогнозирования развития традиций и управления этим развитием, поставленная в статье Э. С. Маркаряна, представляется весьма актуальной.

К. С. Сарингулян

О РЕГУЛЯТИВНЫХ АСПЕКТАХ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Способности культуры к репродуцированию своих собственных уже сложившихся форм и к продуцированию новых форм, соответственно изменяющимся условиям жизнедеятельности людей, являются базовыми характеристиками культуры как таковой. Именно благодаря сбалансированному единству этих характеристик культура выполняет главное, сущностное свое предназначение — служить способом (системой средств и механизмов) специфически человеческой *адаптации* к действительности. Воплощая в себе репродуктивное начало культуры, культурная традиция включена тем самым в осуществление этой ее генеральной адаптивной функции. Традиция обеспечивает один из существенных моментов такой адаптации — момент *стабилизации* сложившихся в рамках той или иной человеческой общности форм социальной практики. Согласно точке

зрения Э. С. Маркаряна, высказанной им как в обсуждаемой статье, так и в ряде других его работ, традиция достигает указанного эффекта стабилизации общественной жизни, выступая в качестве механизма аккумуляции и пространственно-временной трансмиссии стереотипизированного социального опыта.

Намечаемый таким образом широкий теоретический подход к осмыслению культурной традиции ценен, на наш взгляд, прежде всего тем, что он адекватен реальному месту и значению данного феномена в системе культуры. Вопреки распространенным в научном и повседневном речевом обиходе семантически ограниченным вариантам использования понятия «традиция», указанный подход позволяет закрепить за этим понятием вполне заслуженный им статус фундаментальной категории культуроведения, обозначающей не какое-либо парциальное в том или ином отношении, а определенное универсальное измерение культуры.

Традиция присутствует и действует на всех исторических стадиях развития культуры, в культурах любого типа и во всех сферах общественной жизни. Необходимо теоретическое изучение многообразных форм проявления и способов реализации традиции, детализация научных представлений о ее структурных и функциональных характеристиках. Расширение семантического объема понятия «традиция», не сопровождаемое такого рода исследовательской работой и остающееся на уровне всеобщих определений, независимо от характера наших намерений привело бы к утрате данным понятием всякого операционального значения.

Понятие «традиция», выступая в качестве родового, обнимающего собой весь обширный класс социально стереотипизированных форм деятельности, естественно, должно быть по возможности четко и однозначно соотнесено с другими понятиями, обозначающими некоторые входящие в этот класс частные разновидности стереотипизированных форм деятельности. Так, по примерной схеме «род — вид» должны строиться, на наш взгляд, взаимоотношения между понятиями традиции и обычая, традиции и ритуала, традиции и моды и т. п. Между тем в настоящее время в литературе, посвященной культуроведческим проблемам, указанные понятия либо никак не соотносятся между собой, выстраиваясь в монотонный ряд риторического перечня, либо же соотносятся, как правило, на основе ошибочных узких интерпретаций понятия «традиция». При сопоставлении с другими родственными ей понятиями традиция обычно представляется как некоторый частный способ социальной стереотипизации деятельности, направленный на программирование либо общих целевых установок последней, либо ее конкретных поведенческих деталей (см., например, приводимые в статье Э. С. Маркаряна точки зрения И. В. Суханова и Д. М. Угриновича).

Задача адекватного осмысления понятия культурной традиции как родового, обнимающего собой все возможные формы социально организованной стереотипизации человеческой деятельности, требует, по нашему мнению, особого внимания к изучению регулятивных аспектов традиции — форм и способов поведенческой реализации стереотипов социального опыта. Думается, что именно на этом пути может успешнее всего осуществляться разработка иерархической системы понятий, выражающих различные общие и частные проявления феномена культурной традиции. А лишь наличие такой системы является единственной надежной гарантией того, что предельно широкая теоретическая концепция традиции будет иметь операциональное значение для практики культуроведческих исследований.

Центральным понятием, выражающим регулятивную ипостась традиции, является понятие *культурной нормы*. Любая единица аккумулируемого и транслируемого традицией социального опыта, или, говоря иначе, любой составляющий содержание традиции стереотип деятельности, коль скоро мы рассматриваем его под углом зрения того, как он реали-

зуется в деятельности людей, что обеспечивает его массовое принятие и устойчивую повторяемость, выступает как норма. Лаконично эту мысль можно сформулировать так: культурная норма есть регулятивное выражение культурного стереотипа.

Как и в случае с понятием традиции, обрисованное выше предельно широкое понимание культурной нормы сталкивается с практикой ограничительных трактовок данного явления. Укажем на некоторые наиболее типичные примеры таких трактовок.

Во-первых, это представление нормы исключительно как факта сознательного общественного волеизъявления, резюмированного в виде определенной словесной формулы-императива. Чистым выражением нормы в таком ее понимании являются правовые нормы, по отношению к которым все прочие виды социальных норм иногда даже квалифицируются в качестве «вторичных» или «производных»¹. За бортом описанного понимания культурных норм оказывается обширный массив норм (этикетные нормы, нормы невербальной коммуникации и т. д.), функционирование которых совсем или почти совсем не предполагает осознания и вербализации заложенных в них поведенческих стереотипов.

Другим сходным с описанным выражением ограничительного понимания сущности культурной нормы является противопоставление нормы обычая как якобы ненормативному регулятору деятельности. «Обычай и традиции,— пишет, например, Е. М. Пеньков,— в процессе развития общества уступили место социальным нормам, поддерживаемым общественным мнением, а позднее и государственной властью»². Легко заметить, что в основе данного высказывания имплицитно лежит то же сведение нормы к вербальной формуле-императиву, о которой говорилось выше. Обычай, конечно же, нормирует человеческую деятельность, подчиняет ее традиционно выработанным стереотипным образцам, хотя и делает это особым образом. Специфика нормативной регуляции, осуществляемой обычаями, состоит: а) в синкретности задаваемой им программы деятельности, нерасчлененности этой программы соответственно цели, средствам и результатам деятельности; б) в ситуативном характере предписываемых обычаями норм, в их привязанности к конкретному поведенческому контексту; в) в доминировании имитационных и эмоционально-психических механизмов усвоения и реализации норм и т. д.

Третий типичный вариант ограничительного понимания культурной нормы состоит в сужении сферы ее действия пределами внешних, исполнительских сторон деятельности, в выключении из этой сферы явлений мотивации поведения. Именно по такому основанию чаще всего и проводится разграничение и противопоставление понятий *нормы* и *ценности*³. Если исходить из того соображения, что стереотипы культуры формируют не только экстернорные, но и интернорные стороны человеческой деятельности, что они задают людям не только определенные образчики действий, но и стандарты их убеждений, верований, предпочтений, склонностей и т. п., то станет ясным, что противопоставление норм ценностям безосновательно. Сами ценности суть не что иное как специфическая разновидность норм, которую можно в отличие от *исполнительских* норм наименовать *мотивационными* нормами.

Предложенный здесь набросок понимания культурной нормы может служить, на наш взгляд, примерной моделью того, в каком русле должна идти разработка и других составляющих понятийной системы, призванной служить многомерному исследованию культурной традиции.

¹ М. И. Бобнева. Социальные нормы и регуляция поведения. М., 1978, с. 4.

² Е. М. Пеньков. Социальные нормы — регуляторы поведения личности. М., 1972, с. 16.

³ См., например, А. А. Фучка. Социальные ценности и нормы. Киев, 1976.

О КЛАССИФИКАЦИИ ФОРМ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Хотелось бы остановиться на одной из проблем, рассмотренных в статье. Речь идет о классификации разных форм проявления культурной традиции. По-видимому, целесообразно в качестве основания классификации взять многомерную модель, выработанную Э. С. Маркаряном применительно к обществу, соответственно которой выделено три измерения общественной жизни людей. Чтобы понять общественную жизнь как реально функционирующую и развивающуюся систему, ее необходимо рассматривать в трех аспектах: 1) субъект деятельности (т. е. кто действует); 2) участки приложения деятельности (на что направлена деятельность и где она осуществляется) и 3) способ деятельности (каким образом осуществляется человеческая деятельность)¹.

Такая многомерная модель может служить основанием, интегрирующим все формы проявления традиции. В связи с этим представляется возможным построение классификации, во-первых, по субъектам — носителям традиций. Поскольку содержанием традиции является социально-стереотипизированный опыт, то носителями традиций выступают любые исторические общности в широком значении этого слова. Общности могут рассматриваться в таких формах своего проявления как общности этнические и общности социально-групповые. Подобное основание классификации явилось бы средством типологизации этнических и социально-групповых традиций разного таксономического уровня.

Во-вторых, традиции могут быть классифицированы по сферам, в которых они функционируют. Подходя к культуре как к системе способов деятельности, мы можем выделить такие традиции, как, например, материально-производственные, политические, правовые, религиозные, научные и т. п.

Наконец, возможна классификация форм традиций по средствам аккумуляции и передачи группового опыта людей². Обе эти основные функции культурной традиции основаны на передаче внегенетической информации, основным средством которой является язык. На этом основании классификации форм традиции мы остановимся более подробно. В связи с развитием средств передачи информации можно выделить следующие формы традиции, основанные на определенных коммуникативных средствах: 1) акторная, 2) устная, 3) письменная, 4) специфическая (приобретаемая традицией в условиях функционирования современных средств массовой коммуникации).

Акторная форма традиции основана на фактическом общении, или на речевой деятельности, имеющей непосредственно императивный характер. Устная форма традиции базируется на устной речи, представляющей собой систему как вербальных, так и паравербальных средств коммуникации (мимика, жест, интонация, мелодика). Таким образом, устная речь использует несколько каналов коммуникации, что обеспечивает, с одной стороны, большую понятность, конкретность и, с другой — неповторимость, контекстуальность транслируемой информации. Вот почему устная форма традиции «не может обеспечить накопление текстов»³. Число текстов в таких обществах ограничено возможностями социальной памяти. Отсюда следующие характерные черты устной формы тради-

¹ Э. С. Маркарян. Вопросы системного исследования общества. М., 1972, с. 48.

² И. А. Барсегян. Традиция и коммуникация. — «Философские проблемы культуры». Тбилиси, 1980, с. 125.

³ Б. М. Гаспаров. Устная речь как семиотический объект. — «Уч. зап. Тартуского ун-та». Тарту, 1971, с. 97.

ции: а) лимитированный массив текстов; б) господство контекста, но не самого текста.

Письменная форма традиции базируется на письменной речи, характерными особенностями которой являются ее дискретность и структурированность. Возможность закрепления информации обеспечивает неограниченное накопление текстов, позволяет отрывать их от контекста, в котором они созданы. Неограниченное накопление текстов влечет за собой экстенсивный рост социальной памяти. Вследствие увеличения емкости социальной памяти повышается лабильность традиции, что в конечном счете повышает стабильность общества.

Как справедливо отмечает К. В. Чистов, в данном случае «речь идет не просто о различиях „устности“ и „письменности“. Если бы это было так, то можно было бы на сказанном остановиться. Современные технические средства (радио, кино, телевидение, звукозапись, видеозапись) в известном смысле восстанавливают устность, однако они не в силах восстановить живой контакт»⁴. Действительно, современные средства массовой коммуникации являются основой для появления новой специфической формы традиции, синтезирующей особенности ее устной и письменной форм.

Все дело, однако, в том, чтобы и это явление исследовать как элемент того класса, который интегрирован в понятие «традиция». В данном случае представляется необходимым подчеркнуть, что, в то время как живой контакт позволял срабатывать механизму обратных связей, в современную динамичную эпоху он должен быть компенсирован иным регулятивным механизмом, контролирующим как прямую, так и обратную связи в процессе передачи социально-стереотипизированного опыта. Анализ средств аккумуляции и передачи группового опыта людей есть одновременно и анализ различных форм проявления культурной традиции. Подобный анализ как нельзя лучше показывает всю неправомомерность сопряжения культурной традиции лишь с теми средствами ее функционирования, которые были характерны для прошлых, «традиционалистских» эпох. Преодоление этой точки зрения очень важно для задачи построения общей теории традиции.

Хотелось бы остановиться также на очень интересном вопросе, связанном с потенциальной и актуальной формами проявления культурной традиции. Так, Б. М. Бернштейн склонен отождествлять традицию лишь с актуально действующими формами социально принятого, структурированного опыта людей. Согласно же точке зрения Э. С. Маркаряна, подобное отождествление неправомомерно, ибо определенные варианты группового опыта людей, отвечая всем признакам культурной традиции, могут входить в общий фонд культуры в своей латентной или социально ограниченной формах. Таковы, например, все забытые традиции или традиции, ограниченные рамками малых форм социальной организации (семья и т. п.). Э. С. Маркарян четко отделяет их от других компонентов, входящих в общий фонд,— индивидуальных стереотипов людей и инноваций, которые являются лишь потенциальными *источниками* выработки традиций и могут быть трансформированы в них при соответствующих условиях.

Представляется целесообразным использовать подобное разграничение форм традиции (потенциальной и актуальной) при построении классификации традиций, так как это дает возможность учесть не только их функционирующие формы, но и такие, которые могут появиться или быть использованы, что придает данной классификации прогностическую функцию.

⁴ К. В. Чистов. Специфика фольклора в свете теории информации.— «Типологические исследования по фольклору». М., 1975, с. 35.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

В статье Э. С. Маркаряна очень строго, точно и логично рассмотрены основные вопросы учения о культуре, ее формировании, механизме ее передачи и традиционной преемственности, о необходимости междисциплинарного изучения культуры. Определены границы теории культурной традиции, анализируются формы аккумуляции и передачи жизненного опыта — как в биологических системах, так и в собственно исторических культурных человеческих общностях. Описан механизм действия культурной традиции в прошлые и в современную эпохи. У меня нет возражений по поводу предлагаемой в статье логической схемы соотношения понятий.

Но в изложении темы автором допущен очень существенный пропуск: ничего не сказано о необходимости оценки явлений традиционной культуры (и материальной, и духовной). Что в них хорошо и что плохо? Что надо поощрять и развивать, а с чем надо бороться?

Аксиологический (оценочный) подход к культуре, и в частности к культурной традиции, настраивает нас на субъективное, деятельное, активное отношение к каждому наблюдаемому нами предмету культуры. Это отношение не должно быть огульным, а непременно дифференцированным, основанным на всестороннем, конкретно-историческом исследовании предмета. В целом же не надо бояться подвергнуть критике даже самые основные из бытовых и культурных традиций.

Мы часто забываем, что говорил К. Маркс о задачах философии. В «Тезисах о Фейербахе» он писал: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить его*»¹. Прогрессивные ученые — этнографы (антропологи) разных стран уже давно поняли эту важнейшую задачу науки. В США сложилось особое направление этнографических исследований — «action anthropology» — изучение отсталых народов для того, чтобы помочь им возможно скорее преодолеть свою отсталость, в отличие от колонизаторского направления «прикладной» этнографии «applied anthropology», составляющей рецепты для лучшего управления народами колоний.

В советской этнографии есть уже удачные опыты постановки вопросов о критической оценке отдельных культурно-бытовых традиций с точки зрения их полезности или вредности в условиях социалистического строя. Хороший пример: статья Я. С. Смирновой и А. И. Першица об обычаях «избегания» у народов Кавказа, вызвавшая оживленную дискуссию². Дискуссия была посвящена главным образом именно *оценке* обычая «избегания»: что преобладает в нем, здоровая или дурная тенденция? Подобные дискуссии и подобные исследования надо всячески приветствовать. Философам же, разрабатывающим теоретическую сторону проблемы «культурной традиции», надо уделить должное внимание аксиологическому подходу к проблеме.

¹ К. Маркс. Тезисы о Фейербахе. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 4.

² Я. С. Смирнова, А. И. Першиц. Избегание — формационная оценка или этический нейтралитет. — «Сов. этнография», 1978, № 6; дискуссию см. в том же номере, а также: «Сов. этнография», 1979, № 1, 5.

ТРАДИЦИЯ, «ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА» И ПРОБЛЕМА ВАРЬИРОВАНИЯ

Статья Э. С. Маркаряна весьма интересна и актуальна. Разработка основных проблем теории традиции имеет фундаментальное значение для целого ряда общественных наук, в том числе и (или даже — особенно) для этнографии. Очень важно, что к этому кругу проблем Э. С. Маркарян подходит как философ и специалист по теории культуры. Этнография, как и фольклористика, на мой взгляд, может плодотворно развивать некоторые разделы своей специализированной теории при условии ее включения в современную общую теорию культуры. Идеи, высказанные Э. С. Маркаряном, создают основу, предпосылки для обсуждения многих существенных проблем. Коротко коснусь только некоторых из них.

1. Достоинство определения культуры, предложенного Э. С. Маркаряном в его известной книге «Очерки теории культуры»¹, в том, что этот социальный феномен рассматривается им максимально обобщенно, в предельной теоретической абстракции. Если так же подойти к понятию «традиция», то надо было бы сказать, что термины «культура» и «традиция» в определенном теоретическом контексте синонимичны или, может быть, точнее — почти синонимичны. Термин «культура» обозначает сам феномен, а «традиция» — механизм ее формирования, трансмиссии и функционирования. Проще говоря, традиция — это сеть (система) связей настоящего с прошлым, причем при помощи этой сети совершаются определенный отбор, стереотипизация опыта и передача стереотипов, которые затем опять воспроизводятся. Произнося слово «культура», мы подразумеваем не одноразовые явления, побочные или случайные для истории, а то, что имеет значение для человечества или какой-то социальной общности (любого масштаба — от нации до племени или локальной группы), опыт, накапливающийся в виде традиции, т. е. системы определенных стереотипов человеческой деятельности (активности), результатов этой деятельности или представлений о них.

2. Так же как культура в целом, традиция — это коллективная память (т. е. не биологическая, а социальная). Однако понятие «память» не охватывает традицию как социальное явление целиком, так как при этом как бы устраняется момент воспроизведения, а выдвигается на первый план сохранение, удержание. Между тем без воспроизведения нет традиции. Собственно то же самое можно было бы сказать о памяти, если иметь в виду не один коммуникативный акт, т. е. удержание в памяти и передачу, а коммуникативную цепочку, т. е. длительную память. Кроме того, слово «память» вносит оттенок пассивности, а «традиция» предполагает активность, длительность (континуитет), многократность передачи и воспроизведения, хотя отдельные акты воспроизведения при этом могут быть отделены друг от друга (т. е. могут быть дискретны, например, обряды, фольклорные тексты).

3. Так же как не может существовать общество без культуры (т. е. без адаптивно-адаптирующего механизма, по определению Э. С. Маркаряна), в такой же мере нельзя представить себе общество без традиции. Разные типы общества отличаются друг от друга не тем, что одни из них (архаические) «традиционные», другие (современные) «не традиционные», а набором и характером (содержанием) традиций, темпами их обновления, каналами их распространения, механизмом трансмиссии, способами фиксации стабильного и варьирующего, стагнации и лабильности.

¹ Э. С. Маркарян. Очерки теории культуры. Ереван, 1969.

Надо окончательно расстаться с представлением о том, что «традиция» — это обязательно нечто консервативное, косное, подлежащее преодолению. Это обыденное, бытовое, а не научное представление. В каждом состоянии культуры и в каждой традиции есть разновременные по своему происхождению элементы и далеко не всегда самые старые из них обладают наименьшей актуальностью. Колесо было изобретено достаточно давно, огонь был введен в культуру тоже много тысячелетий тому назад, но они достаточно хорошо служат человеку и представление об их архаичности пока встречается, главным образом, в научно-фантастических романах или футурологических исследованиях. Другое дело, что традиции исторически обновляются, иногда даже в какой-то сфере (например, политической, социальной) ломаются (взламываются), но то новое, что в результате этого процесса создается, всегда согласовано с традициями в других сферах человеческого бытия или какой-то социальной общности, оно всегда тоже гетерогенно по своей природе.

В основе каждой традиции лежит опыт того социального коллектива, который ею располагает и ее поддерживает, вне зависимости от того накоплен ли этот опыт в течение тысячелетий или нескольких лет, вырабатывался ли он путем проб и ошибок, наощупь и наугад или при помощи логических умозаключений, математических выкладок, современных научных экспериментов. Стереотипы фиксируют этот опыт, стабилизируют его в коллективной памяти. Это могут быть поведенческие стереотипы, архаического или современного типов, мифологические представления, социальные нормы или вещи, в которых воплощены определенные представления или нормы, научные дефиниции или формулировки законов, математические формулы, фразеологические словосочетания, правила воспроизведения речи, фольклорные тексты и т. д.

4. Разные типы общества различаются не тем, что живут за счет традиций или новаций, а их соотношением, способами введения нового в традицию. Новация может иметь значение в истории культуры только, если она войдет в традицию, в ее контекст, в ее состав и структуру. Иначе говоря (не ради игры слов!) новация может существовать только как инновация, т. е. когда она уже втянута в традицию, адаптирована ею, функционирует в ее составе. Поэтому следует признать, что упрощенное противопоставление традиции и новации теоретически не обосновано, оно связано с непониманием механизма традиции.

5. Любой стереотип, являющийся составным элементом определенной культуры, чтобы стать таковым, должен обладать свойством не менее важным, чем стабильность — пластичностью, своеобразным полем (диапазоном) вариативности. Стереотипы актуализируются (или, проще, изменяются) в типовых ситуациях. Однако еще древние греки знали, что никакая ситуация не может повториться абсолютно точно во всей своей конкретности («дважды не войдешь в один поток»). Поэтому проблема стереотипа в любой сфере культуры, это, помимо всего прочего, также и проблема его многократной повторной применимости, способности к модификациям, к вариативности. Варьировать может и модель стереотипа и его конкретное воплощение в вещи, в акте поведения, в речевой реализации и т. д.

6. Локальные варианты традиции создаются, как за счет параллельных процессов, протекающих по сходным закономерностям, так и за счет сближения разных по происхождению форм (аффинитет) и вариативности синонимического характера (т. е. замены каких-то элементов стереотипа сходными, способными выполнять те же функции). Эта проблема особенно важна для фольклористики и этнографии, так как варьирование локальных традиций происходит в рамках определенной локальной или этнической общности, шире — в рамках определенной историко-этнографической области.

7. Этническая общность возникает под влиянием социально-экономических, политических и иных факторов². Но однажды возникнув, она вынуждена использовать единый язык — общую вербальную систему коммуникации, которая может варьировать (и обычно, варьирует) в диалектах. В такой же мере она должна выработать единый (и тоже варьирующий в пространственных, временных и социальных координатах) «язык» культуры. Он так же условен, как естественный (вербальный) язык — это не только поведенческие стереотипы или вещи, но и обслуживающая их знаковая система, т. е. система определенных взаимосвязанных значений, обозначений, символов и т. д., которые обеспечивают коммуникативность культуры, традицию. Поэтому семиотика культуры — один из важнейших разделов теории культуры и теории традиции.

Б. М. Бернштейн

ТРАДИЦИЯ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ СТРУКТУРЫ

Высоко оценивая идеи Э. С. Маркаряна относительно роли традиции в культуре, развитые в целом ряде работ и сформулированные (с существенными добавлениями) в обсуждаемой статье, рискну предложить несколько соображений, которые родились в ходе размышлений над художественной традицией, но могут иметь и более широкое значение.

С точки зрения системного подхода аналогия между ролью традиций в культуре и генетических программ в биологической сфере вполне обоснована. Однако ни традиции, ни генетические программы нельзя рассматривать только как устройства для сохранения и передачи проверенных приспособительных реакций, благодаря которым система сохраняет себя в среде. Системный подход велит теоретически различать две ориентации механизмов наследования. Одна экстравертна, т. е. направлена на окружающую среду, а точнее, на взаимодействие своей системы с метасистемой. Другая интровертна, т. е. направлена на собственное устройство самой данной системы. Чем сложнее система, тем большее место в ее жизнедеятельности занимают самоорганизация, саморегуляция, координация действий составляющих ее подсистем, согласование внутренних процессов и т. п., и сохранение опыта этого рода обеспечивает системе целостность и идентичность. «Интровертная» ориентация присуща социальному наследованию в такой же, если не в большей, степени, нежели наследованию биологическому. Следовательно, есть смысл посмотреть на традицию с точки зрения ее внутренней функции. Такой взгляд открывает в ней некоторые специфические свойства.

Если попробовать представить работу традиции на атомарном уровне, то она может быть изображена как повторяющаяся трансляция одинаковых текстов. Но передача текстов имеет смысл, если в принимающей системе, будь то особь, группа, коллектив, в результате наблюдается прирост информации. В случае стереотипных сообщений, как кажется, прироста информации произойти не может; информативная ценность повторных сообщений должна быть равна нулю, а сама деятельность по их передаче выглядит бессмысленной.

В действительности стереотипные сообщения, хотя и не могут нести информацию, часто обладают информационной ценностью, существенно отличной от нуля. В отличие от оригинальных сообщений, их стереотипных собратьев менее двух быть не может. Следовательно, между их поступлением проходит *время*, которое не бывает «пустой длительно-

² См. Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973.

стью»: с течением времени в принимающей системе (или с принимающей системой) что-нибудь да происходит. Скажем, после первого из двух одинаковых сообщений поступает сообщение, ему противоречащее или вовсе разрушающее парадигму знания и образ мира, к которым принадлежит и которые утверждает первое сообщение. Повторение в этом случае будет иметь информационную ценность, поскольку оно будет восстанавливать утраченное знание, реставрировать деформированную структуру.

Если же между двумя одинаковыми сообщениями никакие противоречащие им, «дезинформирующие» по отношению к ним сообщения не поступали, приемник (его знание, организация, структура) все равно не остается неизменным, поскольку всякая система обречена энтропии. Течение времени влечет за собою рассеяние информации, забывание, размывание структур, дезорганизацию. Повторные сообщения возвращают забытое: не принося нового знания, они хранят уже имеющееся, восстанавливают и непрерывно «достраивают» разрушения, наносимые временем сложившимся структурам мысли, поведения, организации.

Для большей наглядности можно представить классификацию социокультурных систем по информационному признаку. К первому классу будут отнесены коллективы, добывающие и вырабатывающие информацию в количествах, недостаточных для компенсации энтропии. Такие сообщества рано или поздно должны развалиться. Ко второму классу будут принадлежать коллективы, вырабатывающие информацию, достаточную и только достаточную для гашения энтропии; ясно, что при этом условии они переступают порог выживания. В состоянии подобного равновесия общества, которые мы называем традиционными, застойными, каноническими, могут пребывать неопределенно долгое время: традиция делает свое дело. Исторически и логически малоподвижные общества — первые, которые способны выстоять, поэтому начало истории мало исторично. Наконец, третий класс — динамические, креативно ориентированные культуры, где лавинообразный рост информации все более превышает энтропийные потери, но традиция остается верна своей функции — она их только компенсирует.

Здесь мы подходим к следствию, имеющему особое значение. Если совокупность информации, закрепленная в традиции и ею передаваемая, сохраняет, поддерживает и восстанавливает социокультурные упорядоченности, то она сама должна быть соответствующим образом упорядочена. В отличие от всего накопленного опыта, который может быть механической суммой, беспорядочной россыпью, «кучей», традиция (в своей интровертной функции) хранит и передает отобранный, упорядоченный, структурно организованный опыт. Информационные массивы, будучи «вовлечены в традицию», получают такую конфигурацию и такое внутреннее строение, которые прямо или косвенно удваивают важнейшие аспекты социальной организации. Так формируются тексты, которые коллектив посылает самому себе, осуществляя посредством традиции коллективную автокоммуникацию.

Традиционные (или, по терминологии Э. С. Маркаряна, «традиционалистские») общества демонстрируют эту закономерность в чистом виде. С поразительной последовательностью обнаруживает структурообразующую (в особенности космологическую) интенцию искусство палеолита и неолита, равно как и неотделимая от него первобытная мифология, а вслед за тем — каноническое искусство классического и средневекового Востока, европейского средневековья и т. д.

Традиционная информация, ориентированная на самоподдержание системы, не обязательно должна быть истинной. Будучи составлена даже из ложных или искаженных представлений о мире и о собственной культуре, она может вполне удовлетворительно выполнять свою интровертную функцию. В этом, видимо, причина живучести стереотипов традици-

онного сознания и поведения, противоречащих очевидным эмпирическим данным и элементарной целесообразности приспособительных действий.

Другое отличие опыта от традиции выступает особенно отчетливо в сложных динамических культурах, где общий объем информации гораздо больше той ее части, которая «захвачена» традицией. Некоторая часть опыта стихийно забывается или сознательно вытесняется из социальной памяти, другая же, — как правило, неизмеримо большая, — будучи неактуальной здесь и сейчас, остается в специальных хранилищах, архивах культуры как фонд, который обладает потенциальной ценностью и в нужный момент может быть «призван к актуализации». Меняющаяся традиция в связи с каждой крупной инновацией черпает из этого фонда необходимые сегменты опыта и выстраивает из них новые порядки.

Хотелось бы остановиться еще на двух моментах. Первый: следует ли отнести к традиции кодифицированные нормы? Перед исследователем художественной жизни возникает аналогичный вопрос, когда он сталкивается с феноменом художественного канона. В «доканоническом» традиционном искусстве правила, по которым строятся художественные тексты, заключены в самих текстах и передаются вместе с ними (поэтика фольклора «растворена» в самом фольклоре и может быть эксплицирована лишь исследователем фольклора). Канон — первый метатекст, иначе, первая и специфическая форма эксплицитного существования правил построения художественных текстов; специфическая потому, что правила эти имеют вид инструктивных моделей (от наглядных копий начиная и до математических формул, задающих пропорции), но не стали еще теорией.

Функционально канон оказывается конструкцией, поддерживающей и укрепляющей традицию. Если традиция обеспечивает сохранение, восстановление и воспроизведение стереотипов социальной организации, поведения и мышления, то канон, как бы удваивая традицию, обеспечивает устойчивость и воспроизведение ее самой. Это «леса традиции», необходимые там, где дезинформирующие с точки зрения данной системы воздействия — как извне, так и изнутри — становятся реальной угрозой. Ближайшим примером может служить европейское средневековье, когда вне христианства существуют альтернативные (и вполне «конкурентоспособные») культурные модели, внутри христианства — ереси, где, наконец, заметно возрастают личностное начало и личностное сознание, несущие в себе возможность дезинтеграции. Не исключено, что всякая модификация — по аналогии с художественным канонам — может быть рассмотрена как «метатрадиция», имеющая целью укрепление и поддержание собственной традиции.

Второй момент связан с проблемой соотношения общечеловеческих, ареальных и локальных элементов в культурах и культурных традициях. Решение, предложенное Э. С. Маркаряном, кажется мне шагом в верном направлении. Однако на самом этом решении лежит отпечаток определенной традиции, естественно присущей этнографии или культурной антропологии. Понятие «локальной» традиции уже самим названием отсылает нас к ограниченному культурно-географическому пространству, в то время как занимающие нас членения пролегают иногда в «чисто» культурном пространстве и не поддаются географической локализации. Если верно, что традиция работает на сохранение человеческих общностей, то необходимо принять в расчет любые общности, в том числе и экстерриториальные. Как локализовать, скажем, «морские традиции», памятуя, что это традиции общности «моряки», которые сохраняют свое значение и на суше? Свойством большей или меньшей экстерриториальности могут обладать традиции классовые, конфессиональные, профессиональные и даже этнические — в случае рассеяния этноса. Вот почему термин «локальные» кажется недостаточным; возможно, что для полной классификации потребуется еще одна координата.

**ГЕОГРАФИЯ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ И ЕЕ МЕСТО
В ИХ КОМПЛЕКСНОМ ИСПОЛЬЗОВАНИИ**

За последние два-три десятилетия человечество добилось большего материального прогресса, чем за многие предшествующие столетия. Резко ускорились темпы экономического (и технического) развития. Это обуславливает сильнейшие изменения окружающей среды, которые все в большей степени зависят от человеческой деятельности. А эти изменения настоятельно требуют адаптации к ним человека. Ускорение развития и преобразования среды требует и соответственного ускорения процессов адаптации, выражением которой является развитие культуры. Между тем развитие культуры все заметнее отстает от материального роста, что усложняет адаптацию к изменениям окружающей среды и все чаще делает их непредсказуемыми. Поэтому «проблема пределов человеческому росту и человеческому развитию является по сути своей проблемой главным образом культурной» (по А. Печчеи)¹. Речь идет, по сути дела, о необходимости беспрецедентной культурной перестройки всего населения Земли, с тем чтобы оно могло сознательно и ответственно участвовать в решении судеб человечества и нашей планеты. При этом резко возрастает как теоретическая, так и в особенности практическая значимость исследования культуры в ее развитии, и в частности культурного наследия, важнейшим элементом которого являются культурные традиции. Изучение традиций при этом является необходимым этапом как их непосредственного использования в интересах развития человечества, так и их целенаправленного изменения, поскольку, если человек и не может предсказать свое будущее, он может зато его «придумать». В постановке этой проблемы и вытекающей из нее задачи разработки теории культурной традиции я вижу основную ценность обсуждаемой статьи Э. С. Маркаряна.

Резкое расширение масштабов изучения культурных традиций приобретает сейчас особое значение еще и потому, что ускорение материального развития способствует тенденции к обезличивающей однородности культуры. Между тем, как нам представляется, только разнообразие культур может явиться основой дальнейшего культурного (и общественного) развития (по аналогии с разнообразием генофонда как необходимой предпосылкой развития биологического). Еще В. И. Ленин говорил о том, что наша культура должна быть социалистической по содержанию, но национальной по формам. Просто поразительно, какие культурные богатства создал человек за свою историю. Однако экономический рост, возрастающая подвижность людей, стремительное развитие средств массовой коммуникации и информации — все это при неразумном использовании может привести к тому, что большая часть культурного наследия человечества окажется стертой с лица Земли. Именно поэтому «защита и сохранение культурных особенностей народов и наций совершенно справедливо объявлена, особенно в последние годы, ключевым моментом человеческого прогресса и самовыражения»². Реальной основой множественности культур будущего может стать только нынешнее культурное наследие, включая пространственные различия в культурных традициях, и это наследие необходимо познавать и использовать, поскольку любые инновации появляются лишь на основе традиций, как своего рода «культурные мутации», возникающие в процессе «социального наследования» (Н. П. Дубинин).

¹ А. Печчеи. Человеческие качества. М., «Прогресс», 1980.

² Там же.

Культурная традиция не есть нечто застывшее, она находится в постоянном развитии, в диалектической взаимосвязи с инновациями как носитель относительной устойчивости в этом взаимодействии, во многом определяющий отбор тех инноваций, которые, реализуясь, в свою очередь превращаются в традиции.

Для лучшего понимания культурных традиций и путей их изменения их надо изучать как в историческом, так и в географическом аспектах. Культурная традиция всегда связана с обществом на некоторой конкретной территории; при этом размеры территории могут быть самые различные: от малого ареала до Земли в целом. Культурные традиции большей по размерам территории являются в какой-то мере общими для входящих в ее состав ареалов, в каждом из которых могут существовать и свои специфические традиции. Именно сочетание общих и локальных (по выражению Э. С. Маркаряна) культурных традиций, где каждая отдельная традиция (могущая быть и самостоятельным объектом изучения) выступает в пределах рассматриваемой территории в неразрывном единстве, в комплексе со множеством других и определяет бесконечное культурное разнообразие человечества. Это разнообразие не может полноценно познаваться без обращения к географическому методу исследования, и в том числе к карте. Вдобавок формирование и изменение культурных традиций в немалой степени связаны (особенно на ранних стадиях развития) с особенностями окружающей среды. Указанные аспекты исследования культурных традиций составляют предмет географии культурных традиций (или «культурной географии») как важного раздела географии культур — общественно-географической дисциплины, которая находится еще в начальной стадии развития.

Комплексное динамическое изучение культурных традиций в их конкретных (в том числе территориальных) формах и проявлениях имеет как идеологическое, так и конкретное практическое значение; в нем должны участвовать как историки, так и географы. Недостаточный или неправильный учет общих и локальных традиций может приводить к неверным мероприятиям и в экономической области.

Общее и локальное находятся в диалектическом единстве: то, что выступает как общее для ареалов меньшего размера, может рассматриваться как локальное для более крупных регионов. Здесь имеет место иерархическая система географических таксонов разного размера и ранга, в которой надо учитывать как относительные (друг к другу), так и абсолютные размеры таксонов различного ранга (последнее, как нам кажется, недостаточно учитывается Э. С. Маркаряном).

Географический подход необходим и при анализе процессов территориальной диффузии культурных традиций и инноваций как одного из ведущих факторов их распространения или преодоления; однако это обстоятельство еще недостаточно учитывается культуроведами.

Э. С. Маркарян правильно подчеркивает прогностическую функцию системного исследования культурных традиций на региональных и на глобальном уровнях и необходимость введения в них «исторического измерения». Современная социальная практика действительно требует скорейшего перехода от простого выявления локальных различий культур и их исторической и географической обусловленности к вероятностному анализу их поведенческого значения и возможных последствий в различных социально-экономических ситуациях. В то же время всестороннее изучение культурных традиций необходимо, как с полным основанием отмечает Э. С. Маркарян, и для более глубокого понимания глобальных проблем человечества, более реалистического подхода к их постановке и моделированию, поскольку без учета общих (глобальных) и локальных (на различных территориальных уровнях) культурных традиций нельзя реалистически подойти к решению каждой из этих проблем, не говоря уже о всем их комплексе.

Нам представляется, что более сознательное и рациональное использование всего разнообразия культурного наследия человечества, как и целенаправленное его изменение с помощью инноваций, и само по себе представляет одну из важнейших глобальных проблем и что это обстоятельство пока еще в должной мере не осознается и не учитывается, в том числе и в практической деятельности. Одним из подходов к решению этой задачи может послужить усиление внимания советских культуроведов, включая историков и географов, к изучению различных аспектов теории и практики культурной традиции с позиций марксистско-ленинского общественнознания.

В. Б. Власова

ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПАХ ТРАДИЦИОННОЙ ОРИЕНТАЦИИ

Обсуждаемая статья представляется мне интересной и актуальной в силу ее глубокой теоретичности и комплексного подхода к рассмотрению проблем.

Результативно, на мой взгляд, требование исследовать культурную традицию в динамике. Хочется добавить, что важно при этом не противопоставлять инновацию традиции в целом, а рассматривать ее как одну из сторон механизма функционирования традиции, диалектически противостоящую стабилизирующей его стороне. Мне кажется, что это единственный способ, который помогает понять развитие традиции не только как результат внешнего воздействия, но и как следствие ее самодвижения.

Э. С. Маркарян пытается проанализировать в докладе сходство и различие законов наследования опыта в социальных и биологических системах. Сама по себе подобная попытка весьма перспективна. Но я думаю, что значение сходства здесь несколько преувеличено. Ведь культурная традиция в отличие от «биологической» фиксирует опыт преобразовательной деятельности, а потому при всем структурно-функциональном сходстве эти два вида традиций существенно различаются не только в средствах хранения и передачи опыта, но и в целях такого хранения, что как раз и является методологически значимым для изучения культурной традиции в ее развитии. Указанное же автором сходство имеет наибольший методологический смысл при изучении перехода от биологического способа освоения действительности к социальному.

Прав Э. С. Маркарян и сетуя на недостаточность существующих средств анализа механизмов становления и развития культурных традиций — как с точки зрения преобразования индивидуального опыта в коллективный, так и с точки зрения взаимовлияния опыта разных коллективов. Я бы еще добавила сюда необходимость изучать традицию как средство социализации индивида. В связи с этим целесообразно, вероятно, было бы поставить вопрос не только о двуслойности культурных традиций в зависимости от их происхождения и локализации, но и о внутренней, диалектической противоречивости самого механизма их функционирования и развития. Это помогло бы не только описать известные исторические факты, связанные с культурными традициями, но и проникнуть в их причинно-следственную связь.

Заслуживает внимания и представление автора о традиции как об универсальном механизме стабилизации общественной жизни. Жаль только, что, разделяя плодотворные в целом эвристические положения Б. М. Бернштейна, Э. С. Маркарян видит единственную причину разли-

чия действия механизма культурной традиции прежде и в настоящее время в ускорении темпов общественного развития.

Ведь само это ускорение в известном смысле есть следствие развития стереотипизированных в традиции содержательных форм деятельности, а объяснение такой взаимозависимости следует искать на уровне исследования форм общественного производства как таковых.

И здесь я хотела бы высказать ряд собственных предположений. Исходя из философского понимания традиции как социальной связи людей, реализующейся через воспроизведение ими групповых стереотипов деятельности для освоения ее новых условий и задач, я попытаюсь доказать, что действие механизма культурной традиции в ту или иную эпоху определяется характером господствующих в общественном производстве социальных связей.

Объективные законы общественно-экономической жизни преобразуются в субъективные установки действий людей посредством общественного сознания, идеально воспроизводящего социальный опыт.

В условиях, когда общественное производство базируется, как говорит К. Маркс, на личной зависимости между его участниками¹, общественное сознание выполняет указанную функцию, отражая объективные потребности производства в превращенной форме «субъективных» требований, исходящих от заданного авторитета (бога, предков и т. п.). Эти требования и транслируются традицией, выступающей здесь эквивалентом «личной» связи прошлых поколений (персонифицируемых в мифическом сознании авторитета) с нынешним поколением как субъектом деятельности.

Ориентируясь на чужое сознание, субъект не нуждается в критической работе ума. Его собственное сознание включается активно, для осмысления традиционной схемы, лишь когда она «не срабатывает». В таком типе традиционной ориентации преобладает консервативная сторона ее механизма, развитие содержательных форм деятельности идет медленно, за счет отклонений от традиции.

Назовем такой тип традиционной ориентации классическим. Он господствует в докапиталистических формациях, где, по словам К. Маркса, «экономической целью является производство потребительных стоимостей, воспроизводство индивида в тех определенных отношениях его к общине, в которых он образует ее базис»². Содержание этих отношений не создается самим процессом производства, а предпосылается ему и потому требует специального, внеэкономического механизма своего воспроизводства. Такую роль и выполняет традиция, выступающая здесь универсальным регулятором деятельности людей и их общения. На это указывал К. Маркс в «Капитале»³.

В буржуазном же обществе, экономическая цель которого — производство меновых стоимостей, отношения людей как производителей опосредствуются отношениями вещей. Эта «вещная», по выражению К. Маркса, зависимость самовоспроизводится в процессе производства вследствие отсутствия у непосредственного производителя собственности на средства производства⁴. Поэтому здесь нет необходимости во внеэкономическом механизме воспроизведения объективных предпосылок общественного производства, и традиция перестает быть универсальным регулятором деятельности.

Но, оставаясь необходимым средством перевода объективных законов общества в субъективные установки деятельности людей, традиция воспроизводит теперь социальный опыт их деятельности не «автоматически», как прежде, а через критическое осмысление субъектом пригодного

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, с. 100.

² Там же, с. 472, 473.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 25, ч. II, с. 356.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 25, ч. II, с. 385.

сти унаследованных стереотипов действия в соответствии с требованиями реальных условий деятельности, оказывающихся в то же время продуктом общественного производства.

Тем самым традиция оказывается уже не «личной» связью поколений, а принимает форму господствующих в обществе «вещных» связей, ибо поколения общественного субъекта соотносятся теперь не через прямое подражание действиям предков, а через объективировавшиеся в содержании современных реальных условий деятельности результаты предшествовавшего общественного производства, которые являются критериями пригодности унаследованных стереотипов действия.

Таким образом, этот тип традиционной ориентации, в отличие от классического, означает сознательное творческое отношение к воспроизведению унаследованных норм, обеспечивающее бурное развитие содержательных форм деятельности, благодаря рациональному перетолкованию содержания традиционных установок в пределах неизменного формализма действия. В механизме современной традиционной ориентации преобладает инновационная сторона, причем даже тогда, когда традиционная схема воспроизводится без изменения. Присутствие в нем упомянутого рационального звена, опосредствующего реализацию традиционного стереотипа, обеспечивает гибкость и жизнеспособность традиции в быстро изменяющихся современных условиях общественного развития.

CUSTOM, RITUAL, TRADITION

The author distinguishes custom as something of practical importance and ritual as purely symbolic behaviour. He refuses to include in tradition norms that are codified but not systematically reproduced (actualized).

S. A. Arutiunov

ON THE REGULATIVE ASPECTS OF CULTURAL TRADITION

The broad theoretical concept of cultural tradition put forward by E. S. Markarian requires further detailing and operationalisation; this includes the elaboration of a strict system of concepts expressing various aspects and forms in which the phenomenon in question is manifested. The concept of cultural norm is called upon to serve as a universal expression of the regulative trend of the stereotypes of social experience accumulated and transmitted by tradition. In this sense it would not be justifiable to reduce cultural norms to merely verbal imperatives of behaviour or to limit the sphere of their influence to the mere performance of outward forms of activity as it is done by those authors who contrapose the concepts of norm and custom, norm and value.

K. S. Saringulian

ON CLASSIFYING THE FORMS OF CULTURAL TRADITION

Forms of cultural tradition are classified in the paper in accordance with the subjects of tradition (its bearers), with the spheres of activity where the traditions function, and with the means by which they are transmitted. The author particularly dwells upon forms of tradition based upon particular means of communication: 1) the action form; 2) the oral form; 3) the written form; 4) the specific form acquired by tradition under conditions where mass communication media are functioning.

I. A. Barsegian

THE AXIOLOGICAL APPROACH TO CULTURAL TRADITION

The author remarks that while E. S. Markarian's paper is exceedingly rich in ideas, it lacks one very important element: the axiological (evaluative) approach to the phenomena of cultural tradition — what is good and what is bad in these phenomena.

S. A. Tokarev

TRADITION, «TRADITIONAL SOCIETIES» AND THE VARIABILITY PROBLEM

Tradition is interpreted by the author as the mechanism by which culture becomes formed, selected and transmitted. Societies are not distinguished by some of them being «traditional» and others «non-traditional» but by the difference in the content of their tradition, in their rate of renewal, in the channels through which they are spread and transmitted, in the forms taken by their stability and variation. The stereotypes comprised by tradition are flexible and always possess a certain «field of variability». Novel elements can only exist as innovations, i. e. by becoming included in the traditions context, by forming part of its structure. An ethnic community creates its own «culture language» which is served by a conventional sign system. Semiotics is one of the most important sections in the theory of tradition.

K. V. Čistov

TRADITION AND SOCIOCULTURAL STRUCTURES

Two aspects may be distinguished in the functioning of tradition: the «extrovert» oriented towards the interaction between the sociocultural group and the environment, and the «introvert» directed to the preservation of the group's own organization, its internal control systems, self-regulation etc. In the second aspect, tradition, by means of repeated stereotyped communications, countervails entropy and ousts the disorganizing alien cultural information which, from the point of view of the particular culture, is to be regarded as desinformation. In order to fulfil this function, the experience which forms the content of tradition should be suitably organized into an orderly «world image». Hence, apparently, stem the cosmological and other aspirations towards structuring reality that are characteristic of traditional text complexes: mythology and folklore. Artistic canons as one of the forms in which traditional forms are codified may be regarded as an explication in the form of preceptive models of the principles according to which traditional texts are drawn up; it is aimed at strengthening tradition and securing its reproduction. It is not impossible that all codification performs a similar function.

B. M. Bernstein

THE GEOGRAPHY OF CULTURAL TRADITIONS AND ITS PLACE IN THEIR INTEGRAL UTILIZATION

The author writes about the growing importance of studying cultural traditions as one of the fields of social research, about the way the universal and the local aspects are combined in these traditions. According to the author, the geography of cultures is an important element in the integral study of cultural traditions. It is noted that the purposeful transformation of cultural traditions is a global problem that concerns mankind as a whole.

V. M. Gokhman

ON THE HISTORICAL TYPES OF TRADITIONAL ORIENTATION

The author regards tradition as a type of social links between people arising in the course of their activity; she distinguishes two historical types of traditional orientation: the classical and the modern. In pre-capitalist social formations tradition is manifested in a «personal dependence» of the generation in which it is reproduced upon a mythical authority personifying past generations. Hence the social experience it represents is automatically superimposed over changed conditions of activity. Under conditions of modern commodity production orientation towards tradition comprises a critical evaluation of its content, since tradition here acquires the form of a «material-object dependence» between generations: their interrelation through tradition takes place not by automatic copying of the ancestors' actions but through the results of previous social production which become objectivized under new conditions, and it is these that serve as criteria of the suitability of the patterns reproduced. Hence the evolution of meaningful forms of activity becomes accelerated under modern conditions, tradition becomes more viable and flexible.

V. B. Vlasova

Э. Хексельшнейдер

НЕМЕЦКИЙ СЛАВИСТ О РУССКОМ ЭПОСЕ

[Диссертация Вильгельма Вольнера, 1879]

В 1879 г. в одном из немецких университетов впервые состоялась защита диссертации, посвященной проблемам русского фольклора. Ее автором был Вильгельм Вольнер, называлась она «Исследования народного эпоса великоруссов» и защищена была на философском факультете Лейпцигского университета. Чем же достопамятно это событие? Прежде всего оно свидетельствует о том, что в последней трети XIX в. в тогдашней Германии славистика уже начала развиваться как научная дисциплина; ее предметом были славянские языки, литература и фольклор. Правда, первые работы о славянах стали появляться в немецкой научной литературе еще в XVI в., но как самостоятельная наука славистика смогла занять подобающее ей место в университетах Германии сравнительно поздно.

Первые кафедры славистики были учреждены в Берлине и Бреслау (нынешний Вроцлав) только в 1841 г., затем в 1870 г. открылась кафедра славистики в Лейпциге.

Сначала славистика развивалась под сильным влиянием индоевропеистики. Это с самого начала обусловило и ее четко выраженную лингвистическую направленность. Поэтому появление в 60-х — 70-х гг. XIX в. работ по литературоведению и фольклористике, расширивших границы славистских исследований, имело большое значение.

Постепенно начало утверждаться мнение, что культуру, литературу и фольклор славянских народов нельзя игнорировать, что они должны стать предметом научного исследования.

В летний семестр 1842 г. поляк Войцех Цыбульский прочел первую лекцию о фольклоре славян шестнадцати студентам Берлинского университета. В зимний семестр 1871—1872 г. в Лейпцигском университете Августом Лескином был прочитан первый лекционный курс «Эпическая народная поэзия славянских народов». Позже он же посвящал свои лекции толкованию русских эпических песен, народному эпосу великорусов, русским эпическим сказаниям и их соотношению с эпикой других народов. Параллельно с этим Лескин вел занятия по славянским литературам.

Диссертация его ученика Вильгельма Вольнера, родившаяся в творческой атмосфере Лейпцигского университета тех лет, тоже была продиктована стремлением преодолеть некую лингвистическую «односторонность» и даже ограниченность славистики, расширить ее рамки, пополнить ее научным изучением русской народной поэзии¹.

Вместе с тем работа Вольнера стала новым словом в истории русско-немецких связей в области фольклора и фольклористики. В рамках одной

¹ W. Zeil, H. Pohrt. Zur Entwicklung der Slawistik in Deutschland von ihren Anfängen bis zum Ende des XIX. Jahrhunderts.— «Zeitschrift für Slawistik», XXII, H. 2, S. 180 ff.

статьи трудно дать полную картину этих связей, необыкновенно плодотворных во всем, что касается восприятия и распространения русского фольклора в Германии XVIII и XIX вв. и контактов между немецкими славистами и русскими фольклористами², но нельзя не упомянуть самые важные факты.

Еще Иоганн Готфрид Гердер и Якоб Гримм указывали на национальное своеобразие русской песни и сказки и вместе с тем на их значение для сравнительного изучения фольклора в международном масштабе. Созданные Гердером и Гриммом универсальные концепции побудили многих переводчиков и поэтов к занятиям русским фольклором. Переводы на немецкий язык, снабженные комментариями, сделали русский фольклор доступным немецким читателям.

Следующим этапом бурного развития русско-немецких связей в области фольклора были годы антинаполеоновских войн, создавшие условия для массового общения немцев, русских и других народов (особенно украинцев и башкир). В это время в Германии стали необыкновенно популярны русские песни³.

Если до тех пор восхищение сербской, а отчасти и польской народной поэзией заслоняло интерес к русской народной поэзии, то в десятилетия, последовавшие за освободительными войнами, вышли в свет фундаментальные издания русских песен и сказок. В комментариях к этим переводным изданиям не просто сообщались основные сведения о русской народной поэзии, почерпнутые из работ развивающейся русской фольклористики, и не только отражалась общеромантическая тяга ко всему народному: они стали и самостоятельным вкладом в развитие фольклористики как научной дисциплины. По крайней мере это можно сказать о лучших работах того времени. Назовем в первую очередь обширный сборник песен Петера Отто фон Гёце, издавшего вслед за Гердером «Голос русского народа в песнях» («Stimme des russischen Volkes in Liedern», 1828); сборник Иозефа Венцига «Славянские народные песни» («Slavische Volkslieder», 1830), ориентированный на «Slovanski národní písně» Ф. Л. Челаковского, в который вошел 41 русский текст; самый обширный из немецкоязычных сборников славянских народных песен «Славянская балалайка» («Slavische Balalajka»), изданный Вильгельмом фон Вальдбрюлем (1843, 2-е изд.—1848); а также «Русские народные сказки» («Russische Volksmärchen», 1831) Антона Дитриха с предисловием Якоба Гримма и «Древнейшие народные сказки русских» («Die ältesten Volksmärchen der Russen», 1841) Иоганна Непомука Фогля. Выход в свет этих сборников вызвал появление множества статей, выборочных публикаций и изданий отдельных текстов, побудивших немалое число немецких поэтов и композиторов к самостоятельному творчеству. Отражение русского фольклора можно проследить в творчестве композиторов (Л. ван Бетховен, Г. М. фон Вебер и Ф. Зильхер) и писателей (Т. Кёрнер, Хр. А. Тидге, А. фон Шамиссо или Ф. фон Годи).

Своего рода обобщением всех работ о русском фольклоре первой половины XIX в. был труд Терезы Альбертины Луизы фон Якоб, опубликованный в 1852 г. под криптонимом Talvj, — «Краткий справочник по истории славянских языков и литературы» («Übersichtliches Handbuch einer Geschichte der slavischen Sprache und Literatur»). В приложении дан — с романтических позиций — краткий компилятивный обзор сла-

² E. Hexelschneider. Die russische Volksdichtung in Deutschland bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts.— «Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik der Deutschen Akademie der Wissenschaften», № 39. Berlin, 1967; M. Vasmer. Bausteine zur Geschichte der deutsch-slavischen geistigen Beziehungen, I.— «Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1938. Philosophisch-historische Klasse», № 6. Berlin, 1939.

³ См. подробнее: E. Hexelschneider. Указ. раб.

⁴ E. Hexelschneider. Herder als Anreger für die Verbreitung russischer Volksdichtung in Deutschland.— «Johann Gottfried Herder. Zur Herder-Rezeption in Ost- und Südosteuropa». Berlin, 1978, S. 196—204.

вянского фольклора со сведениями о славянской, главным образом русской поэзии (в первую очередь о песне).

Русский былинный эпос был в Германии первой половины XIX в. менее известен, чем песня и сказка. Правда, встречались указания на существование былин и исторических песен и при случае даже публиковались отдельные тексты.

Важнейшей публикацией русских былин в Германии был изданный Карлом Генрихом фон Буссе сборник «Князь Владимир и его пиры» («Fürst Wladimir und dessen Tafelrunde», 1819), составленный из очень вольных переводов «Древнероссийских стихотворений» и собственных стихов издателя. Этот сборник долго оставался для немцев источником знакомства с русским эпосом. Научные же данные о сборнике Кирши Данилова сообщил в 1828 г. фон Гёце, пересказавший также пять сюжетов.

Впрочем, к Кирше Данилову обратился в 1843 г. и Вильгельм Вольфзон в работе «Научно-художественная литература русских» («Die schön-wissenschaftliche Literatur der Russen»); он перевел оттуда пять былин.

Но с 40-х годов, в известной мере благодаря достижениям русской фольклористики, которая сама еще только начинала складываться как наука, наступил отход от романтического восхищения народной песней и сказкой и стал утверждать трезвый научно-исследовательский взгляд на проблемы развития народной поэзии. Особенно внимательно были встречены первые значительные издания русских и украинских фольклористов: М. А. Максимовича, П. В. Киреевского и И. П. Захарова. Появились довольно обширные обзоры и библиографии, подытоживающие успехи русской фольклористики. Особенно важным оказался «Библиографический обзор сборников славянских народных песен» Шафарика («Bibliographische Übersicht der Sammlungen slavischer Volkslieder», 1843), опубликованный на немецком языке в «Jahrbücher für slavische Literatur, Kunst und Wissenschaft», где все вышедшие к этому времени публикации на славянских и немецком языках были снабжены краткими аннотациями.

Изданные в России сборники и научные труды послужили базой для развития исследований русской сказки и былины. Сборники былин П. Н. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга имели столь важное значение, что с 60-х годов ни один сколько-нибудь серьезный немецкий исследователь не мог уже пройти мимо них. В 60-е и 70-е годы в Германии за очень краткий период вышло несколько фундаментальных трудов, показавших, что заложена уже прочная основа изучения русского былинного эпоса. Из них заслуживают упоминания в первую очередь книга Августа Больца «Словесно-песенные этнографические материалы» («Beiträge zur Völkerkunde aus Wort und Lied», 1868), статьи В. Бистрома о русском эпосе («Das russische Volksepos», 1868)⁵ и работа К. Марте «Русские героические сказания» («Die russische Heldensage», 1865)⁶, а также ряд исследований иностранных (в том числе и русских) славистов, вышедших на немецком языке. Не станем подвергать критической оценке эти столь различные по своему уровню работы, укажем лишь в первую очередь на статью Ватрослава Ягича «Христианско-мифологический слой в русском народном эпосе» («Die christlich-mythologische Schicht in der russischen Volksepik»)⁷, в которой ясно виден переход от чисто лингвистического рассмотрения фольклора к анализу его как специфического культурного феномена.

⁵ «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», B. 5. Berlin, 1868, S. 180—205; B. 6. Berlin, 1869, S. 132—162.

⁶ «Jahrbuch für Literaturgeschichte», herausgegeben von Richard Gosche, B. 1. Berlin, 1865, S. 175—195.

⁷ «Archiv für slavische Philologie», B. 1. Berlin, 1876, S. 82—133.

На этом общем фоне развивалась деятельность лейпцигского слависта Вольнера. Вильгельм Вольнер (1851—1902) был родом из Москвы, вырос в Тюрингии и по настоянию отца начал изучать торговое дело. Но этот род занятий, по-видимому, не удовлетворял его, так как, отслужив в армии, он сдал экзамены за старшие классы гимназии и с 1874 по 1878 г. занимался в Лейпциге славистикой и сравнительным языкознанием у столь известных ученых, как Лескин, Курциус, Брокгауз, Царнке и др.

В 1879 г. он защитил дипломную работу о русских былинах, а затем занимался еще один семестр в Берлине у Ватрослава Ягича и побывал в 1880 г. в Праге. С осени 1880 г. он поселился в Лейпциге, где в 1886 г. защитил в качестве диссертации фундаментальную работу «Исследование стихосложения южнославянской народной песни» («Untersuchungen über den Versbau des südslavischen Volksliedes»), которая вышла в 1886 г. в Берлине в «Archiv für slavische Philologie») и получил звание приват-доцента. В 1890 г. по рекомендации Лескина, Бругмана, Виндиша и Вислиценуса он стал экстраординарным профессором⁸.

Научные интересы Вольнера были чрезвычайно широки. Так, например, он читал общие курсы по истории славянских литератур и по русской литературе, специальные курсы — от Пушкина до Л. Толстого, лекции о самых различных проблемах славянского фольклора, особенно о сравнительном его изучении, о славянской мифологии, о взаимосвязях византийской и средневековых западноевропейских литератур.

Список его публикаций — хоть и не очень обширный — тоже свидетельствует о широте и многосторонности его научных интересов. Здесь можно найти работы о сюжете Леноры в народной поэзии славян, о литовском и английском фольклоре. Многие, в том числе и задуманная им «История русской литературы», не было осуществлено⁹. Но с особой любовью и вниманием Вольнер постоянно возвращался к славянскому фольклору. Его работы в этой области заслужили признание специалистов. В известной мере Вольнер занялся русским былинным эпосом под влиянием своего учителя Августа Лескина, опубликовавшего в 1870 г. лингвистическое исследование «О языке русских народных песен Олонецкой губернии», в котором он писал, что книга «Песни, собранные П. Н. Рыбниковым» — это обширный сборник, чрезвычайно важный для развития фольклористики и вообще для понимания истории фольклора¹⁰. Вольнер усвоил эту точку зрения и своей работой активно включился в международную дискуссию о характере, содержании и происхождении русских былин.

Как же оценить диссертацию Вольнера о русском народном эпосе и каково ее место в истории науки?

Прежде всего следует подчеркнуть, что Вольнер основательно изучил мировую и особенно русскую научную литературу о былинах. Он прекрасно ориентировался в современных ему работах о русском эпосе и знал, какое место принадлежит им в научных спорах того времени. У него были сборники Калайдовича, Киреевского, Рыбникова, Гильфердинга; он знал работы Срезневского, Буслаева, Афанасьева, Бессонова, Тихонова, Стасова, Пыпина, Миллера, Веселовского и многих других. Он специально писал о статьях Рыбникова и Гильфердинга, о былинной традиции русского Севера и оспаривал результаты русских исследований, однако и немецкие работы в этой области он тоже подвергал критической оценке. Много внимания уделял Вольнер фундаментальной монографии француза Альфреда Рамбо «Эпическая Русь. Исследование русских героических песен» («La Russie épique. Etudes sur les chansons héroïques de la Russie», 1876).

⁸ W. Zeil. Wilhelm Wollner — ein verdienstvoller Slavist. — «Zeitschrift für Slawistik», XXII, H. 2, S. 227—231.

⁹ W. Zeil. Указ. раб., с. 229 сл.

¹⁰ «Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung», B. 6. Berlin, 1870, S. 152—187.

Вольнер дал определение былины как «героической песни», в которой изображаются «подлинные события», правда, в особом смысле: «Народ, действительно, считает невымышленными события, воспетые в былинах»¹¹. В своем делении былин на циклы Вольнер следует Киреевскому и Рыбникову. Особенностью эпических песен он считает отчетливо типизирующий характер изображения героя, не оставляющий певцу простора для художественной идеализации. В результате во многих случаях «в русской былине подвиг одного героя чисто механически вплетается в подвиги другого, что осуществляется с большой легкостью из-за недостаточной индивидуализации героя, но порой ведет к противоречивости в изображении героев» (с. 67).

Затем Вольнер разбирает художественный строй былин, особенно подробно — *epiteta ornantia* (украшающие эпитеты), стереотипные обращения и повторы, сравнения, параллелизм и своеобразную магию чисел.

В одном из своих экскурсов Вольнер поднимает и вопрос о происхождении былин. Он излагает концепции Л. Н. Майкова и Ф. И. Буслаева, не принимая их точки зрения, согласно которой былины «являются одним из самых надежных источников истории Российского государства» (с. 20). Именно этот тезис он подвергает сомнению в своей следующей работе, посвященной соотношению исторической действительности и художественного вымысла в киевских и новгородских былинах. Автор анализирует некоторые былины о Садко и былины киевского цикла о Добрыне Никитиче и князе Владимире; он также считает былины о так называемых старших богатырях совершенно произвольным разделом, «не существующим фактически в народном сознании» (с. 89).

Вольнер усматривает подлинное отражение истории лишь в исторических песнях, начиная с эпохи Ивана Грозного, а не в киевских и новгородских былинах, поэтому он не считает возможным называть былины эпосом: «Правда, форма их... чисто эпическая, но содержание — не что иное, как сказка, персонажи которой носят более или менее исторические имена» (с. 31). Так, сюжет былин о Садко Вольнер не считает национально-русским и указывает на восточные источники. Но подчеркивая в то же время местный колорит новгородских былин, он делает такие сопоставления: «С одной стороны — исторические имена, местный колорит описаний, с другой — сказочное содержание. И при всем том строго эпическая форма» (с. 37). Подобное же несоответствие обнаруживает он и в былинном образе князя Владимира, который чаще всего выглядит «бездейственным, трусливым, мелочным и капризным» (с. 40), совсем иным, чем исторический Владимир. Вольнер высказывает предположение, что в былинку перешел образ царя из сказки; он не допускает возможности критического отношения народа к князьям как представителям господствующего класса.

Делая заключение, что, по всей вероятности, былины первоначально имели совершенно иное содержание и были «героическими песнями в полном смысле этого слова» (с. 41), Вольнер исходит из того, что некогда существовал «исконный национальный эпос», «содержание которого постепенно изменялось, но от него сохранились еще отдельные следы в виде так называемых „типичных мест“ (имеются в виду *loci communes*. — Э. Х.)» (с. 72). Как и Гильфердинг, он различает «типические» и «переходные» места, видя при этом в *loci communes* «древнейший слой песни» (с. 36). Отсюда вытекает его требование, остающееся актуальным и по сегодняшний день при подлинно историческом анализе былин: «Древнейший слой необходимо принимать во внимание при исследовании исторического содержания этих песен» (с. 36).

¹¹ W. Wollner. Untersuchungen über die Volksepik der Großrussen. Inaugural-Dissertation. Leipzig, 1879, S. 10, 15. В дальнейшем все ссылки на эту работу в тексте.

Большое познавательное значение имеет детальное сопоставление Вольнером былин. Не устарело и его понимание того, как попал эпос на русский Север. Можно выделить две стороны, характерные для концепции Вольнера.

С политической точки зрения Вольнеру абсолютно чужд всякий национализм. Поэтому он возражает против официально-славянофильских взглядов П. А. Бессонова, рассматривавшего былины «сквозь розовые очки восторженного славянофильства» (с. 22). Научная критика «была под сильным влиянием квазипатриотического стремления выдавать все, что есть в былинах, за национально-русское» (с. 35), — замечает стремившийся к объективности Вольнер. Тем самым автор сближается с прогрессивной позицией В. В. Стасова; он подробно излагает его спорную книгу «Происхождение русских былин» (1868) и полностью соглашается с его взглядами. Критически следуя за Стасовым, Вольнер ополчается против чрезвычайного подчеркивания в былинах национально-русской специфики.

Теория заимствований, сторонником которой был Стасов, а вслед за ним в Германии — Вольнер, имела, как известно, прогрессивное значение, так как она была направлена против всевозможных концепций национальной исключительности. Но формальное сравнение сходных фольклорных сюжетов вело в то же время к недооценке национального элемента в фольклоре. Генезису эпических песен и их носителям уделялось значительно меньше внимания, чем проблеме «бродачег о сюжета»¹².

С историко-сравнительной точки зрения, Вольнер приходит к мысли о прародине различных сюжетов и ищет ее на востоке. Понятия типологии тогда еще не существовало. И поэтому может создаться впечатление, что Вольнер в полемике со славянофилом Бессоновым хотел лишить русский народ его собственного былинного эпоса, свести его до уровня искусства, ограниченного зависимостью от чужеземных влияний. Но такое впечатление обманчиво. Как раз к русским былинам Вольнер относится с большой теплотой как к сказочным картинам далекого прошлого, признавая, что в различных их слоях обнаруживается отражение истории народа. При тогдашнем уровне науки вряд ли возможен был более глубокий взгляд на вещи. Вольнер стремился главным образом обратить внимание на ошибки предыдущих исследований и в противоположность их националистическим устремлениям внести историческую конкретность в международное сравнительное изучение эпоса.

Примечательно, что в толковании Вольнером русского былинного эпоса не нашли себе места идеи христианского смирения или «официальной народности», что тоже роднит его с прогрессивностью и демократизмом Стасова. Очевидно, Вольнер почувствовал все же односторонность теории заимствований, ибо в одном месте своей работы высказывается за то, чтобы «искать правду между этими крайностями», и обращает внимание на «новое, более корректное и, вместе с тем, более научное» направление (с. 30), представителями которого, по его мнению, являются А. Н. Пыпин, Н. С. Тихонравов, А. Н. Веселовский, Ф. И. Буслаев в своих поздних работах, а также В. Ягич.

Несмотря на все недостатки, связанные со временем ее написания, диссертация Вольнера отличается обилием материала, четкостью понимания русских и международных споров об эпосе. Она может претендовать на почетное место в истории немецко-русских фольклористических связей XIX в.

¹² А. М. Астахова. Былины. Итоги и проблемы изучения. М. — Л., с. 31; М. К. Азодовский. История русской фольклористики, т. II. М., 1963, с. 156.

В. А. Туголуков

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ЧИСЛЕННОСТИ КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРНОЙ СИБИРИ В XVII ВЕКЕ

Известно, что в XVII и первой половине XVIII в. русские вели учет коренного населения Сибири по числу плательщиков ясака, т. е. мужчин-охотников в возрасте от 16—18 до 55—60 лет¹. Поэтому численность всего населения (включая женщин и детей) может быть определена весьма приближенно.

В своей фундаментальной работе «Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке» Б. О. Долгих ввел в употребление систему коэффициентов: коэффициент 4 он применял для выявления численности населения таежной и тундровой Сибири, занимавшегося охотой, рыболовством и оленеводством, а коэффициент 5 — для подсчета численности скотоводов южных лесостепей и степей².

Правильность применения коэффициента 4 Б. О. Долгих обосновывал данными Приполярной переписи 1926—1927 гг. По этим данным, трудоспособные мужчины в возрасте от 18 до 59 лет составляли в среднем около четверти всего населения Севера³. С исторической точки зрения экстраполяция половозрастных соотношений у народов Северной Сибири периода 1920-х годов на XVII в. не вполне корректна: за истекшие два с половиной — три столетия в их хозяйстве, быту, социальном строе и семейном укладе произошли значительные изменения, которые не могли не сказаться на демографических показателях. Поэтому представляется целесообразным проверить правильность применения коэффициента 4 по статистическим данным XVII в. Благоприятный материал для этого содержит перепись ясачного населения, проведенная в Мангазейском (Туруханском) уезде в 1682 г. Приведенные там списки эвенкийских родов относятся к территории, на которой в настоящее время располо-

¹ Фактически плательщиком ясака охотник оставался до тех пор, пока мог ходить и стрелять из лука, т. е. до глубокой старости. В материалах ясачной переписи 1682 г. встречаются такие записи: «В чюму тунгус Нимрикан, платит великого государя ясак шестьдесят годов против ясачных книг по три соболи с пупки и с хвосты на год сполна, а во РПИ-м году (1680) по своему челобитью за старостью и увечьем и за болезнью от ясаку отставлен, потому что он, Нимрикан, ходить промышлять не может. И вместо иво поверстан племянник иво родной Ермолка в полной ясак». — Центральный государственный архив древних актов (далее ЦГАДА), ф. 214, оп. 1, кн. 732, л. 21. О тунгусе Мукца написано: он платит ясак 55 лет, а теперь «рука левая усохла, луком владеть не может» (там же, л. 139). В первом случае возраст охотника был не менее 75 лет, во втором — не менее 70.

² При применении коэффициента 4 число плательщиков ясака умножалось на четыре, коэффициента 5 — соответственно на пять. См. Б. О. Долгих. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М., 1960, с. 13, 14.

³ Там же, с. 13.

жены Эвенкийский и Таймырский автономные округа. Списки включают сведения о числе чумов и о плательщиках ясака в каждом чуме; в них поименно названы все лица мужского пола, включая грудных младенцев. Систематизировав эти сведения, мы свели их в таблицу, которая приводится ниже.

Численность населения Мангазейского (Туруханского) уезда в 1682 г.*

Зимовья и группы (роды)	Чумы	Плательщики ясака	Лица мужского пола
<i>Кондогирское зимовье, роды:</i>			
Кондогири	16	55	92
Чапагирицы	7	18	37
Горынцын	8	16	33
Целбуяна	3	8	10
<i>Курейское зимовье, роды:</i>			
Боярской	29	45	74
Колобов	29	48	96
Майканов	13	18	46
Коненки	10	26	43
теж Коненки	15	42	83
Саладкин	13	27	54
<i>Усть-Непское зимовье, роды:</i>			
Товужирцы и Тугошары	10	16	26
<i>Усть-Туружское зимовье, роды:</i>			
Боягирской	24	28	63
Коныров	27	28	54
Догочагирской	42	59	92
<i>Илимпейское зимовье, роды:</i>			
Шалдагири	7	22	47
Суханов	6	28	58
Ковуки	7	25	49
<i>Летнее зимовье, роды:</i>			
Гарагили	15	27	41
Елигири	11	17	28
Чичангуры	4	8	12
Сентеи	13	18	27
<i>Тетерское зимовье, роды:</i>			
Цемдели (1)	7	17	25
Топороки	10	20	40
Цемдели (2)	15	25	61
Целбуяна	7	4 **	10
<i>Чунское зимовье, роды:</i>			
Койдогири	7	13	24
Чапагири	4	6	19
<i>Закаменное зимовье, роды:</i>			
Хомыли	10	19	34
Ваявы	3	10	16
<i>Ванядское зимовье, роды:</i>			
Телегин	10	22	30
Кунедин	6	22	37
Юлегин	7	18	38
Кунедков	5	16	27
Мунуков	10	26	41
Кузнецов	7	18	26
Мугалской	7	16	26
Анабарские эвенки, платившие ясак в Ванядское зимовье	3	6	8
Нижнетунгусские эвенки, кочевавшие возле Ванядского зимовья, но пла- тившие ясак в Титейское зимовье	6	14	26
Итого	433	851	1553

* ЦГАДА, ф. 214, оп. 1, кн. 732, лл. 21—207.

** В трех чумах жили одинокие, не промышлявшие зверей старики-инвалиды, за которых платили ясак их сыновья и сородичи, указанные в других родах того же зимовья. Такая практика сложилась потому, что сборщики ясака не могли «выложить» из ясачного платежа инвалидов до новой переписи (ревизии) населения, если на это не было специального указания начальства.

Прежде чем анализировать полученные результаты, укажем на следующее обстоятельство. «Чум» переписи в 1682 г.— это, как правило, отдельная семья (большая или малая), но в ряде случаев и нечто большее. Дело в том, что часто кроме кровных родственников в состав обитателей «чума» входят и лица мужского пола, характер связи которых с главой «чума» не совсем ясен. Мы полагаем, что это были либо дальние родственники главы «чума» либо его свойственники, причем не исключено, что все они могли находиться здесь лишь на положении гостей. Говорить о свойственниках нам позволяет приписка к списку рода Чапагир Кондогирского ясачного зимовья на Нижней Тунгуске: «Да у тех же ясачных людей [их] братьев и племянников и свойственников...»⁴.

В «чуме» бывало иногда несколько таких лиц мужского пола, о чем свидетельствует, например, запись, относящаяся к «чуму» эвенка Онкочи: «В чюму у него тынгус Силтанца, платит великого государя ясак двадцат годов», да сын последнего Логон (трех лет), да другой сын Мареул (двух лет), да брат Ашуний, плативший ясак 15 лет. Если к указанным четырем лицам мужского пола добавить 3—4 лица женского пола, то окажется, что семья Силтанцы состояла из 7—8 чел. Между тем семья Онкочи включала 3 лица мужского пола и, таким образом, состояла, вероятно, из 5—6 чел.⁵ Трудно себе представить, чтобы такое количество людей (12—14 чел.) помещалось в одном реальном чуме. Логично полагать, что у каждой семьи был отдельный чум-жилище, но вторая семья (Силтанцы) была почему-то приписана к первой.

Иногда число лиц мужского пола, показанных обитателями одного «чума», настолько велико, что условность употребления этого термина становится совершенно очевидной. В качестве примера укажем на «Род Суханов» Илимпейского ясачного зимовья на Нижней Тунгуске. В него входило шесть «чумов», в том числе «чум» Сухана, включавший 26 лиц⁶ мужского пола, т. е. в совокупности приблизительно 50 чел. Разместить такое количество людей в одном реальном чуме практически невозможно; речь могла идти только о целом стойбище из пяти-семи чумов.

Теперь обратимся к составленной нами таблице.

Попытаемся определить численность всего населения. Поскольку числу лиц мужского пола приблизительно соответствовало число лиц женского пола (фактически женщин было несколько меньше)⁷, можно считать, что все эвенки Туруханского уезда, охваченные ясачной переписью 1682 г., насчитывали 3100 чел. Между тем, применяя коэффициент 4, мы получаем около 3400 чел., т. е. примерно на 10% больше.

Однако это не означает, что пользуясь коэффициентом 4, Б. О. Долгих получал ошибочные результаты. По его мнению, правильнее было бы пользоваться коэффициентом 3,7. Но поскольку известное число коренных жителей (примерно 10%) уклонялись от учета и платежа ясака, то применение коэффициента 4 в конечном счете позволяет получить более правильный результат.

К такому заключению приходим и мы на основании конкретных данных ясачной переписи 1682 г. Иными словами, на примере эвенкийского населения Туруханского уезда полностью подтверждается правомерность статистической методики Б. О. Долгих.

⁴ ЦГАДА, ф. 214, оп. 1, кн. 732, л. 38.

⁵ Там же, л. 35.

⁶ Там же, лл. 118—120.

⁷ Правильность данного предположения подтверждается материалами ясачной ревизии 1795—1796 гг., согласно которой тунгусы Иркутской губернии (по Тобольской губернии таких сведений нет) насчитывали 13 505 чел. мужского пола и 12 397 чел. женского пола (ЦГАДА, ф. 248, оп. 58, д. 4859, лл. 36—52). Соотношение полов 100:93. Пользуясь случаем, приносим благодарность В. М. Кабузану, предоставившему нам указанную архивную сводку.

⁸ Б. О. Долгих. Указ. раб., с. 13.

Е. А. Глинский, Д. А. Сергеев

РЕЗУЛЬТАТЫ МЕТАЛЛОГРАФИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ДВУХ ИЗДЕЛИЙ КОРЯКСКИХ КУЗНЕЦОВ

В современной этнографии широко применяются методы естественных и точных наук. Это отражает общую тенденцию развития современного научного знания, когда в процессе интеграции, на стыке различных дисциплин вскрываются совершенно новые возможности познания изучаемых явлений. Особенно часто методы естественных наук применяются в тех областях гуманитарных исследований, где морфологические способы могут быть дополнены и другими точными методами. Прежде всего это заметно при анализе некоторых компонентов материальной культуры. В родственной этнографии науке — археологии при исследовании, например, железоделательного производства и кузнечного ремесла широко применяются методы металлографического анализа.

Этнографы же практически еще не используют этих методов, которые, раскрывая технологические приемы обработки и производства металла, могут помочь ответить на многие вопросы, касающиеся уровня развития ремесла, а также по-новому осветить вопросы о ремесленных и торговых связях между народами, показав, был ли металл местного производства или привозным.

Поэтому мы воспользовались предоставившейся возможностью исследовать на базе кафедры металловедения Ленинградского ордена Ленина политехнического института им. М. И. Калинина два ножа работы корякских кузнецов, находящиеся в ГМЭ народов СССР. Первый нож — для раскроя шкур и других домашних работ, так называемый «женский» нож (рис. 1), второй — для изготовления посуды (рис. 2). В. В. Антропова назвала нож, подобный последнему, «кривым»¹, а В. Г. Богораз — «изогнутым»². Эти изделия найдены геологами в Пенжинском районе Корякской АО.

Обстоятельства, при которых были сделаны находки, нам неизвестны. Точно датировать изделия мы не можем. Принято считать, что кузнечество у коряков появилось в XVIII в., а в XIX в. предметы, подобные рассматриваемым, бытовали среди коряков³. Металлографический анализ раскрывает технологию производства ножей.

Микроскопический анализ структуры показал, что изделия изготовлены из кричного железа, содержавшего около 0,1% углерода. Заметно большое количество мелких шлаковых включений и других загрязнений (темные участки на структуре, рис. 3—4, увеличение в 340 раз).

Была замерена микротвердость изделий, т. е. твердость отдельных участков микроструктуры материала. Она равна для «женского» ножа 134—150 кгс/мм² и для «кривого» ножа — 84—105 кгс/мм². Их твердость

¹ В. В. Антропова. Культура и быт коряков. Л., 1971, с. 45 и табл. 2, рис. 3.

² W. Bogoras. The Chukchee. 1. Material culture — «The Memoirs of the American Museum of Natural History», v. VII. — New York, 1904.

³ И. С. Вдовин. Очерки этнической истории коряков. Л., 1973, с. 50.

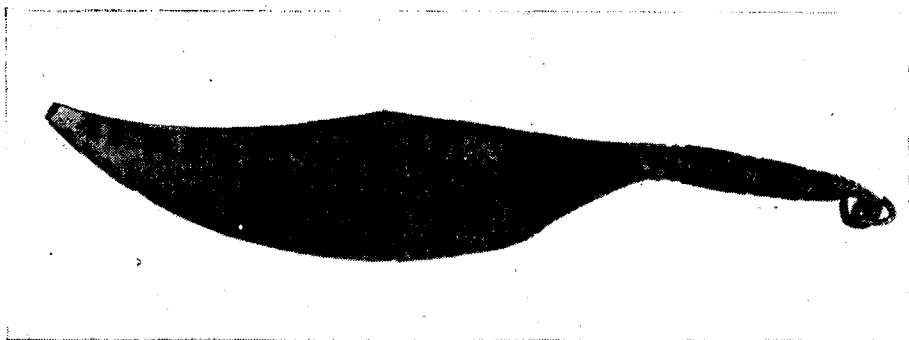


Рис. 1. Женский нож

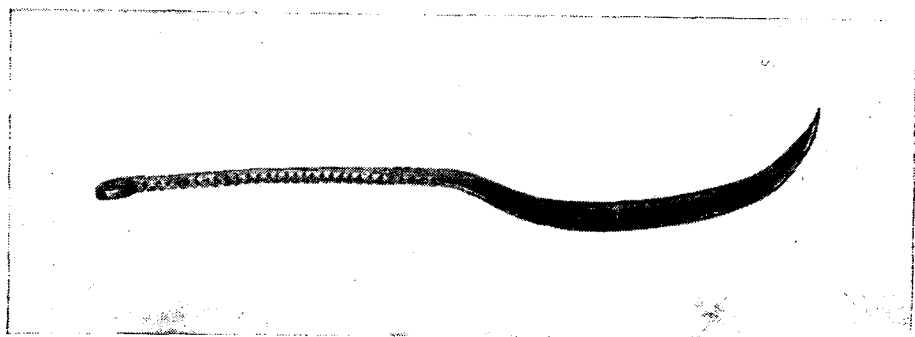


Рис. 2. «Кривой» нож

прекрасно соответствует функциональному назначению изделий и в то же время указывает на известную их дифференциацию. Поскольку «женский» нож более универсален, чем «кривой», предназначавшийся только для отделочных работ по дереву, то его твердость больше. Для сравнения отметим, что твердость современных ножей колеблется в пределах 380—450 кгс/мм². В структуре «кривого» ножа заметны небольшие включения перлита, т. е. одной из структурных составляющих железоуглеродистых сплавов, которая появляется при химико-термической (в данном случае кузнечной) обработке металла. Название перлита происходит от английского слова pearl («жемчуг»), так как его структура похожа на структуру жемчуга. Он выделяется при температуре 723°С. В структуре «кривого» ножа перлит заметен в виде чередующихся пластинок. В соответствии с диаграммой состояния железо — углерод перлит должен образовываться во всех сталях с содержанием углерода выше 0,02%, по крайней мере при медленном охлаждении⁴. В структуре «женского» ножа перлит отсутствует. Это позволяет предположить, что «женский» нож подвергался закалке, судя по крупному зерну, с перегревом, т. е. его нагревали до 1000—1100°С, но значительного увеличения твердости это не дало, так как содержание углерода в железе невелико. Температура плавления материала изделий примерно 1300—1330°С.

Проводились также поиски следов сработанности. Их обнаружено не было. Лезвия ножей даже не подвергались точке, это позволяет утверждать, что они в употреблении не были.

Чтобы не нарушить целостности изделий, шлифы не изготавливались. Поэтому не было проведено наблюдений над поперечными разрезами и не был сделан спектральный анализ.

⁴ «Металлография железа, I. Основы металлографии». М., 1972, с. 77.

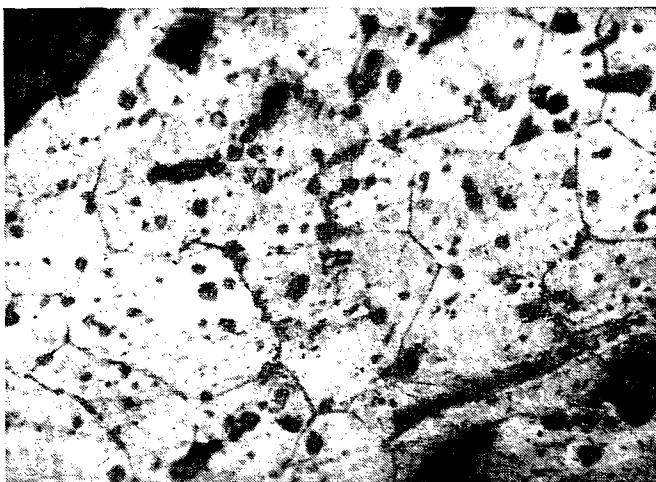


Рис. 3. Микроструктура женского ножа



Рис. 4. Микроструктура «кривого» ножа

Важнейшее, на наш взгляд, значение проделанных анализов в том, что они указали на использование в качестве исходного материала кричного сыродутного железа. До сих пор многие исследователи отмечали, что коряки покупали металл у русских⁵, но в России уже с начала XVIII в. на смену сыродутному процессу пришел доменный⁶.

Возможно, часть металла для переработки попадала к корякам от якутов, которые, как известно, еще в начале XX в. пользовались для получения железа сыродутными горнами⁷. И. С. Вдовин высказывает предположение о том, что коряки позаимствовали кузнечное ремесло у якутов⁸. Это подтверждается данными анализов.

⁵ Н. В. Слюнин. Охотско-камчатский край. СПб., 1900, с. 657; В. В. Антропова. Указ. раб., с. 49.

⁶ «Доменный процесс», БСЭ, т. VIII, с. 423, 424.

⁷ А. А. Байков. Избранные труды. М., 1961, с. 67.

⁸ И. С. Вдовин. Указ. раб., с. 150.

З. К. Тарланов

ЗАМЕТКИ ПО СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННОЙ МАГИИ АГУЛОВ

В этнографической кавказоведческой литературе нет специальных работ, в которых рассматривались бы вопросы сельскохозяйственной магии агулов — одного из народов Дагестана, хотя отдельные разрозненные сведения можно найти у разных авторов начиная с середины второй половины XIX в. Следует, однако, особо упомянуть статью А. Г. Трофимовой¹, которая дополняет материал о религиозных обрядах вызывания дождя и солнца, распространенных в отдельных лезгинских районах Южного Дагестана, данными (правда, не исчерпывающими), относящимися к двум агулоязычным селам — Хоредж и Квардал, входящим в состав Курахского района Дагестанской АССР.

Задача настоящей статьи — дать обзор магических обрядов вызывания дождя и солнца, распространенных в прошлом, а отчасти бытующих и поныне у агулов. Работа основана на полевых материалах, собранных автором в июле 1971 г. в сел. Буркихан Агульского р-на Дагестанской АССР, проверенных и дополненных летней экспедицией 1972 г. Нам удалось зарегистрировать несколько форм обрядов вызывания дождя, описанных ниже.

1. *Бешепей*². Из тонких прутьев делается плетенка в форме усеченного конуса в соответствии с ростом человека, давшего согласие стать бешепеем (чаще всего это пастух). Плетенка одевается поверх легкой одежды бешепея и доходит ему до колен. Имя бешепея известно лишь его ближайшему окружению. Одетый в плетенку бешепей готов к выполнению обряда — шествию по селу. Он ходит обязательно в сопровождении двух-трех человек, составляющих как бы «вспомогательный персонал», не говоря уже о большом количестве детей разного возраста, с интересом наблюдающих за шествием.

Бешепей подходит к каждому дому и ждет, пока его обольют водой. Тем временем сопровождающие его лица получают угощение, которое складывается в общий мешок и хранится до конца шествия. Бешепея обливают водой со словами: «Пусть пойдут дожди, чтобы мы промокли так же, как ты! Пусть будет богатый урожай, много трав (сена для скота)!» Текст этот может варьироваться, но смысл остается неизменным.

Шествие сопровождается веселым шумом, смехом, шутками. Прекращается оно лишь тогда, когда бешепей обойдет все дома в селении. Завершив обряд, участники процессии направляются к священному месту,

¹ А. Г. Трофимова. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана. — «Азербайджанский этнографический сборник», в. II. Баку, 1965, с. 97—111.

² Бешепей — основной персонаж обряда вызывания дождя. Ср. в лезгинском языке пешепай, что А. Г. Трофимова переводит как «лиственный свекор» — от *пеш* — лист и *апай* — свекор (см. А. Г. Трофимова. Указ. раб., с. 98).

и там дары, полученные организаторами и участниками шествия, делятся между ними.

Слово и действие здесь не разграничены и образуют неделимое целое, но основное значение все же очевидно. С точки зрения народных представлений о взаимоотношении между природой и человеком воздействовать на явления природы можно, изобразив действия, имитирующие эти явления. Действия, таким образом, как бы повторяются, меняются только их субъекты (в первом случае — человек, во втором — природа). Природа олицетворяется, наделяется способностью понимать человека, его нужды, и тем самым создается видимость взаимопонимания между человеком и окружающим его миром³.

2. *Купание пастуха в реке.* Это более распространенный обряд вызывания дождя. Он не требует предварительной подготовки и отличается простотой. Утром или чаще вечером, когда пастух пригоняет стадо в село, где-нибудь около речки его подстерегают несколько сильных женщин — число их может колебаться от двух до четырех-пяти в зависимости от физической силы пастуха. Пастух, естественно, о готовящемся нападении ничего не знает. Женщины приближаются к нему, хватают и несут к речке и в одежде опускают в воду, произнося те же фразы, которыми сопровождается обливание бешепея. К месту «купания» стекаются люди, но они ни во что не вмешиваются и лишь сопровождают купание смехом и шутками.

Общий смысл обряда и здесь как будто ясен: пастух промокает якобы «от дождя». Характерно, что исполнителями обряда могут быть только женщины.

3. *Опускание черепа в воду.* Человек, владеющий секретом особых словесных формул, необходимых для вызывания дождя, тайно опускает в воду (речку) конский череп (либо его остатки), на котором сделаны соответствующие надписи. Вынимают его только после того, как выпадет достаточное количество дождей. По народным представлениям, оставленный в воде череп вызывает затяжные дожди⁴.

4. *Обращение к природе.* По народным представлениям, отдельные компоненты местности (роща, определенный участок дороги, камень и т. д.) наделены магической способностью вызывать явления, в которых заинтересован человек. В Буркихане такая роща площадью в 2—3 га расположена в 2,5 км от села. Она считается священной: ее не рубят, в нее не рекомендуется даже заходить.

В период засухи в рощу рано утром направляется группа мужчин и женщин, в основном пожилых, пользующихся уважением односельчан; несколько раз они обходят рощу и очищают ее от поломанных деревьев и сухих веток. Во второй половине дня, ближе к вечеру, участники «похода» возвращаются домой. На всем пути следования обычно повторяются стереотипные фразы, в том числе и религиозного содержания. Одежда людей будничная, лишь некоторые надевают шубы наизнанку — мехом наружу, как принято это делать здесь во время дождя.

Если обращение за помощью к роще можно попытаться объяснить позднейшими религиозно-исламскими напластованиями, ибо роща называется еще «шейхская», то объяснить теми же причинами, почему магической силой наделяется участок дороги, который никак не связан с религиозными представлениями мусульман, чрезвычайно трудно. Дорога, о которой идет речь, отходит от села на запад, ведет в горы и предназначена только для скота. Протяженность почитаемого участка около 200—

³ См. Г. В. Плеханов. О религии и церкви. М., 1957, с. 255; Ю. А. Талалаев. О происхождении некоторых магических обрядов. — «Некоторые вопросы всеобщей истории». Ростов-на-Дону, 1967, с. 146.

⁴ У лезгин этому обряду соответствует опускание в воду костей предков. См. А. Г. Трофимова. Указ. раб., с. 103.

300 м, на нем много мелких камней. Действия, совершаемые на этом участке, элементарно просты: его очищают от камней. Считается, что, чем чище будет участок, тем больше пользы принесет обряд. Работу выполняют только женщины, чаще всего либо в начале (до восхода солнца), либо в конце дня (за час-два до захода солнца).

На первый взгляд описанные действия могут показаться бессмысленными. Такими именно они представляются молодому поколению буркиханцев, да и люди среднего и старшего возраста также не в состоянии их объяснить. Старики, защищая обряд, ссылаются только на традицию. Таким образом, перед нами случай, когда связь между обрядовыми действиями и конечной целью, к которой они должны привести, уже не открывается сразу. Это указывает на тенденцию к отмиранию обряда. Однако, если внимательно проанализировать сам обряд в его соотношении с другими магическими действиями аналогичного назначения, включаемыми в него, а также особенностями участка дороги, то становится ясным, что обряд восходит к глубокой древности и характеризует своеобразие народного взгляда на мир. Как истолковать описанное явление? Дело в том, что почитаемый участок дороги в незасушливое лето бывает влажным, так как через него протекает вода из маленького родника. В засуху родник высыхает, дорога становится сухой и пыльной. Тогда к ней и обращаются за помощью. Люди сбрасывают с дороги лежащие слоями камни и «ищут воду», вернее, как бы прокладывают русло, по которому должна пройти вода.

Обряду вызывания дождя противостоит обряд вызывания солнца. Нам удалось зафиксировать две его формы:

1. *Белкунцай*. Этот обряд соответствует лезгинскому «гюню» и почти полностью совпадает с ним как по оформлению, так и по содержанию. Берется обычная лопата; к ее рукоятке прибивают палку так, чтобы получился крест; затем на лопату надевают нарядное платье, накидывают платки, причем соблюдается тот же порядок, что и при одевании невесты. Готовую «белкунцай» с двух сторон несут две девушки, рядом с которыми стоят еще по пять-шесть девушек. Шествие с белкунцай сопровождается хорovým исполнением многократно повторяемых слов:

Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай,
Наша белкунцай хочет мужа,
А Шабандар — жену.
Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай,
Наши сусеки хотят зерна,
А чтобы высушить его, нужно солнце.
Ли-ла-ли-лай, ли-ла-лай,
Пусть солнце и луна будут выше,
Пусть туманы-облака будут ниже!⁵

Процессия обязательно обходит все дома в селе, причем хозяйка каждого дома, пожелав успеха шествию, непременно выносит угощение для белкунцай, которое специально нанятая замужняя женщина складывает в мешок. Обойдя все дома в селении, шествие направляется к священному месту, трижды обходит его с пением одной и той же фразы, восхваляющей аллаха. Затем все садятся полукругом, делят между собой собранные продукты и расходятся. Обряд исполняют только женщины. По мнению А. Г. Трофимовой, это связано с представлением о солнце как о женском начале, существующем у ряда народов Южного Дагестана⁶. В пользу такого предположения говорят и наши данные. Примечательно, что, согласно старым агульским народным представлениям, солнце и

⁵ Подстрочный перевод автора.

⁶ А. Г. Трофимова. Указ. раб., с. 109.

луна — сестра и брат. Сестра (солнце) выходит только днем, а брат (луна), не знающий страха, — ночью. Первоначально и луна светила так же ярко, как и солнце. Но как-то луна и солнце по преданию поспорили между собой о том, кто из них красивее. Ни один не хотел уступить другому. Тогда сестра, желая быть самой красивой, провела по лицу спящего брата тряпкой, намоченной в разведенной извести. С тех пор луна стала тусклой.

Нетрудно заметить, что многие элементы обряда белкунцай сходны с той частью народного свадебного шествия, когда невесту провожают в дом жениха, а именно: 1) белкунцай одевают и наряжают как невесту; 2) ее, как и невесту, сопровождают почти исключительно девушки; замужним женщинам отводится лишь скромная роль «экономок» (они носят мешок с угощениями); 3) оба шествия начинаются во второй половине дня. Подобные совпадения вряд ли случайны. С точки зрения народных представлений здесь все последовательно. Дело в том, что важнейшая часть традиционной агульской свадьбы с ее зрелищными элементами, рассчитанными на большое стечение народа (на всю фамилию, село), может состояться только в хорошую, солнечную погоду. И вообще по народному календарю свадьбы приурочиваются к так называемому «сидячему» лету, т. е. ко времени, непосредственно предшествующему косовице, когда, как правило, стоят ясные дни. Даже подготовленную свадьбу могли отложить, если начинались затяжные дожди. Поэтому в представлениях народа свадебный ритуал вступает в прочную ассоциативную связь с природно-погодными условиями, при которых он совершается. Здесь, как и во многих других случаях, действия природы и человека трактуются как протекающие параллельно, но взаимно обусловлено. Каким-то «действиям» природы соответствуют обусловленные ими действия человека: например, шубу-овчинку (традиционная верхняя одежда агулов), как уже говорилось, в ясные дни носят мехом внутрь, а в дождь выворачивают мехом наружу. Явление природы выступает, таким образом, как причина, а действие человека — как следствие. Отсюда делается вывод, вполне согласующийся с примитивным мышлением: если хочешь вызвать дождь, необходимо носить шубу мехом кверху. С аналогичным явлением встречаемся мы и в обряде белкунцай. Выход наряженной невесты на улицу недопустим в дождь. Следовательно, по законам обратной связи дождь должен прекратиться, если она все же выйдет, ибо действительно лишь корреляция «солнце — невеста» (белкунцай символизирует, таким образом, невесту).

2. *Подвешивание лягушки.* Исполнителем обряда может быть не каждый, а только тот, у кого остался в живых по прямой линии (отцовской или материнской) представитель четвертого, считая самого исполнителя, колена. Иными словами, таким правом пользуется тот, у кого живы прадед или прабабка. Таким образом, исполнителем магических действий в данном обряде, как правило, выступают дети. Поймать лягушку поручается ребенку (девочке или мальчику), у которого еще жив представитель, как говорят агулы, третьего поколения «родителей». Лягушку кладут в маленький мешочек, его наглухо завязывают и вешают на стену здания, имеющего не менее трех этажей и стоящего на открытом месте. Обычно для подобных целей выбирают вершину сельского минарета, вероятно, потому, что это самое высокое здание в селе.

При рассмотрении последнего обряда возникают два вопроса: почему подвешивают именно лягушку и почему делает это только тот, у кого живы прадед или прабабка? Ответить однозначно на поставленные вопросы трудно, можно лишь высказать некоторые предположения.

Не объясняется ли выбор лягушки тем, что ей приписывают какие-то сверхъестественные качества, что восходит к тотемическим верованиям. Как бы то ни было, нельзя не принимать во внимание того, что агулы относятся к лягушке особо: ее нельзя убивать и обижать; в весенних

гаданиях о будущем важная роль отводится тем приметам, которые выпадали по времени с первым кваканьем лягушки, которое услышал гадающий. Что касается субъекта действий, то его выбор, видимо, объясняется почтительным отношением к представителям больших семей, свойственным многим народам Востока. Действительно, у того, кто имеет возможность общаться с прадедом или прабабкой, родственников бывает больше и поэтому его считают счастливым.

Нами описаны разные формы двух обрядов, магические действия которых направлялись на обеспечение нормальной хозяйственной деятельности людей. Важнейшей стороной ее у кавказских народов издавна являлось земледелие. Поэтому понятно то религиозное поклонение, которым крестьянин окружал все связанное с земледельческими работами. Однако при низкой технике земледелия и архаических орудиях труда земледелец был беспомощен перед силами природы. Отсюда умиловительные жертвы, моления, заклинания, направленные на то, чтобы изменить природные условия в нужном для земледельцев направлении: в засуху вызвать дождь, при обилии дождей — солнце и т. п.

Отмеченные магические обряды не являются исключительно агульскими. Ареал их достаточно широк. Так, бешепей (пешепей) известен всем народам лезгинской группы Дагестана⁷. С аналогичными явлениями мы встречаемся и у других народов Кавказа, только здесь та же идея выражается «хождением с куклой, сделанной из деревянной лопаты и одетой в женский наряд...»⁸. Легко обнаруживаются аналогии и другим формам магии. Агульскому купанию пастуха в реке соответствуют адыгский обычай бросать хаце-гуаше (княжну-лопату) в реку и купание в реке мужчины, встретившегося исполнителям обряда хаце-гуаше⁹, грузинская «вспашка дна реки»¹⁰ и т. д.

Многочисленные этнографические исследования показывают, что магия — это элемент коллективного мировоззрения, сложившегося в определенных условиях материального производства. Причем характерно, например, что «производственная магия имеет место там, где техника производства слаба, где велик элемент случайности и где человек, следовательно, не может рассчитывать на успех в своей производственной деятельности»¹¹. Таким образом, магическое действие выражает желание человека вмешиваться в деятельность природы с целью подчинения последней своим интересам.

⁷ См. М. И. Ихлов. Народности лезгинской группы. Махачкала, 1967, с. 224, 225. К сожалению, сведения, содержащиеся в книге, скудны и отрывочны. Более полное описание этого обряда у лезгин мы находим в уже упоминавшейся статье А. Г. Трофимовой.

⁸ С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1965, с. 207.

⁹ С. А. Токарев. Указ. раб., с. 207; З. И. Ямпольский. О безрелигиозности первобытной магии. — «Сов. этнография», 1971, № 1, с. 72.

¹⁰ С. А. Токарев. Указ. раб., с. 207; З. И. Ямпольский. Указ. раб., с. 72.

¹¹ А. Д. Сухов. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967, с. 67.



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

В. И. Гуляев

ЦАРСКАЯ ГРОБНИЦА В ПАЛЕНКЕ: ЛЕГЕНДЫ И ФАКТЫ

*Светлой памяти мексиканского археолога
Альберто Руса Луилье посвящаю*

В один из жарких июньских дней 1952 г. в джунглях мексиканского штата Чьяпас, среди руин древнего города Паленке по крутой, усыпанной щебнем лестнице, ведущей на вершину многоярусной пирамиды, поднималась группа людей во главе с А. Русом. Там, на фоне бездонного голубого неба и быстро бегущих облаков гордо «парил» в воздухе изящный белоснежный храм с узорчатым гребнем на крыше. Но вот последние ступени преодолены, и люди, еще не переведя дух после невероятно тяжелого подъема, столпились на плоской вершине пирамиды. Отсюда, почти с 23-метровой высоты открывался удивительный вид на весь древний город, история которого насчитывала без малого десять столетий. Он существовал с конца I тысячелетия до н. э. по конец I тысячелетия н. э.

Очертания большинства его зданий едва угадывались под густым покровом вечнозеленых джунглей. Но в центре города сразу в нескольких местах над лесными зарослями встают, словно белые призраки, руины наиболее крупных архитектурных сооружений Паленке: квадратная, похожая на колокольню средневекового собора, башня дворца и грациозные храмы-близнецы на высоких пирамидальных основаниях — «Храм Солнца», «Храм Креста», «Храм Лиственного Креста», «Храм Надписей»¹.

Древние майя выбрали для строительства Паленке удивительно удачное место. С юга город был защищен стеной скалистых горных хребтов чьяпасской Сьерры. Бесчисленные группы зданий разбросаны по холмистой равнине, покрытой густым тропическим лесом и пересеченной множеством рек и ручьев, берущих начало в горах. Основная часть города (площадью около 19 га) расположена на естественной платформе-плато, которая возвышается над окружающей равниной почти на 60 м. Красоту местного пейзажа и удивительно гармоничное включение древней архитектуры в складки рельефа отмечают буквально все, кто там побывал. Руины Паленке обладают особым очарованием. Вот как описывает пер-

¹ Все названия в Паленке, в том числе и название самого города (*паленке* — исп. «изгородь», «ограда»), носят условный характер и зачастую даны современными исследователями по чисто случайным признакам. «Храм Надписей» был назван так потому, что в нем нашли плиту с длинной надписью из 620 иероглифов.

вую встречу с городом французский путешественник Мишель Пессель. «Величественные белые и серые здания на горном уступе поднимались над морем зелени, и все же джунгли не отступали от города, сбегая к нему по склонам окружающих гор. Эта картина в таком диком, безлюдном месте произвела на меня неотразимое впечатление. Руины вообще таят в себе особое романтическое очарование, а руины Паленке, возникающие так неожиданно среди бескрайнего лесного океана, просто потрясали. Здесь передо мной предстала загадка столетий, загадка цивилизации, погибшей и исчезнувшей, но все еще удивительным образом продолжающей жить в этих грандиозных постройках — свидетелях былого могущества и славы»². Близость Мексиканского залива и двух крупнейших рек Центральной Америки — Грихальвы и Усумасинты — облегчали городу связи с соседними областями.

Драгоценный зеленый нефрит, ломкий и острый как стекло обсидиан, причудливые морские раковины, отливающие изумрудным цветом перья царственной птицы кецаль из лесов Гватемалы, бобы какао и шкуры пятнистых ягуаров — да мало ли других диковинных товаров стекалось когда-то на многолюдные рынки Паленке. Расцвет города приходится на V—VIII вв. н. э. Его правители не раз покрывали себя славой на полях сражений. Его архитекторы воздвигли высокие пирамиды и храмы и заключили в каменную трубу норовистый ручей Отолум. Его жрецы изучали небесный свод, проникнув в самые глубокие тайны мироздания. Его художники и скульпторы воплотили в камне и алебастре свои бессмертные идеалы.

Но в конце I тысячелетия н. э. Паленке переживает явный упадок. Внутренние неурядицы и особенно нашествие воинственных племен извне подточили его жизненные силы, и город вскоре погиб, а его безмолвные руины были надежно спрятаны природой в непроходимой лесной чаще.

Паленке пришлось открывать заново уже в наши дни. И сделали это путешественники и ученые из многих стран Европы и Америки. Но самый значительный вклад внес в исследование города мексиканский археолог Альберто Рус Луилье — начальник крупной археологической экспедиции Национального института антропологии и истории (Мексика)³.

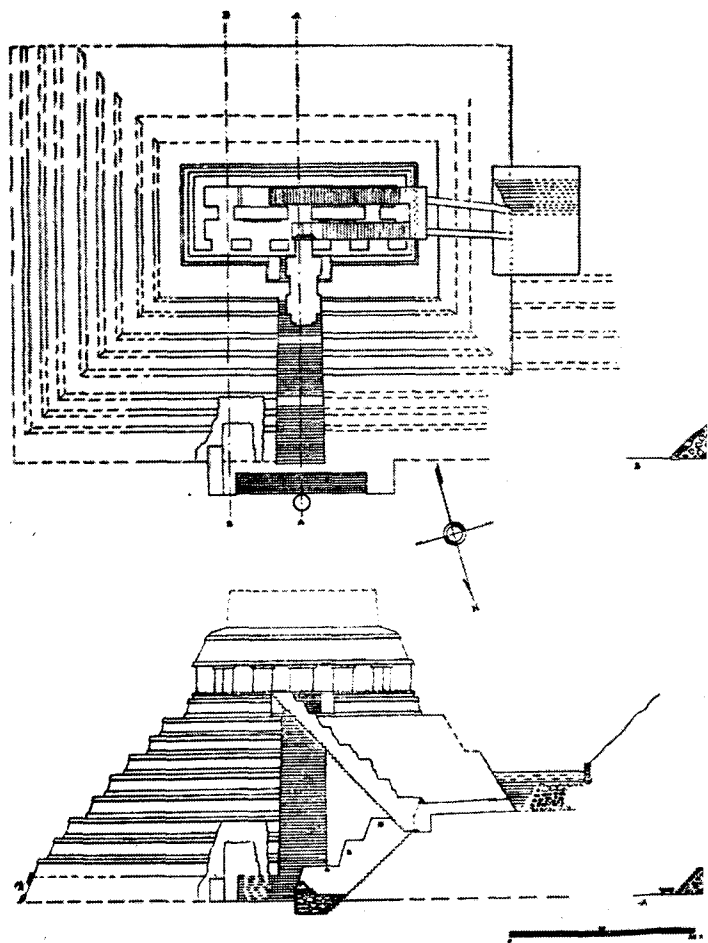
Мы не знаем наверняка, о чем именно думал он тогда, 15 июня 1952 г., стоя на вершине пирамиды «Храма Надписей». О былом ли величии древнего города, или же о тех невероятных трудностях, которые пришлось преодолеть ему и его коллегам на пути к заветной цели? Правда, теперь все это осталось позади. Еще одно последнее усилие и многовековая тайна пирамиды будет раскрыта. А началось все это ровно четыре года назад, когда Альберто Рус Луилье, выбирая объект для своих будущих исследований, обратил внимание на почти неизвестный до того архитектурный памятник — «Храм Надписей».

После первого же осмотра ученый заметил, что пол этого изящного трехкомнатного здания, в отличие от других храмов Паленке, был сложен из больших каменных плит, одна из которых имела по краям несколько отверстий, заткнутых каменными же пробками. Видимо, эти отверстия предназначались для поднимания и опускания плиты на свое место.

Изучая возможное назначение этой плиты, А. Рус Луилье обратил внимание на то, что стены храма уходят ниже уровня пола — явное доказательство того, что внизу имеется еще одна постройка. И действительно-

² М. Пессель. Затерянный мир Кинтана-Роо. М., 1969, с. 19—20.

³ Доктор Альберто Рус Луилье — руководитель Центра по изучению культуры майя при Национальном автономном университете г. Мехико, директор Национального музея антропологии, профессор, почетный член многих зарубежных академий и археологических обществ, скоропостижно скончался 25 августа 1979 г. в Монреале (Канада).



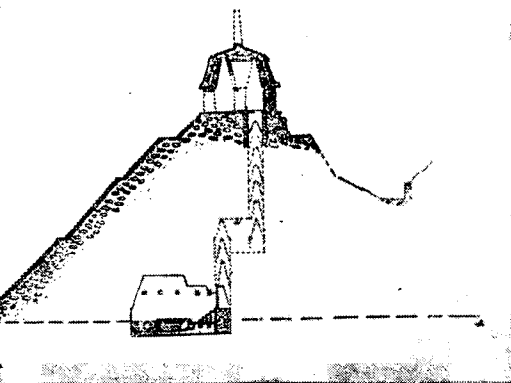
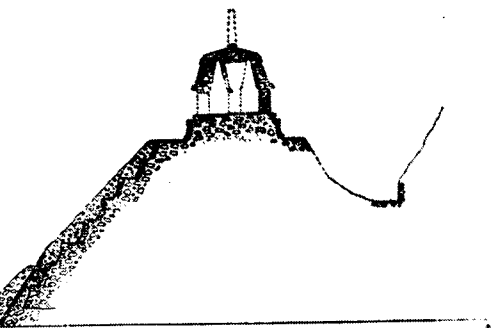


Рис. 1. План и разрез «Храма
Надписей», Паленке

но, подняв плиту и начав там раскопки, он вскоре обнаружил начало туннеля и несколько ступенек каменной лестницы, ведущей вниз, в глубину гигантской пирамиды. Но и туннель, и лестница были плотно забиты громадными глыбами камня, щебнем и землей. Для того, чтобы преодолеть эту неожиданную преграду, потребовалось целых четыре полевых сезона тяжелого и мучительного труда. А каждый сезон длился по 2—3 месяца. Всего было расчищено два пролета лестницы с 66 крутыми ступеньками. В самом ее начале археологи нашли тайник с ритуальными приношениями в виде двух нефритовых колец, служивших у древних майя украшениями для ушей. Другое приношение лежало у подножия лестницы, в специальном каменном ящике: ожерелья из нефритовых бус, большие раковины, наполненные красной краской, глиняные вазы и громадная жемчужина в 13 мм длиной.

Дальше путь был закрыт поперечной каменной стеной. Когда ее сломали, то вновь пришлось разбирать завалы из сцементированного известковым раствором щебня. В конце концов коридор уперся в какую-то подземную камеру, вход в которую преграждала необычная, но вполне надежная «дверь» — гигантский треугольный камень весом более тонны. У входа в камеру в некоем подобии гробницы лежали плохо сохранившиеся скелеты пяти юношей и одной девушки, погибших насильственной смертью. Искусственно деформированная лобная часть черепа и следы инкрустаций на зубах говорят о том, что это не рабы, а представители знатных майяских фамилий, принесенные в жертву по какому-то особенно важному и торжественному случаю. Только теперь Русу стало ясно, что все потраченные усилия не были напрасными. 15 июня 1952 г. рабочие сдвинули, наконец, с места массивную треугольную «дверь» и ученый с волнением вступил под своды какого-то подземного помещения, таившего в себе множество неожиданных находок и сюрпризов. «Я вошел в эту таинственную комнату, — вспоминает А. Рус, — со странным чувством, естественным для того, кто впервые переступает порог тысячелетий. Я попытался увидеть все это глазами жрецов Паленке, когда они покидали склеп. Мне хотелось снять печать времени и услышать под этими тяжелыми сводами последний звук человеческого голоса. Я стремился понять то таинственное послание, которое оставили нам люди далекой эпохи»⁴.

Затем яркий свет ручного электрического фонаря прорезал сумрак подземелья, и археолог на мгновение потерял дар речи от всего увиденного.

«Из густого мрака, — вспоминает А. Рус, — неожиданно возникла сказочная картина фантастического неземного мира. Казалось, что это большой волшебный грот, высеченный во льду. Стены его сверкали и переливались, словно снежные кристаллы в лучах солнца. Как бахрома огромного занавеса, висели изящные фестоны сталактитов. А сталагмиты на полу выглядели, словно капли воды на гигантской оплывшей свече. Гробница напоминала заброшенный храм. По ее стенам шествовали скульптурные фигуры из алебаstra. Потом мой взор упал на пол. Его почти полностью закрывала огромная прекрасно сохранившаяся каменная плита с рельефными изображениями. Глядя на все это с благоговейным изумлением, я пытался описать красоту волшебного зрелища моим коллегам. Но они не верили до тех пор, пока, оттолкнув меня в сторону, не увидели эту великолепную картину своими собственными глазами»⁵.

Склеп имел около 9 м в длину и 4 м в ширину, а его высокий, сводчатый потолок уходил вверх почти на 7 м. Конструкция этой подземной комнаты была столь совершенной, что ее сохранность оказалась почти идеальной даже через тысячу лет. Камни стен и свода были вытесаны с таким искусством, что ни один из них не упал со своего места.

⁴ Цит. по Ч. Галленкампу. Майя. Загадка исчезнувшей цивилизации. М., 1966, с. 110.

⁵ Ч. Галленкамп. Указ. раб., с. 108.

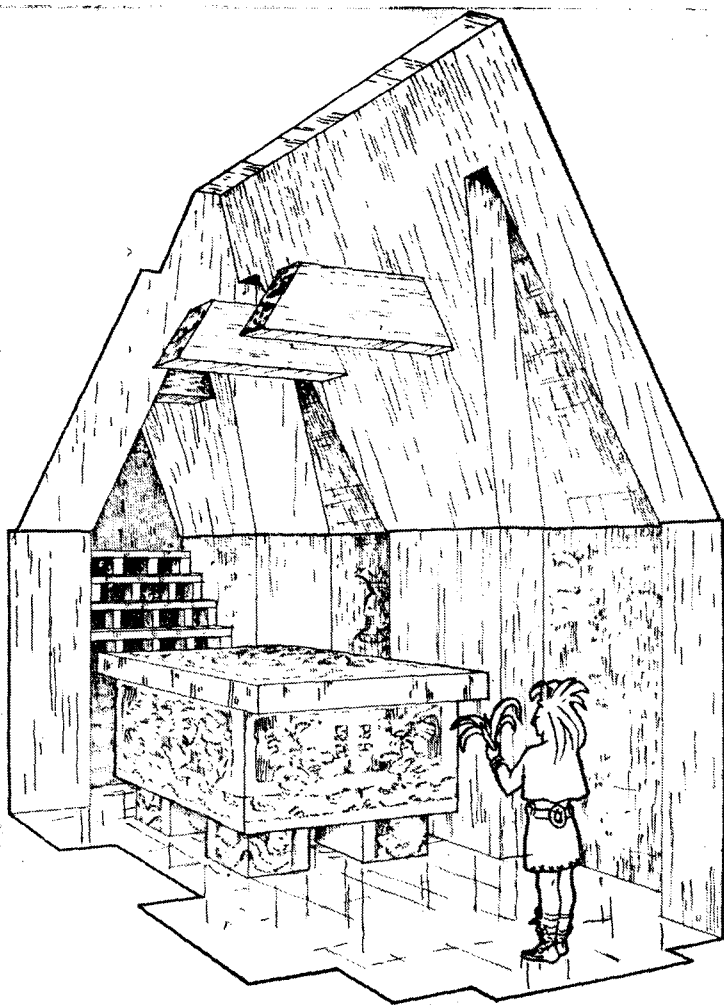


Рис. 2. Внутренний вид гробницы правителя (реконструкция)

На стенах склепа сквозь причудливую завесу сталактитов и сталагмитов проступали очертания 9 больших человеческих фигур, сделанных из алебаstra. Они были облачены в одинаковые пышные костюмы: головной убор из длинных перьев птицы кецаль, причудливая маска, плащ из перьев и нефритовых пластин, юбочка или набедренная повязка с поясом, который украшен тремя человеческими головками, сандалии из кожаных ремешков. Шея, грудь, кисти рук и ноги этих персонажей были буквально унизаны различными драгоценными украшениями. Они горделиво выставляли напоказ символы и атрибуты своего высокого социального положения: скипетры с рукоятью в виде головки змеи, маски бога дождя и круглые щиты с ликом бога солнца.

По мнению Альберто Руса, на стенах подземной камеры запечатлены Болон-ти-ку — девять «владык мрака» — правителей девяти подземных миров, согласно мифологии древних майя.

Первое время А. Рус не мог понять, что же он нашел — подземный храм или уникальную гробницу? Занимая большую часть комнаты, в ней стоял какой-то огромный каменный ящик, накрытый резной плитой размерами $3,8 \times 2,2$ м. Был ли это алтарь или крышка саркофага? Ученый склонялся сначала к первому предположению. Для того чтобы решить

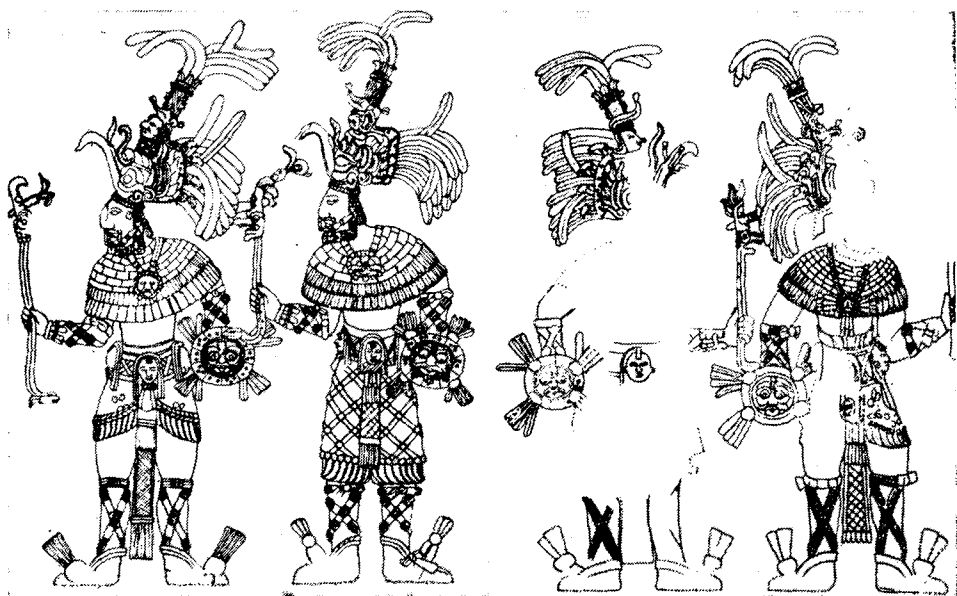


Рис. 3. Фигуры «Девяти владык подземного царства» на стенах гробницы правителя

эту загадку, нужно было поднять плиту и посмотреть, что же находится под ней. Но подобная операция представляла собой технически весьма сложную и опасную задачу. Ведь камень весил без малого 5 т и его покрывала тончайшая скульптурная резьба, которую следовало уберечь от малейших повреждений. Плита покоилась на ящике из таких же огромных камней, а ящик, в свою очередь, на шести каменных опорах. Для начала А. Рус решил проверить — был ли ящик полым внутри или это сплошной каменный монолит? Просверлив сбоку узкое отверстие и сунув туда кусок проволоки, он определил, что ящик внутри полый и содержит красную краску, частицы которой и прилипли к проволоке.

Теперь сомнений больше не оставалось. Каменный ящик представлял собой гигантский саркофаг — первый из саркофагов такого рода, найденный на территории майя. Дело в том, что красный цвет в космогонии майя — это цвет востока, цвет восходящего солнца, которое служило символом жизни и бессмертия. Именно по этой причине древние майя часто посыпали тела своих особо знатных и почитаемых покойников красной краской.

С помощью автомобильных домкратов и бревен тяжелая скульптурная плита была, в конце концов, поднята, и под ней показался массивный каменный блок со странной выемкой, напоминающей на первый взгляд рыбу. Выемку плотно закрывала специальная крышка, в точности повторяющая ее форму. В хвостовой части крышки имелось два отверстия, заткнутых каменными пробками, как и у той каменной плиты, что прикрывала тайный ход в полу храма.

Когда была удалена и эта, самая последняя, преграда, перед исследователями предстала необыкновенно яркая и красочная картина: внутри саркофага все было покрыто пурпурно-красной краской, а на этом эффектном фоне матово желтели кости крупного человеческого скелета и зелеными пятнами выделялись бесчисленные нефритовые украшения.

Из-за значительной влажности воздуха кости были очень хрупкими, но сохранились тем не менее почти целиком. Ученым удалось определить, что скелет принадлежал сильному и рослому мужчине в возрасте около 40—50 лет без каких-либо патологических недостатков.

Человек был погребен вместе со всеми своими украшениями из драгоценного нефрита. А одна нефритовая бусина была даже положена ему в рот — как плата для прохода в подземный мир, царство мрака и смерти. На черепе видны были остатки диадемы, сделанной из маленьких нефритовых дисков и пластин. Одна из пластин диадемы была украшена резным изображением головы Соца (Zotz) — страшного бога-вампира в образе летучей мыши из подземного царства смерти. Изящные тонкие трубочки из того же минерала служили в свое время для разделения длинных волос умершего на отдельные пряди. По обеим сторонам от черепа лежали массивные нефритовые «серьги», напоминающие собой большие катушки. Вокруг шеи обвивалось длинное, в несколько рядов ожерелье из нефритовых же бусинок. На запястьях каждой руки было найдено по браслету из 200 бусинок каждый. Возле ступней ног лежала чудесная нефритовая статуэтка, изображающая бога солнца. Мельчайшие остатки мозаики из нефритовых пластинок и раковин вместе с древесным тленом, обнаруженным на черепе, позволили буквально из праха реконструировать погребальную мозаичную маску, видимо, служившую точным портретом умершего. Глаза маски были сделаны из раковин, а зрачки — из обсидиана.

Скульптурная каменная плита, служившая верхней крышкой саркофага, была сплошь покрыта резьбой. На боковых ее гранях вырезана полоса из иероглифических знаков, среди которых есть и несколько календарных дат по эре майя, относящихся к VII в. н. э. На плоской наружной поверхности плиты резцом древнего мастера запечатлена какая-то глубоко символическая сцена. В нижней части мы видим страшную маску, одним своим видом напоминающую уже о разрушении и смерти: лишенные тканей и мышц челюсти и нос, большие клыки, огромные пустые глазницы. Это — не что иное как стилизованное изображение божества земли. У большинства народов доколумбовой Мексики оно выступало как некое страшное чудовище, питающееся живыми существами, поскольку все живое, умирая, возвращается в конце концов в землю. Его голову увенчивают четыре предмета, два из которых служат у майя символами смерти (раковина и знак, напоминающий наш символ %), а другие, напротив, ассоциируются с рождением и жизнью (зерно маиса и цветок или маисовый початок).

На маске чудовища сидит, слегка откинувшись назад, красивый юноша в богатой одежде и с драгоценными украшениями. Тело юноши обвивает фантастическое растение, выходящее из пасти чудовища. Он пристально смотрит вверх на крестообразный предмет, олицетворявший собой у древних майя «древо жизни», или, точнее, «источник жизни» — стилизованное растение маиса. На перекладине «креста» причудливо извивается гибкое тело змеи с двумя головами. Из пасти этих голов выглядывают какие-то маленькие и смешные человечки в масках бога дождя. По поверьям индейцев майя, змея всегда связана с небом, с небесной водой — дождем: тучи скользят по небу молчаливо и плавно, словно змеей, а молния — это не что иное как «огненная змея».

На верхушке «креста»-маиса сидит священная птица-кецаль, длинные изумрудные перья которой служили достойным украшением парадных головных уборов царей и верховных жрецов майя. Птица тоже облачена в маску бога дождя, а чуть ниже ее видны знаки, символизирующие воду и два небольших щита с личиной бога солнца.

Если бы речь шла о европейской гробнице античного времени или эпохи Возрождения, то мы бы наверняка сказали, что высеченная на плите фигура юноши — это образ погребенного под ней персонажа. Но в искусстве древних майя почти не было места показу индивидуальной личности, индивидуального человека. Там безраздельно господствовали религиозная символика и условность в передаче образов.

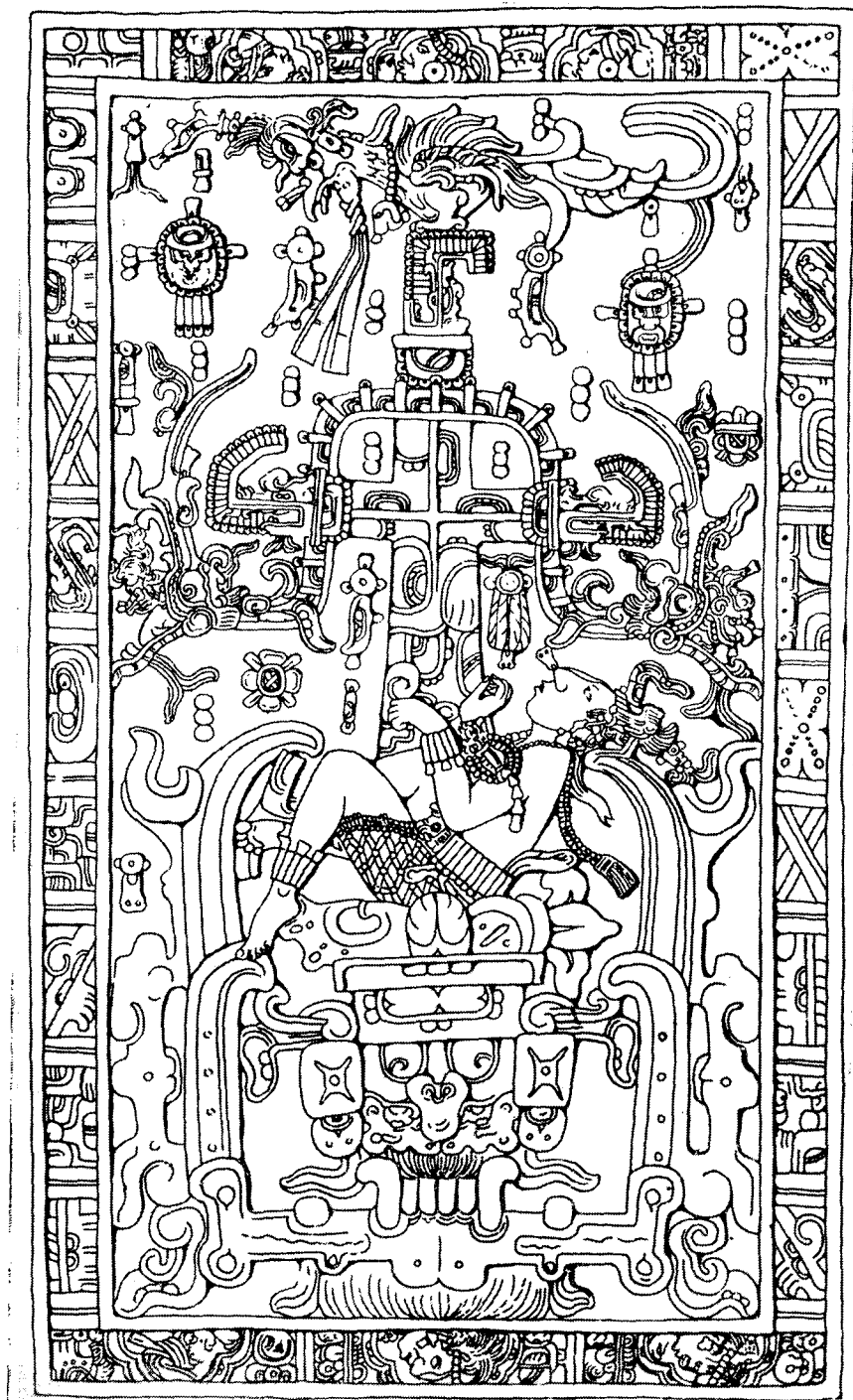


Рис. 4. Прорисовка рельефного изображения на крышке саркофага, «Храм Надписей», Паленке

Можно ли расшифровать сложный ребус из скульптурных картин, запечатленных на верхней крышке саркофага?

Альберто Рус после тщательного изучения всех имевшихся в его распоряжении источников дал следующее истолкование скульптурным мотивам гробницы из Паленке.

«Юноша, сидящий на маске чудовища земли, вероятно, одновременно олицетворяет собой и человека, которому суждено в один прекрасный день вернуться в лоно земли, и маис, зерно которого, чтобы прорасти, прежде должно быть погребено в землю. «Крест», на который так пристально смотрит этот человек, опять-таки символизирует маис — растение, появляющееся из земли на свет с помощью человека и природы, чтобы служить затем, в свою очередь, пищей для людей. С идеей ежегодного воскресения маиса у майя была тесно связана и идея собственного воскресения человека...»⁶

Касаясь глубокого внутреннего значения этого мотива, А. Рус приходит к выводу, что он вполне мог символизировать тягу человека к бессмертию. «Трудно решить, — пишет он, — изображает ли эта фигура обобщенный образ человека или это индивидуальное лицо, в честь которого был сооружен весь памятник. Судьба уже вынесла человеку свой приговор. Его должна поглотить земля, на которой он сейчас полулежит. Но, надеясь на бессмертие, он пристально смотрит на крест — символ маиса и, следовательно, самой жизни»⁷.

Эти верования, свойственные земледельческим народам, связаны с обожествлением сил природы и поклонением им, чтобы гарантировать выживание человеческого рода. Подобно тому, как Осирис — египетский бог пшеницы и растительности — заново рождается каждый год благодаря оплодотворяющему землю Нилу, куда хоронят его рассеченное на куски тело, так и у майя юный бог маиса возвращается к жизни в каждом урожае благодаря солнцу и дождю. В обоих случаях жизненный цикл главного сельскохозяйственного растения, интерпретируемый как смерть и воскресение божества, представляет для людей пример бессмертия.

Однако такой параллелизм не означает, конечно, наличия каких-либо культурных контактов между Египтом и Мексикой, цивилизации которых были разделены непроходимыми барьерами во времени и пространстве.

Массивные каменные «ножки» саркофага тоже были затейливо украшены низкорельефными изображениями. Какие-то сказочные персонажи в богатых одеждах словно «вырастали» из земли, показанной чисто символически — полосой и особым иероглифическим знаком. А рядом с ними видны побеги уже настоящих растений, увешанные плодами какао, тыквы и гуайавы.

Давая описание рельефов на боковинах саркофага, А. Рус подчеркивает следующее: «Изображение индивидов, которые «вырастают» из земли вместе с различными растениями, поддерживает нашу интерпретацию главного мотива погребальной плиты в том смысле, что жизненный цикл растений (главным образом — маиса, символизируемого крестом) связан с религиозными верованиями майя о воскресении и о бессмертии человека»⁸. На крышке саркофага находились обломки полуогнивших атрибутов власти и регалий погибшего владыки: пояс из кусочков нефрита с тремя антропоморфными масками и девятью сланцевыми привесками в виде «топориков», маленький круглый щит с маской

⁶ A. Ruz Lhuillier. La civilizacion de los antiguos Mayas. La Habana, 1974, p. 150—151.

⁷ Ч. Галленкамп. Указ. раб., с. 109.

⁸ A. Ruz Lhuillier. Exploraciones arqueologicas en Palenque en 1953.— «Anales del INAH», Instituto Nacional de Antropologia e Historia, t. X, № 39. Mexico, 1958, p. 115.

солярного божества и, вероятно, скипетр с фигуркой бога дождя Наверху и змеиной головкой на конце рукоятки. Эти же атрибуты постоянно встречаются у персонажей высокого ранга, запечатленных бесчисленное число раз на рельефах, стелах, фресках, алтарях и резных деревянных притолоках из различных городов майя позднеклассического периода (Тикаль, Иашчилан, Копан, Киригуа, Вашактун, Пьедрас Неграс, Паленке). Возле саркофага прямо на полу были найдены две алебастровых головы, отбитые когда-то от больших, почти в человеческий рост статуй. Тот факт, что эти головы отбили от туловищ и поместили в качестве ритуальных приношений внутри гробницы, означал, вероятно, имитацию обряда человеческих жертвоприношений путем обезглавливания, который иногда практиковали у древних майя во время земледельческих праздников, связанных с культом майса.

От саркофага шла вверх длинная каменная труба, оформленная в виде туловища змеи. Она заканчивалась в центральном помещении храма неподалеку от алтаря. Эту трубу А. Рус назвал «каналом для души», предназначенным, по его словам, для духовного общения жрецов и здравствующих членов царской фамилии с их почившим божественным предком, поскольку лестница после совершения похорон была засыпана обломками камней и между гробницей и храмом наверху существовала только магическая связь через «канал».

Колоссальный вес (20 т) и общие размеры каменного саркофага, видимо, исключали возможность его доставки вниз по узкой внутренней лесенке уже после завершения строительства храма. Следовательно, саркофаг и гробница в этом комплексе — главный элемент, а пирамида и храм — подчиненный. По всей вероятности, они были построены над готовой гробницей, чтобы защитить ее от разрушения, скрыть от непрошенных взоров и, наконец, для отправления культа погребенного внутри человека. «Не исключено, — подчеркивает А. Рус, — что погребенный в „Храме Надписей“ человек сам был вдохновителем и организатором строительства своей гигантской усыпальницы»⁹. Не приходится сомневаться и в том, кто был погребен в гробнице «Храма Надписей». Перечисленные выше черты погребального ритуала, человеческие жертвы, неимоверно большие затраты общественного труда для сооружения этого гигантского мавзолея и, наконец, наличие атрибутов власти, хорошо известных нам по изображениям на рельефах и стелах классического времени, подтверждают мысль о том, что мы имеем здесь дело с погребением царя, правителя, *халач виника*. Таким образом, вполне возможно, что халач виник, как и египетские фараоны, сам руководил строительством своей будущей усыпальницы, наблюдая за тем, как медленно растут вверх каменные стены пирамиды. Когда работы подошли к концу, то оставалось только ждать дня смерти и похорон владыки города. И вот он наступил. Жители Паленке оказали умершему самые торжественные и высокие почести.

Гробница с останками правителя и несметными сокровищами, сопровождавшими его в «мир мрака и теней», были, несомненно, весьма заманчивой добычей для грабителей. Поэтому-то так тщательно была спрятана гробница в недрах пирамиды, а ход к ней плотно забит землей, щебнем и глыбами камня. Но духовная «связь» с почившим вождем тем не менее сохранялась. Жрецы во время пышных обрядов в храме, наверху пирамиды, время от времени с помощью трубы — «канала для души» — вызывали «дух» грозного халач виника и спрашивали у него совета.

Открытие царской гробницы в Паленке имело большое научное значение. Впервые на территории майя было найдено погребение в каменном саркофаге с великолепными скульптурными украшениями. Кроме того, удалось доказать, что древнеамериканские пирамиды использова-

⁹ A. Ruz Lhuillier. La civilizacion de los antiguos Mayas, p. 151.

лись не только как основания для храмовых зданий, но и для помещения внутри них гробниц наиболее знатных и почитаемых членов общества.

Внушительные масштабы погребальной камеры, высокохудожественные рельефы и колоссальный вес саркофага (превышающий 20 т), обилие нефритовых украшений и необычайная пышность ритуала, по словам А. Руса, свидетельствовали о наличии в Паленке вполне сложившейся иерархической социальной системы во главе с обожествляемым правителем, наподобие египетских фараонов.

Много новой и ценной научной информации получили в результате открытия гробницы в «Храме Надписей» и те исследователи, которые изучают искусство и религию древних майя. Погребенный в склепе человек был, бесспорно, правителем Паленке в VII в. н. э. Это, в свою очередь, заставило ученых искать и в других храмовых пирамидах городов древних майя спрятанные там захоронения умерших царей.

Первые результаты исследований в Паленке были опубликованы А. Русом еще в 50-х годах. Вполне естественно, что они отражали лишь самый первый и предварительный этап научного поиска и содержали целый ряд предположений, недомолвок и оговорок. Многие важные вопросы не нашли еще своего удовлетворительного решения. Потребовались годы упорного и интенсивного труда, прежде чем ученый смог выпустить в свет заключительную монографию о своих работах, содержавшую исчерпывающую характеристику этого уникального архитектурного комплекса. Монография называлась «„Храм Надписей“ в Паленке» и была издана в г. Мехико в 1973 г.¹⁰

Открытие А. Руса в Паленке по своей научной и общеисторической значимости вполне сопоставимо с такими крупнейшими археологическими сенсациями XX в., как находка нетронутой гробницы фараона Тутанхамона в Египте или же раскопки некрополя шумерийских царей в Уре (Ирак).

Стоит ли удивляться, что столь яркий памятник древнеамериканской культуры вскоре привлек самое пристальное внимание не только ученых-американистов, но и широкой публики. В своем первом сообщении о находке в Паленке, опубликованном в широкой печати, А. Рус, касаясь общего облика погребенного в гробнице индивида, писал: «Мы были поражены его ростом, более высоким, чем у среднего индейца-майя сегодняшних дней; и тем, что его зубы не были подпилены или инкрустированы перитом и нефритом, как это свойственно всем знатым майя... В конце концов мы пришли к выводу, что этот персонаж мог быть и немайяского происхождения, хотя и ясно, что он закончил свою жизнь в ранге одного из правителей Паленке...»¹¹.

Этого оказалось достаточным для того, чтобы вокруг гробницы в Паленке поднялась целая волна спекуляций и мистификаций. Так, например, появилась версия будто какой-то европеец пересек Атлантический океан задолго до Колумба и принес аборигенам Америки свет высокой культуры, управляя в Паленке в качестве обожествленного монарха. Рождению подобных гипотез во многом способствовали и уже порядком забытые, но не исчезнувшие совершенно из обихода дилетантов работы некоторых горе-археологов XIX в. среди руин Паленке. Таков был, например, граф Жан Фредерик де Вальдек — немного археолог, немного художник и немного... авантюрист. Результаты своего кратковременного пребывания в древнем городе он описал в книге «Живописное и археологическое путешествие по провинции Юкатан», появившейся в Париже в 1838 г. Как выяснилось впоследствии, он вовсе не был графом, и подставить его громкому титулу оказались и многие его рисунки скульптур из

¹⁰ A. Ruz Lhuillier. El Templo de las Inscripciones, Palenque. México, 1973.

¹¹ A. Ruz Lhuillier. The Pyramid Tomb of Palenque. In: L. Deuel (ed.). Conquistadors without swords. N. Y., 1967, p. 367.

Паленке, намеренно стилизованных им под римские и греческие образцы. Одного из правителей древних майя Вальдек изобразил во фригийском колпаке, а чисто американских хищных животных ягуаров превратил... в слонов.

Именно на почве подобных «фактов» пышным цветом расцвели когда-то красочные гипотезы о далеких трансокеанских плаваниях цивилизованных жителей древнего Ближнего Востока и Средиземноморья в «дику» Америку и о зарождении там очагов высокой культуры под благотворным влиянием извне (Г. Э. Смит, У. Перри и др.). Стоит ли говорить, что все эти гипотезы не находят подтверждения. Наука не располагает пока какими-либо реальными доказательствами наличия трансатлантических связей населения Средиземноморья и Нового Света в доколумбову эпоху¹².

Однако еще более поразительные измышления по поводу царской гробницы в Паленке появились буквально несколько лет назад. В 1971 г. небезызвестный швейцарский «писатель» и археолог-дилетант Эрих фон Дэникен в своем нашумевшем бестселлере «Воспоминание о будущем» (по которому в ФРГ был позднее снят одноименный фильм) изложил свою точку зрения на содержание скульптурных изображений с крышки саркофага в «Храме Надписей».

«В 1953 году в Паленке...— утверждает Дэникен,— найден каменный рельеф, изображающий, по всей вероятности, бога Кукуматца (в Юкатане он называется Кукулькан)... Мы видим на нем человека, сидящего наклонившись вперед, в позе жокея или гонщика; в его экипаже любой нынешний ребенок узнает ракету. Она заострена спереди, снабжена странно изогнутыми выступами, похожими на всасывающие дюзы, а потом расширяется и заканчивается языками пламени. Человек, наклонившись вперед, обеими руками орудует со множеством непонятных контрольных приборов, а левой пяткой нажимает на какую-то педаль. Он одет целесообразно: в короткие клетчатые штаны с широким поясом, в куртку с модным сейчас японским воротом и с плотно охватывающими манжетами. Активна не только поза у столь отчетливо изображенного космонавта: перед самым лицом у него висит какой-то прибор, и он следит за ним пристально и внимательно».

Несколькими годами ранее, в 1968 г., советский писатель-фантаст А. Казанцев подробно изложил ту же самую «гипотезу» на страницах журнала «Техника — молодежи»¹³.

Но если от чистых эмоций обратиться к реальным фактам, то они будут отнюдь не в пользу сторонников «космических» гипотез.

Начать с того, что и в книге Э. Дэникена, и в статье А. Казанцева прорисовка изображения на каменной плите — крышке саркофага из «Храма Надписей» — дана в сильно искаженном виде. Обширные пространства резной поверхности плиты залиты черной краской, многие характерные детали смазаны, а отдельные части картины (в действительности никогда не связанные) соединены сплошной линией. Но главное — это тот ракурс, в котором изображена крышка саркофага: чтобы придать своему «космонавту» более естественную позу (наклон вперед и т. д.), оба автора намеренно поместили все изображение в неверном положении, сделав основанием левый боковой край плиты. В результате подобного искажения многие детали скульптурной композиции — птица кецаль, маска божества земли и др. — предстают перед зрителем в совершенно неестественном виде: вниз головой или боком.

Если смотреть на рельеф саркофага правильно (см. рис. 4), то мы увидим, что изображенный там юноша сидит, заметно откинувшись на-

¹² Подробнее об этом см. В. И. Гуляев. Сколько раз открывали Америку? М., 1978.

¹³ А. Казанцев. Каменный прашур ракеты? — «Техника — молодежи», № 1. М., 1968, с. 34—36.

зад, на спину и пристально смотрит вверх — на крестообразный предмет. Юноша облачен отнюдь не в «клетчатые штаны», как пишет Э. Дэникен, — их майя не знали, так же, впрочем, как греки и римляне, и не в японскую куртку с манжетами, а всего лишь в набедренную повязку. Тело, руки и ноги юноши обнажены, хотя и украшены браслетами и бурами из нефритовых пластинок.

Наконец, все основные элементы изображения с крышки саркофага из «Храма Надписей» — крест («древо жизни») с птицей наверху, маска чудовища земли и т. д. — представлены в разных вариациях и в ряде других храмов Паленке. В этих случаях, видимо, даже самое горячее воображение не усмотрит контуров космической ракеты в причудливых изгибах майяского «креста» — символа маиса, символа жизни, символа плодородия.

Не успели утихнуть страсти по поводу «космических пришельцев» в стране майя, как у первооткрывателя гробницы в Паленке появился еще более грозный противник. В погоне за дешевой популярностью некоторые профессиональные ученые США поспешили выдвинуть столь экстравагантную гипотезу об умершем правителе древнего города, что перед нею меркнут даже фантазии Эриха фон Дэникена.

В 1975 г. на страницах журнала «Нэшнл Джоиграфик» два известных специалиста по культуре и искусству древних майя — Дэвид Келли и Мерл Грин Робертсон, после анализа изображения на верхней плите саркофага и «прочтения» иероглифических надписей на ней, объявили о рождении новой научной сенсации. Оказывается, в гробнице «Храма Надписей» был похоронен ветхий старик в возрасте свыше 80 лет. Его имя «читается», якобы, как «Пакаль» (майяск. — «шит») на том основании, что знак шита встречается иногда в надписях на саркофаге. Дальше — больше. Сославшись на некоторые из календарных дат, высеченных на крышке саркофага, М. Робертсон и Д. Келли утверждали будто Пакаль был правителем Паленке с 615 по 683 г. н. э. Центральную фигуру, запечатленную на верхней скульптурной плите царского захоронения, они стали считать точным портретом умершего. И найдя какие-то незначительные искривления на правой ступне изображенного там персонажа, американские археологи объявили Пакаля лицом, страдавшим от патологической деформации ног, что было связано, якобы, с практикой кровосмесительных браков внутри правящей династии Паленке. Они утверждали также (на основе весьма вольной трактовки некоторых иероглифических надписей), что Пакаль был женат уже с 12-летнего возраста, сначала на своей матери, а потом — на родной сестре. При жизни Пакаль был, по словам М. Робертсон и Д. Келли, человеком небольшого, почти карликового роста, что также свидетельствовало о физическом вырождении царского рода¹⁴.

Падкие на сенсацию телевизионные компании и пресса США и некоторых стран Латинской Америки поспешили разнести эти откровения американских ученых по всему свету. И почивший почти 13 веков назад правитель Паленке вновь стал предметом самого пристального внимания и широкой публики, и специалистов.

А. Рус Луилье, до глубины души возмущенный той свистопляской, которая развернулась вокруг многострадальной гробницы из «Храма Надписей», вынужден был выступить в одном из мексиканских журналов со специальной статьей-опровержением, чтобы дать достойный ответ фальсификаторам науки¹⁵.

Еще раз тщательно изучив все имевшиеся в его распоряжении факты, А. Рус установил, что персонаж, погребенный под пирамидой «Храма

¹⁴ H. La Fay. The Maya. Children of time. — «National Geographic», v. 148, № 6, Washington, 1975, p. 755—762.

¹⁵ A. Ruz Lhuillier. Lo que se sabe y lo que no se sabe de Palenque. — «Revista del Sureste», año 11, № 5. Mexico, 1977, p. 14—17.

Надписей», был одним из наиболее выдающихся правителей Паленке во второй половине VII в. н. э.: он родился в 655 г. и умер в 694 г. «Этот великий правитель,— продолжает А. Рус,— родился в день 8 Ахав майяского ритуального календаря и соответственно должен был получить имя данного дня, а именно „Вошок Ахав“ (Wōxōk Ahaw) на языке чоль — одном из диалектов языка майя, на котором до сих пор говорят индейцы в районе Паленке»¹⁶.

Полное имя умершего властителя или же его характерное прозвище пока остаются неизвестными. Однако нет никаких оснований называть его Пакалём («Щитом»). «В действительности,— подчеркивает А. Рус,— щит (обычно с маской солнечного божества) служил символом власти, который имели персонажи, изображенные на стелах и рельефах во многих городах древних майя, включая и Паленке... В качестве иероглифа щит известен в надписях из различных майяских центров и употребляется там в самых разных значениях»¹⁷.

Повторное изучение скелета правителя мексиканскими антропологами подтвердило, что умерший был рослым и крепким мужчиной в возрасте около 40 лет без каких-либо следов патологических врожденных дефектов. «Поэтому,— говорит А. Рус,— абсолютно лишено оснований мнение будто он был косолапый, а его правая ступня демонстрирует врожденное искривление, связанное с практикой кровосмесительных браков в правящей династии Паленке. Предполагаемая деформация ступни в действительности вполне объяснима намерением древнего скульптора изобразить ее в заднем ракурсе, позади левой ступни, которая помещена на переднем плане»¹⁸. Не может также быть и речи о том, что великий правитель Паленке был хилым, сгорбленным карликом. Внушительный даже по нашим стандартам рост в 1,73 м. должен был казаться древним обитателям города поистине гигантским, поскольку средний рост индейца майя составляет по сведениям этнографов не более 1,5—1,6 м. Дважды осуществленные мексиканскими антропологами тщательные исследования костных останков человека, погребенного в гробнице «Храма Надписей», со всей очевидностью доказали, что в данном случае речь идет о человеке в возрасте до 40 лет. Это подтверждается и чтением календарных иероглифов на саркофаге с датами жизни правителя (655—694 гг. н. э.), которое было произведено А. Русом Луилье.

Со своей стороны М. Г. Робертсон и Д. Келли строят свои выводы о «преклонном» (свыше 80 лет) возрасте «Пакаля» исключительно на туманном толковании некалендарных иероглифических текстов из гробницы, чтение которых на современном уровне наших знаний весьма проблематично.

Антропологи, буквально по кусочкам собрав из обломков череп умершего правителя, смогли доказать, что его голова была спереди искусственно деформирована, а зубы — фигурно подпилены, как того и требовали аристократические каноны майяской красоты. Следовательно, перед нами — типичный индеец майя.

Завершая критический разбор многочисленных измышлений и фальсификаций по поводу гробницы в «Храме Надписей», А. Рус совершенно справедливо подчеркнул, что между высказываниями о пришельцах из космоса и псевдонаучными фантазиями о правителе-уродце существует глубокое внутреннее родство.

«Между этим предполагаемым пришельцем из космоса и „сеньором Пакалем“ существуют только количественные различия. И та и другая точки зрения всецело являются продуктами фантазии. Их создатели, хотя и по самым разным причинам, абсолютно равноценны в разгуле

¹⁶ Там же, с. 16.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

воего воображения, в чрезмерной погоне за сенсацией и в искаженном использовании данных науки»¹⁹.

Но жизнь любой сенсации недолговечна. Быстро увядают и мертворожденные цветы беспочвенных гипотез и фантазий. Только подлинно научные открытия и факты способны выдержать беспощадную проверку временем. Именно на этой основе заложен фундамент и возведено грандиозное здание современной науки, в котором по праву заняла свое место археология. И среди тех, кто оставил после себя заметный след в истории американской археологии, находится, безусловно, и выдающийся мексиканский ученый Альберто Рус Луилье. Его имя навсегда связано теперь с изучением культуры древних майя, с Паленке и знаменитой гробницей в «Храме Надписей». А его богатое научное наследие — многочисленные книги и статьи, раскопанные скульптуры и реставрированные фрески — еще долго будет служить людям, помогая познавать красоту давно исчезнувших цивилизаций и отличать ценности подлинные от ценностей мнимых.

¹⁹ A. Ruz Lhuillier. Lo que se sabe y lo que no se sabe de Palenque, p. 16.

ВОПРОСЫ РАННЕЙ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ СЛАВЯН НА IV МЕЖДУНАРОДНОМ КОНГРЕССЕ СЛАВЯНСКОЙ АРХЕОЛОГИИ¹

Международная уния славянской археологии (основана в 1965 г.) является научно-координационной организацией, объединяющей ученых 20 европейских стран, которые работают над проблемами древней и раннесредневековой истории славянства. Вместе с археологами в этой области активно трудятся историки-медиевисты, этнографы, антропологи, топонимисты, искусствоведы, палеографы, нумизматы. Задача унии — координация усилий ученых разных стран и различных специальностей для разрешения узловых тем археологии славянства. С этой целью проводятся симпозиумы и коллоквиумы, осуществляются совместные публикации научных трудов. Высшими форумами унии являются международные конгрессы, проводимые один раз в пять лет.

IV Международный конгресс славянской археологии состоялся в столице Болгарии Софии 15—22 сентября 1980 г. В нем приняло участие свыше 250 ученых. Кроме Болгарии — страны-организатора конгресса крупные делегации направили Польша, Чехословакия, СССР и ГДР.

Всего на конгрессе было представлено около 170 докладов, в том числе 29 советскими учеными.

Основная тема конгресса — «Роль славянских государств в развитии материальной и духовной культуры Европы», весьма актуальна не только для Болгарии, отмечающей в 1981 г. 1300-летие основания первого болгарского государства, но и для всего славянского мира. Бурное развитие славянских культур в раннем средневековье было всюду взаимосвязано с формированием и упрочением государственности.

На первом пленарном заседании конгресса были заслушаны два доклада по основной теме. Видный болгарский историк-медиевист Д. Ангелов в докладе «Основные моменты развития и облик средневековой болгарской культуры» показал, что эта культура при своем формировании восприняла многие элементы местных культур фракийской, римской и ранневизантийской эпох и развивалась в тесном взаимодействии с культурой Византии. Создателями и носителями болгарской средневековой культуры были славяне, составлявшие основной компонент болгарской народности. В эволюции болгарской средневековой культуры, сказал докладчик, выделяются два этапа. Первый (до принятия Болгарией христианства в 865 г.) характеризуется дуализмом, когда в условиях славяно-праболгарского симбиоза имели место культурные, бытовые и религиозные различия между составными элементами формирующейся болгарской народности. Во втором периоде болгарская культура становится монолитной и занимает заметное место в тогдашнем европейском мире.

В докладе Б. Хроповского (Чехословакия) получила обстоятельную характеристику материальная и духовная культура Великоморавской державы, прекрасно документированная археологическими исследованиями последних десятилетий. Богатая культура Великой Моравии, использовавшая местные традиции римской эпохи и элементы византийской цивилизации, имела общеевропейское значение и оказала влияние на развитие раннесредневекового славянского мира.

Для изучения условий формирования государственности у славян большой интерес представляет доклад Б. А. Рыбакова (СССР) «Полюдь», в котором исследовался один из существенных институтов раннего этапа феодального общества Древней Руси — княжеские объезды подвластных земель с целью сбора дани.

¹ О других проблемах, обсуждавшихся на Конгрессе см.: «Тезисы докладов советской делегации на IV Международном Конгрессе славянской археологии». М., 1980 «IV Международный Конгресс славянской археологии. Тезисы докладов болгарской делегации». София, 1980; «Тезисы докладов делегации ГДР на IV Международном Конгрессе славянской археологии». Берлин, 1980; «IV Medzinárodný Kongres slovanske archeológie. Zborník referátov CSSR». Nitra, 1980.

В докладах, прочитанных на заседаниях конгресса, были также затронуты многие существенные темы славянской археологии². Среди них много внимания было уделено проблеме этнической истории славян, включающей и вопросы этногенеза, и тему этнокультурного взаимодействия славян с соседними племенами, и культурно-племенную дифференциацию славянских древностей догосударственной поры.

Для изучения славянской культуры начала средневековья первостепенное значение имеют доклады, в которых рассматривались древности не региональные, а со всей области славянского расселения. П. Донат (ГДР) в докладе «Развитие славянских жилищ и поселений в раннем средневековье» на основе более 3000 жилищ, исследованных при раскопках, показал, что славянский дом по своему интерьеру и функциональным чертам является этнографическим признаком и дает возможность очерчивать ареалы славян в разные периоды их истории. В раннем средневековье для славян было характерно разделение на две зоны — северную с наземными домами срубной конструкции и южную с полуземляночными жилищами квадратной формы. Членение это корнями уходит в пшеворскую и зарубинецкую культуры начала нашей эры. Процесс феодализации славянского общества привел к разделению домостроительства на феодальное (строения с несколькими помещениями, каменные жилища и т. п.) и крестьянское, которое продолжало традиции предшествующего времени, сохраняя этнографическое своеобразие славянского жилища.

Е. Золль-Адамикова (Польша) на основе анализа совокупности данных археологии и письменных свидетельств показала, что в раннем средневековье для славян был характерен обряд кремации умерших, обусловленный языческим мировоззрением славянства. В южных областях славянского расселения в результате взаимодействия с иноплемennым населением наряду с трупосожжениями у славян появляются ингумации. С VII—VIII вв. в разных местах славянской территории проступают региональные различия, появляется курганный обряд погребения.

Археолог Й. Херрманн (ГДР) в докладе «Структура поселений и общества в славянских странах в раннем средневековье» дифференцировал поселения и выделил в них восемь типов: 1) сельскохозяйственные селения; 2) дворы княжеской и феодальной аристократии, известные с VII—VIII вв. в Великой Моравии и в землях полабских славян; 3) крупные укрепленные княжеские резиденции (с VIII в. в Моравии и Болгарии, с X в. в Польше); 4) агломерационные поселения, состоящие из княжеских или феодальных дворов, жилищ крестьян и ремесленников и культовых строений; 5) сельские ремесленные поселки, основанные там, где имеется сырье для развития ремесла; 6) морские торговые пункты, осуществлявшие посредническую торговлю; 7) политико-административные и военные центры с наличием дружинного сословия; 8) раннефеодальные города. На примерах западославянских областей докладчик показал, что различное сочетание разнотипных поселений в определенных регионах дает возможность охарактеризовать социально-экономические отношения в них.

В докладе Д. Варнке (ГДР) «Культурные связи западославянского населения Балтийского побережья на основе исследования могильников» показано своеобразие погребальной обрядности северо-западной этнографической группы славян раннего средневековья: вплоть до начала X в. здесь был распространен обряд трупосожжения с погребениями, не фиксируемыми археологически (разбрасывание остатков кремации на поверхности). Под влиянием иноплемennого населения постепенно распространяется курганный обряд погребения, характеризуемый поразительным разнообразием ритуалов.

Один из сложнейших вопросов славянского этногенеза — выявление древностей славян римского времени (первая половина I тысячелетия н. э.). Как известно, на окраинах Римской империи под ее влиянием в это время формируются так называемые провинциально-римские культуры — пшеворская в бассейнах Вислы и Одры и черняховская на территории Северного Причерноморья (от Поднепровья до нижнедунайских земель). Если рассматривать эти культуры целостно, то прямой генетической связи между ними и раннесредневековыми славянскими древностями обнаружить не удается.

В свое время в книге «Происхождение и ранняя история славян»³ автор настоящей статьи попытался показать, что пшеворская и черняховская культуры были сложными полиэтническими образованиями, и выделил в их составе славянские элементы в домостроительстве, керамическом материале и погребальном ритуале, которые эволюционно связываются с достоверно славянскими древностями раннего средневековья.

В докладах украинских археологов, прочитанных на заседаниях конгресса, генетическая преемственность между культурами римского времени и раннесредневековой славянской обосновывалась новыми археологическими материалами. В. Д. Баран (СССР) в докладе «Славянские древности V в. н. э. (по материалам Поднепровья)» рассказал о раскопках поселения у с. Теремцы в Хмельницкой области, где было открыто 15 типично славянских полуземляночных жилищ. Все они, судя по керамическим

² Значительная часть докладов советских ученых была посвящена археологии и культуре древнерусских городов. Доклады показали, что эта проблематика исследуется в нашей стране широко и глубоко.

³ В. В. Седов. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979.

материалам и вещевым находкам, принадлежат к черняховской культуре и датируются концом IV — первой половиной V в. Л. В. Вакуленко (СССР) в докладе «К вопросу о формировании славянских древностей Поднестровья» на основе раскопок поселения Сокол и соседних с ним установила, что типичная для славянской культуры раннего средневековья полужемлянка формируется в этом регионе в римское время. Таким образом, тезис о том, что часть памятников черняховской культуры принадлежит славянам, особенно в лесостепной зоне, где они составляют важный компонент формирования славянских древностей раннего средневековья, представляется достаточно оправданным. На основе анализа глиняной посуды, погребальной обрядности и культовых каменных изваяний черняховских памятников лесостепной зоны Правобережной Украины И. С. Винокур (СССР) в докладе утверждал, что черняховские древности имеют непосредственное отношение к истории и культуре славян.

В отличие от всех выступавших польский археолог К. Годловский в докладе «Проблема идентификации культуры славян накануне их великого переселения» сконцентрировал внимание на «примитивности» славянских культур раннего средневековья, что, согласно его точке зрения, исключает возможность их генетического развития из провинциально-римских культур. Последние, как он полагает, оставлены в основном германскими племенами. Только после их ухода, считает он, земли Правобережной Украины и Висло-Одрянского междуречья были быстро освоены славянами. К. Годловский предлагает искать славянские древности первой половины I тысячелетия н. э. в лесной зоне Восточной Европы, в частности в Верхнем Поднепровье, в областях, не затронутых римским культурным воздействием.

К. Годловскому возражали Я. Тейрал (Чехословакия) и С. Табачинский (Польша).

Я. Тейрал в докладе утверждал, что вопрос о связях славянских древностей раннего средневековья с провинциально-римскими ныне разрешается не только на материалах пшеворской культуры Повисленья и черняховской культуры Правобережной Украины, но и в более широких географических рамках. В Словакии, Моравии и Австрии выявлено немало памятников позднего этапа римского времени, анализ материалов которых свидетельствует о том, что в Среднем Подунавье в этот период наряду с германскими и сарматскими племенами проживали славяне. Последние вместе с другими этносами были носителями провинциально-римской культуры.

В этой связи интересен и доклад Х.-И. Фогта (ГДР), в котором констатировалось, что развитие материальной культуры и ремесленной деятельности славянских племен, в раннем средневековье расселившихся в междуречье Эльбы и Одры, невозможно рассматривать вне связи с культурами периферийных земель Римской империи. На связи между провинциально-римской культурой и раннесредневековой культурой северо-западного славянства, выявляемые в конструкциях оборонительных сооружений, керамическом материале и культовых постройках, уже обращали внимание исследователи. Теперь Х.-И. Фогт показал, что в регионе Одры — Шпрее — Хавеля у славян уже в VI—VII вв. существовал токарный станок, который является бесспорным наследием провинциально-римской культуры, в данном случае пшеворской.

В ряде докладов, прочитанных на конгрессе, рассматривались вопросы этнического взаимодействия славян с иноязычными племенами. Отношения между славянами и тюркоязычными племенами в восточной части Балканского полуострова анализировались в докладе болгарских ученых П. Петрова и Д. Димитрова. Последний на основе археологических материалов пытается восстановить картину заселения славянами и праболгарами северо-восточной Болгарии. Большие массы славян осваивают этот регион во второй половине VI в. Их культура была близка к культуре других областей славянского расселения. В 60-х годах VII в. в Добрудже и северо-восточной Болгарии на славянских землях появляются праболгары. Они создают общее государство. В результате славяне и праболгары воспринимают друг у друга отдельные элементы культуры. Так, праболгары заимствовали у славян полужемляночное жилище, а славяне стали широко пользоваться болгарской гончарной керамикой. Постепенно происходит унификация быта, костюма и культуры в целом, формируется единая славянская народность — болгары.

Славянскому освоению северо-западных земель Древней Руси был посвящен доклад Е. Н. Носова (СССР), считающего, что расселение славян началось в VI в. и осуществлялось несколькими потоками. Первыми славянскими поселениями здесь были носители культуры длинных курганов. Другая группировка славян, оставившая сопки, расселилась в Поильмене в начале VIII в. До прихода славян эти земли принадлежали прибалтийско-финскому населению, которое постепенно было славянизировано и тем самым оказало влияние на формирование культуры новгородских славян.

З. Чилинская (Чехословакия) исследовала этнокультурные отношения славян с аvaraми в северных районах Среднего Подунавья. Докладчица полагает, что славянское население, оказавшись под политическим и культурным влиянием авар в составе их государства, восприняло многие элементы аварской культуры, в том числе перешло к обряду ингумации и стало хоронить умерших в общих могильниках (славяно-аварские могильники Словакии). Славянские погребения в них вычленяются не всегда и лишь по некоторым второстепенным деталям, поскольку славянской керамикой стали пользоваться и авары. Это взаимодействие оказалось недолговечным — после крушения Аварской державы заимствованные славянами элементы культуры были забыты. Пращ-

ский антрополог М. Стлюкал показал, что в славяно-аварских могильниках северных районов Среднего Подунавья можно выделить группу погребений, определяемую как славянскую по краниологическим данным.

Многие частные вопросы этнического взаимодействия славян с иноплеменными соседями получили отражение в ряде докладов, посвященных исследованиям отдельных регионов славянского мира, или отдельным крупным памятникам археологии.

IV Международный конгресс славянской археологии подвел итоги изучения основных проблем древней и средневековой истории и культуры славян; на нем имел место полезный обмен мнениями и опытом. Конгресс показал возрастающую роль археологии в исследовании этнической истории славянства.

В. В. Седов

МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ ФОЛЬКЛОРА (VIII БОГАТЫРЕВСКИЕ ЧТЕНИЯ)

Очередные чтения памяти П. Г. Богатырева, организованные секцией фольклора Ленинградского института театра, музыки и кинематографии, состоялись 28—30 ноября 1979 г. Они были посвящены проблемам методологии фольклористики. Во вступительном слове В. Е. Гусева (Ленинград) были подытожены методологические искания П. Г. Богатырева. При этом отмечалось, что характерное для него в 1920-е годы противопоставление «синхронического» («статического») метода опытам реконструкции первичной семантики обрядового фольклора впоследствии сменилось убеждением в необходимости сочетания синхронного и диахронного подхода к фольклору. Докладчик указал на своеобразие применявшегося П. Г. Богатыревым «функционального» метода и подчеркнул заслуги ученого в разработке методики сравнительного изучения фольклора (работы 1950—1960-х годов).

Доклады участников чтений были посвящены как общеметодологическим вопросам, так и частным методическим проблемам фольклористики. Общеметодологический характер носило выступление И. Г. Левина (Ленинград), в котором затрагивались чрезвычайно актуальные проблемы, связанные с источниковедческой базой фольклористики, в частности были рассмотрены методы издания фольклора.

В докладе «Плюрализм и универсализм в методологии фольклористики» В. Е. Гусев подчеркнул, что в советской фольклористике специальные методы основываются на марксистской методологии, имеющей универсальное значение, и сосредоточил внимание на современных сравнительно-исторических исследованиях. По мнению докладчика, эклектическим комбинациям необходимо противопоставить целенаправленное сочетание взаимодополняющих методов; при этом выбор метода должен определяться природой изучаемого фольклорного явления.

В обстоятельном докладе Н. И. Толстого (Москва) на обширном материале обрядов Юрьева дня в сербской традиции были продемонстрированы методы картографирования календарной обрядности; наряду с этим докладчик поставил принципиально важный вопрос о соотношении и взаимодействии ареального, структурно-типологического и сравнительно-исторического методов в изучении славянской обрядности.

Возможности применения структурно-типологического метода (на материале шаманского мифологического комплекса народов Сибири) показала Е. С. Новик (Москва). Докладчица продемонстрировала свои наблюдения, свидетельствующие, с ее точки зрения, о существовании закономерностей, в равной мере характерных как для обрядовой, так и для фольклорной традиции. В связи с этим Е. С. Новик пришла к выводу о целесообразности применения структурно-типологического метода при изучении обряда, так как он позволит, по ее мнению, установить системные отношения внутри обрядовой традиции в синхронном плане, т. е. даст материал для рассмотрения соотношения между обрядом и повествовательным фольклором не только в генетическом аспекте.

И. И. Земцовский (Ленинград) выступил с докладом «Введение в вероятностный мир фольклора». Следуя современным интерпретациям концепции расплывчатой качественной вероятности, докладчик остановился на диалектике соотношения причинности и вероятности, обосновал актуальность и органичность вероятностного подхода к фольклору вероятностной природы самой фольклорной традиции. Основанный на коллективной традиционности фольклор является, по определению автора, исторической системой с заданной вероятностью всех системных элементов и всех системообразующих связей.

В. А. Лаппин (Ленинград) в докладе «Об историзме в изучении музыкально-песенного фольклора» остановился на некоторых современных методах музыкальной фольклористики. В частности, он подверг критике метод слогоритмического анализа. Рассматривая возможности исторического изучения русского музыкального фольклора, докладчик выдвинул идею сравнительного изучения локальных традиций и высказал предположение о типологической преемственности их развития.

В докладе Г. А. Левинтона (Ленинград) «Принцип реконструкции сюжетного и песенного текста» был поставлен вопрос о роли лексики при исследовании фольклорных текстов в сравнительно-исторической перспективе. Докладчик предложил дифференцировать реконструкцию сюжета, которая без соответствующих лингвистических данных о его словесном оформлении может считаться лишь типологической абстракцией, и реконструкцию текста как такового на базе реконструкции соответствующего праязыка.

В сообщении «Некоторые вопросы методологии и методики изучения народной лирики» С. Г. Лазутин (Воронеж) рассмотрел проблему классификации народных лирических песен с точки зрения их жанровой специфики. Докладчик подверг критике некоторые неудачные с его точки зрения попытки исторического, в том числе генетического, изучения русской народной лирики.

В докладе И. Я. Богуславской (Ленинград) «Об изучении изобразительного фольклора» подчеркивалось, что наука о народном искусстве лишь начинает складываться в качестве самостоятельной дисциплины, поэтому в разработке ее методологии исследователям приходится опираться как на общее искусствоведение, так и на опыт смежных наук (в том числе фольклористики и этнографии). По мнению докладчицы, при изучении народного искусства необходимо сочетать конкретно-исторический и региональный подходы к явлениям с системным и сравнительным анализом; соотношение этих методов должно диктоваться предметом исследования.

О целях, возможностях и методике лингвистического изучения русской народной лирической песни на примере анализа «квазиалогизмов» говорилось в докладе А. Т. Хроленко (Курск). Докладчик пришел к выводу о том, что в песенном тексте семантика морфемы и слова зависит не только от обозначаемого им денотата, но и от места слова в тексте, т. е. от его соотношения с другими словами. По мнению А. Т. Хроленко, выяснение специфики фольклорного слова, его морфемного строения и связей в рамках поэтической фразеологии составляет общие для фольклориста и лингвиста задачи.

В докладе «Методологические проблемы изучения народных музыкальных инструментов» И. В. Мациевского (Ленинград) были изложены основные принципы органо-логического подхода к народным музыкальным инструментам и теоретически обоснована практика изучения музыкальных инструментов в связи с соответствующей инструментальной музыкой.

В докладе Ю. Н. Куликова (Москва) «Фольклор и художественно-бытовое творчество» была поставлена проблема типологической общности и историко-культурной специфики традиционных и современных форм бытового искусства.

В ряде докладов обобщался опыт использования определенной методики на конкретном материале разных фольклорных традиций. Так, Е. Е. Васильева (Ленинград) рассмотрела проблему ритмической основы русского песенного стиха с точки зрения типов музыкально-песенной ритмики. На отдельных примерах докладчица продемонстрировала один из этих типов — квантитативную ритмику, проявляющуюся на разных структурных уровнях в разных вокальных жанрах и традициях. При этом Е. Е. Васильева отметила, что допускает возможность аналогий рассматриваемому типу в исторических состояниях языка и его диалектов.

Общий интерес привлек доклад А. И. Мозиса (Кириши) «К методике исследования народно-песенного исполнительства», посвященный опыту изучения исполнительства в его динамике и социально-психологических связях (на базе Киришского р-на Ленинградской обл.). Сочетание музыкально-аналитического и социологического методов позволило автору получить интересные результаты, связанные с выявлением роли отдельного певца в ансамблевом исполнении, и прийти к выводу о наличии двух (с точки зрения следования традиции) типов исполнителей, характерных для данной певческой группы.

Сообщение А. А. Топоркова (Ленинград) «О методике анализа структуры обряда» представляло собой опыт выявления семантики одного обрядового символа (ложек). Докладчик привел многочисленные примеры, свидетельствующие о символической значимости ложек, и подтвердил перспективность предложенной П. Г. Богатыревым методики сопоставления разных форм творчества и произведений разных жанров с целью выявления семантики обрядового символа.

Сообщение Я. П. Мироненко (Кишинев) на тему «Форма и функция произведений музыкального фольклора» основывалось на представлении о высокой стабильности отношений между формой («песенным типом») и функцией обрядовых произведений. Докладчик показал, что сравнение вариантов одного песенного типа, имеющих разную жанровую интерпретацию, может быть одним из путей к реконструкции их исходной семантики.

В программу чтений были включены также этнографический концерт «Фольклор Зауралья» и показ кинофильмов о календарных обрядах.

Состоявшаяся дискуссия подтвердила своевременность проведения конференции по вопросам методологии и выявила многообразие точек зрения на задачи фольклористики как науки, на границы и возможности использования отдельных ее методов.

Л. М. Ивлева

ВЫСТАВКА «ИЗ ИСТОРИИ СПОРТИВНЫХ ИГР НАРОДОВ МИРА» В МУЗЕЕ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО АН СССР

Выставка «Из истории спортивных игр народов мира» была подготовлена к XXII Олимпийским играм на основе богатейших этнографических собраний фондов Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР. Она включает мячи, ракетки, воланы, коллекцию луков и стрел, копий, дротиков и оригинальные снаряды для метания, костюмы и отдельные атрибуты борцов, а также прекрасное собрание традиционных шахмат народов мира. Этнографические материалы дополняются крупноформатными фотографиями и текстами, раскрывающими содержание некоторых традиционных игр и спортивных состязаний.

Конечно, временная выставка, небольшая по объему, не претендует на полноту показа этнографических материалов, связанных с историей зарождения и становления спортивных игр народов мира.

Первый раздел выставки посвящен одному из наиболее популярных видов спорта — играм в мяч. Иллюстративный материал рассказывает об играх, известных индейцам Центральной Америки уже в XV в. до н. э. и носивших культовый характер, знакомит также со специальными площадками для игры в большой каучуковый мяч, распространенной у майя и ацтеков в III в. Эта игра и явилась прототипом баскетбола, современные правила которого были разработаны только в XIX в.

Представленные на выставке подлинные вещи (клюшка, ракетки, деревянные мячи, мяч, сшитый из кусочков оленьей кожи и набитый растительным волокном) использовались индейцами Центральной и Северной Америки для игры в малый мяч на поле с воротами. Эти игры носили массовый характер, причем большое значение придавалось подготовке к ним. Наиболее распространенной игрой, известной почти всем индейцам Северной Америки, был «багатауэй», от которого произошел современный ля-кресс.

Интересна экспонируемая коллекция мячей XIX и XX вв. из Малайзии, Шри Ланка, Бирмы, Молуккских островов и о. Суматра. Мячи однотипны по форме и способу изготовления, все они сплетены из ротанга и бамбука в традиционной манере. Легкие, упругие мячики пригодны для игры руками и ногами. Подобными мячами пользуются и в настоящее время. Привлекает внимание мяч в форме небольшого куба с Микро-незийских островов, сшитый из полос пальмового листа. Интересно, что подобную же форму имели некоторые русские мячики. В экспозиции показаны два таких мячика XIX — начала XX в. из бересты, типичные для ряда районов европейского Севера (Волгода, Каргополь, Олонец и др.). Представлены в экспозиции также: мячик из Полтавской губернии, скатанный особым способом из овечьей шерсти; два мячика, сшитые из кусочков овечьей кожи и набитые шерстью; красочные мячики из Средней Азии, сделанные из тряпок и обвязанные яркой шерстяной ниткой. Здесь же представлен маленький деревянный мячик-шарик «сарка», игра в который была распространена у горных таджиков. Игру в поло на траве иллюстрируют деревянный мячик, клюшка и специальная одежда (украшенные вышивкой штаны) припамирских иранцев. Экспонируются также чукотский мяч для игры в «пиналку» (своеобразный футбол), обшитый оленьей шкурой и украшенный орнаментом. На выставке представлен также чукотский мяч, выполненный в такой же традиционной манере мастерицей поселка Уэлен Магаданской области.

Редкая коллекция мячей-воланов знакомит с одной из древнейших игр на земле. Воланы индейцев Северной Америки сделаны из кусочков стеблей ивы и снабжены перьями. Ракетки для игры в воланы изготовлены из отдельных скрепленных между собой деревянных пластинок. Из маисовой соломы и сухих листьев кукурузного початка выполнены воланы из Южной Америки. От игр с ракетками в подобные воланы и произошла игра, получившая в XIX в. название «бадминтон». Тогда же были разработаны и современные правила этой игры.

Как показывает экспонируемый материал, некоторые игры в мяч и воланы свой характер целиком сохранили до наших дней, от других дошли лишь отдельные элементы. Иллюстративный материал этого раздела выставки рассказывает не только о традиционных играх, но и показывает современные виды игры в мяч (здесь же приводятся сведения, с какого времени они входят в программу Олимпийских игр).

Следующий раздел выставки знакомит с одним из излюбленных видов спорта, известным всем народам мира, — метанием. С древнейших времен человек соревновался в ловкости по метанию копья. Бросали на дальность, по неподвижной или движущейся цели. На выставке показаны копия, копьеметалка, дротик народов Африки, Австралии и Океании, Индонезии, Северной Америки.

Из метания копья по движущейся цели родилась у североамериканских индейцев игра «серсо». На стенде экспонируются два плетеных кольца и плетеный диск для этой игры. Здесь же можно увидеть своеобразные снаряды для метания, распространенные у индейцев Северной Америки, — части ребер животных с прикрепленными к ним перьями. Аборигены Австралии пользовались метательными палочками. В коллекции имеется палочка XIX в. и две веретенообразных палочки для игры в «вит-вит».



Рис. 1. Чукотские мячи

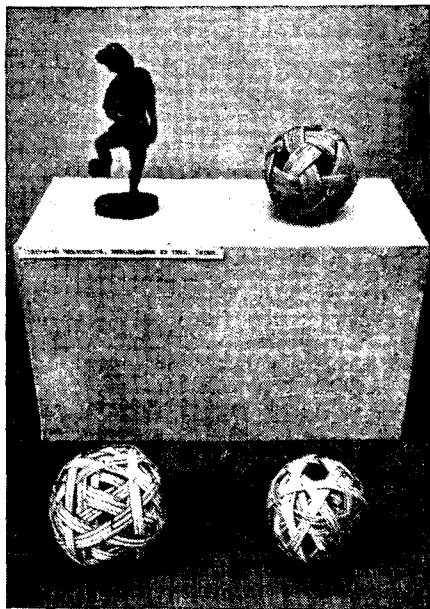


Рис. 2. Мячи из ротанга и бамбука (Бирма, Молуккские о-ва, о. Суматра)

Любимый метательный снаряд австралийцев — бумеранг. Небольшие бумеранги, показанные на выставке, стали настоящими спортивными снарядами. В настоящее время этот вид спорта популярен во всем мире.

На Гавайских островах соревновались по метанию небольших каменных дисков «МАИКА». Их бросали на дальность или на точность между двумя близко поставленными палочками с дистанции до 40 м.

К одному из древнейших видов спорта относится стрельба из лука. Долгий исторический путь прошел лук со времени его изобретения как охотничьего и боевого оружия до наших дней, когда он стал совершенным спортивным снарядом. Представленные на выставке луки и стрелы, различные по форме и размерам, знакомят с характером традиционных соревнований по стрельбе у разных народов.

Небольшой раздел выставки включает материал по такому популярному виду спорта, как борьба. У каждого народа складывались свои традиционные формы этого вида единоборства. Например, аборигены Австралии иногда состязались с помощью палочки (подобная имеется в экспозиции), отталкивая ею противника. Борьба с помощью каких-либо предметов характерна также для некоторых видов борьбы «пенджа-силат», распространенной на островах Индонезии. Экспонируется крис — атрибут борца с о. Ява. Фотография знакомит с борьбой на о. Флорес, во время которой используются кнут или плет и щит.

Представление о национальной персидской и монгольской борьбе дают костюмы борцов и фотографии, запечатлевшие отдельные сюжеты схватки. Интересны сведения по японской борьбе, получившей широкое распространение за пределами Японии. Одна из древнейших систем борьбы — «сумо» известна в Японии почти 3 тысячи лет. От нее в VI и XIII вв. произошли соответственно «каратэ» и «дзю-до» (последняя входит в программу Олимпийских игр). На выставке показаны модели традиционных причесок борцов-сумоистов и элементы костюмов дзюдоистов и каратеистов.

Особое место на выставке занимает собрание шахмат XIX—XX вв. Родившись в Индии, шахматная игра получила в раннем средневековье широкое распространение. При этом сохранялись основные правила игры и ее терминология. Фигуры же приобретали своеобразную трактовку в соответствии с этнокультурными и бытовыми особенностями того или иного народа. Об этом наглядно свидетельствуют экспонируемые на выставке шахматы разных народов.

Индийские шахматы представлены отдельными фигурами двух различных наборов. Достаточно посмотреть на одного из королей — раджу, сидящего на слоне под балдахином, и легко можно определить происхождение данных шахмат. Каждая фигура индийских шахмат — это также ювелирное изделие, образец великолепной работы резчиков по кости. Несколько шахматных фигур экспонируется на инкрустированном столике с тончайшим орнаментом из слоновой кости.

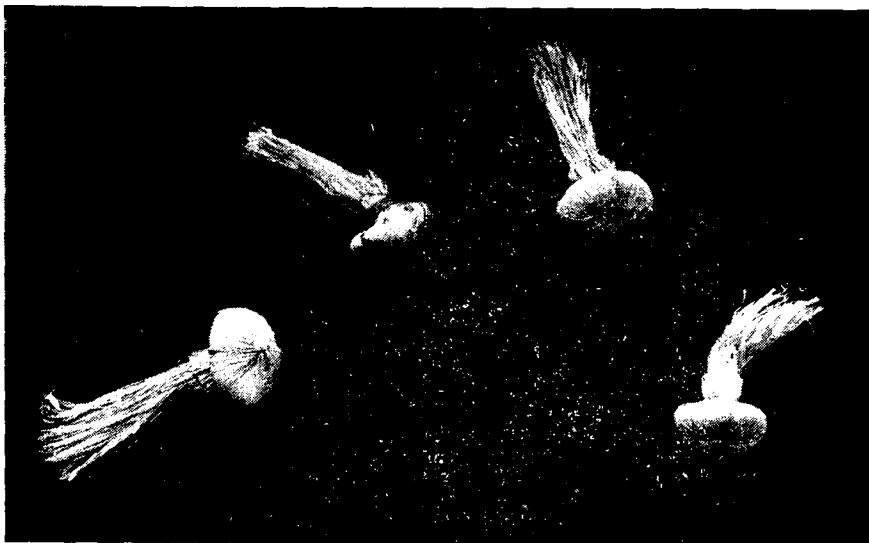


Рис. 3. Воланы из соломы кукурузного початка

В японских традиционных шахматах «шюги» («борьба генералов») фигуры имеют форму многоугольных деревянных фишек с различными иероглифами, а в традиционных корейских — форму круглых керамических фишек разного размера также с иероглифами.

Имеющаяся на выставке большая коллекция китайских шахмат включает несколько различных интересных наборов. Традиционные шахматы «сян-ци» («Игра в батальную стратегию» или «Игра в слона») — круглые костяные фишки с иероглифами двух цветов. Два набора шахмат из кости сделаны на манер европейских средневековых шахмат. Фигуры их различаются не только цветом (желтые, белые, красно-белые), но и деталями костюмов. Отразились в них и особенности китайской архитектуры. Так, в качестве ладьи фигурирует четырехъярусная пагода. В коллекции имеются также современные шахматы, выполненные из нефрита.

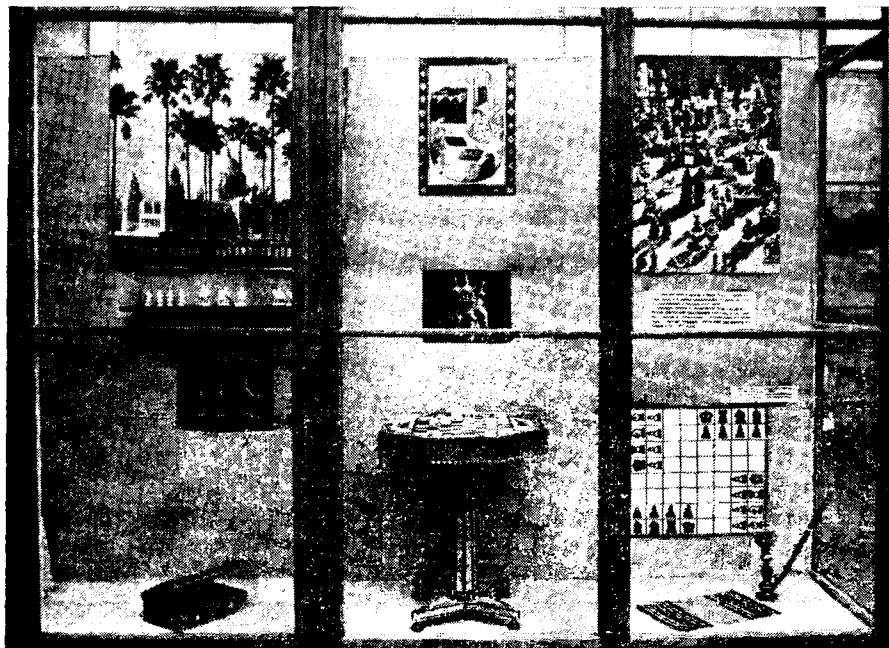


Рис. 4. Раздел выставки «Индийские шахматы»

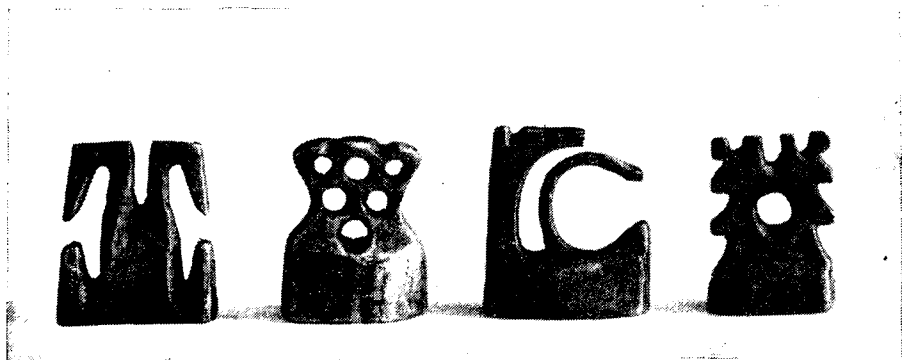


Рис. 5. Русские шахматы XIX в. (Европейский Север)

Совсем иной характер имеют шахматные фигурки из Монголии и Тувы. Они отражают особенности быта скотоводов-кочевников. К XIX в. относится набор деревянных раскрашенных монгольских шахмат. Шахматы из камня выполнены мастером Дзегвэ в 1949 г. В этом наборе наряду с традиционными имеются фигуры, отражающие исторические и социальные изменения, произошедшие в быту монголов. Так, фигура традиционного «короля»-князя (ноёна) заменена фигурой арата-скотовода. Вместо телеги, запряженной парой лошадей (так изображалась в Монголии ладья), фигурирует легковая машина или броневик. С большим реализмом выполнены современные монгольские шахматы из кости. Удивительная динамика отличает фигуру «короля» — скачущего всадника.

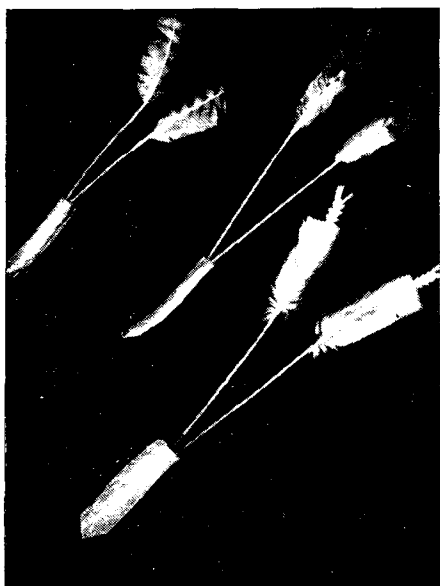


Рис. 6. Метательные снаряды индейцев Северной Америки

В собрание тувинских шахмат входит деревянный набор XIX в. и характерные для тувинцев два набора литых из бронзы очень мелких шахмат, весьма удобных при кочевом образе жизни. На выставке экспонируются современные мексиканские шахматы из камня и деревянные, абстрактной формы шахматы с о. Суматра. Привлекают внимание шахматные фигурки с острова Пасхи, точно копирующие каменную скульптуру и деревянные фигурки. Большой интерес представляет коллекция русских шахмат: деревянные шахматные фигурки. Большой интерес представляет коллекция русских шахмат: деревянные шахматные фигуры из четырех наборов XIX в. и современные костяные из северных районов нашей страны, выполненные в стиле древнерусских шахмат. В чукотских шахматах нашел отражение мир охотника. «Король» — охотник в кухлянке с копьем в руке. Остальные фигуры изображены в виде медведя, моржа, нерпы и других животных.

Интереснейшее собрание шахмат МАЭ, представленное на выставке, безусловно, вызовет интерес не только у этнографов, но и у всех любителей шахмат.

Материалы выставки наглядно показывают, как традиционные формы народных игр и состязаний, имеющих многовековую историю, явились источником различных видов современного большого спорта.

Выставка пользуется большой популярностью у посетителей. Только в дни Олимпиады на ней побывало 14,5 тыс. человек.

И. Ф. Шаврина

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ВИДЫ СПОРТА НАРОДОВ СССР

В Государственном музее этнографии народов СССР открыта выставка «Национальные виды спорта народов СССР», приуроченная к XXII Олимпийским играм. Основу ее составили вещи и фотоматериалы из собрания ГМЭ народов СССР, дополненные фотографиями и статистическими данными, полученными из Комитетов по физической культуре и спорту при Совете Министров СССР и Советах Министров союзных республик, а также из различных фотоархивов.

Всего экспонируется свыше 150 разнообразных предметов, 117 рисунков и фотографий, 11 широкоформатных цветных слайдов.

Народная физическая культура не являлась объектом специального исследования в этнографической науке и рассматривалась, как правило, в контексте народных праздников и развлечений. Специалисты же, занимающиеся теорией физической культуры и спорта, за редким исключением, не изучали национальных видов физических игр и упражнений. Поэтому структуру экспозиции и группировку материала пришлось осмысливать и вырабатывать в процессе подготовки выставки.

Было решено не делить материал на дореволюционный и советский, чтобы показать преемственность и пути развития физической культуры у разных народов. Экспонаты были сгруппированы по регионам и отдельным народам. Однако нам представляется, что за основу организации выставки следовало взять виды спорта. Это приблизило бы экспозицию к современной спортивной классификации и облегчило осмотр экспонатов по интересующим видам спорта.

Выставка «Национальные виды спорта народов СССР» состоит из следующих разделов: «Введение», «Из истории народного спорта», «Физическое воспитание детей», «Силовые состязания», «Военно-спортивные состязания», «Легкоатлетические состязания», «Гимнастические состязания», «Борьба», «Водный спорт», «Гонки на животных и конноспортивные состязания», «Подвижные игры», «Настольные игры». Кроме этого, есть разделы, посвященные отображению спортивных сюжетов в народном декоративно-прикладном искусстве и раскрытию роли национальных праздников в формировании народной физической культуры. Завершается выставка показом материалов, свидетельствующих о массовости и многонациональности современного советского спорта и его тесной связи с традиционными видами спорта.

Характерной особенностью народной физической культуры является использование в качестве спортивных снарядов предметов, созданных самой природой, и это, несомненно, весьма ограничивает круг экспонатов. Поэтому в ходе подготовки выставки особое внимание уделялось сбору фотографий, а также использованию цветных широкоформатных слайдов.

Основная роль народной физической культуры — подготовка физически развитого человека. В ее рамках сложилась система упражнений, органически вошедших в быт взрослых и детей, а также игр и состязаний, бывших важной частью национальных праздников. Спортивные состязания, выполняя воспитательную и коммуникативную функции, являлись одним из любимых народных развлечений. В них сохранялись следы древних обрядов, особенности истории и быта народа. Об этом рассказывается в начале вводного раздела.

Вторая часть «Введения» отведена разделу «Из истории народного спорта». Многие виды спорта зародились еще в эпоху неолита. Одним из древнейших видов комплексного физического воспитания была охота, к глубокой древности восходят борьба, прыжки, силовые состязания. В процессе развития скотоводческого хозяйства возникают конно-спортивные состязания. Изображения спортивных состязаний, встречающиеся на култовых и бытовых предметах, свидетельствуют о распространенности и большом значении спорта в древности на территории СССР. Таковы, например, изображения поединка на бронзовом крюке из дольмена станции Новосвободной, кулачного боя на панафинейской вазе и другие материалы, представленные на выставке.

Физическая тренировка начиналась с детства, первоначально в виде игры, чаще всего построенной на подражании занятиям и играм взрослых. В разделе, посвященном физическому воспитанию детей, можно увидеть: игрушечные луки и стрелы разных народов, детские мячи, русские расписные санки для катания с ледяных гор, кабардинские альчики, чукотский конек, ненецкий детский аркан, познакомиться со спортивными играми детей.



Рис. 1. Один из разделов выставки «Национальные виды спорта народов СССР»

Для силовых состязаний у народных тяжелоатлетов не было специальных спортивных снарядов. Вместо них использовались камни, бревна, тяжелые предметы, орудия труда. Позднее широкое развитие получает гиревой спорт. В данном разделе выставки представлены фотографии, изображающие поднятие плуга и церковного колокола казскими богатырями, различные моменты состязаний гиревиков, демонстрируются такие разновидности силовых состязаний, как перетягивание каната, палки, якутская игра хаях-хостосу, заключающаяся в поочередном отрывании от дерева людей, сцепившихся цепочкой.

Не всегда можно отделить военно-спортивные состязания от охоты или от конных спортивных состязаний и отнесение стрельбы из лука к военизированным видам спорта.

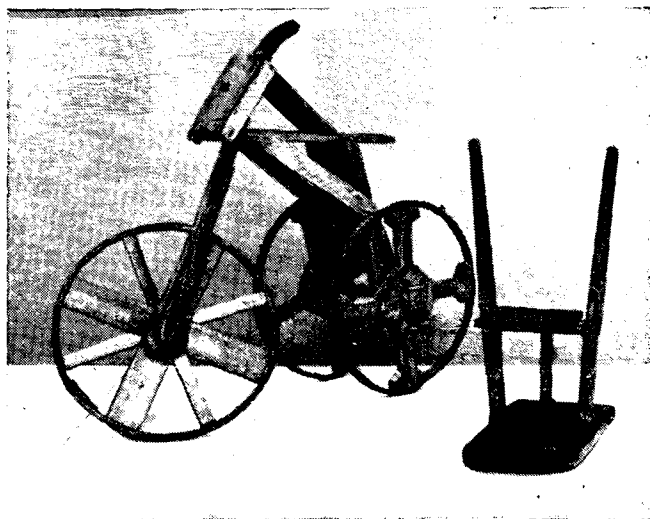


Рис. 2. Карельский велосипед и «русская „кобылка“» для катания с гор зимой — экспонаты выставки «Национальные виды спорта народов СССР»

та — некоторое рабочее допущение организаторов выставки. На ней экспонируются лук, стрелы, мишени и костюм участника бурятского праздника Сурхарбан, хантыйские мишени и стрелы. Особо надо отметить сложную кабардинскую мишень для стрельбы из ружья или из пистолета, представлявшую собой сочетание различных деревянных фигурок. Попадание в них оценивалось различным количеством очков и соответствующим призом.

Специфическими военно-спортивными состязаниями были фехтовальные поединки, особенности проведения которых у грузин-хевсур посетители могут видеть на ряде фотографий.

На выставке демонстрируется также панцырь чукотского воина, участника боевого турнира.

Множество разнообразных упражнений и состязаний, известных в народном спорте, было направлено на выработку ловкости и гибкости. В разделе «Гимнастические состязания» можно видеть принадлежности для скалолазания, ходули для переправы через реки, грузинский посох, использовавшийся как тормоз при быстром спуске с гор, как шест при прыжках в длину и как снаряд для метания в цель. У разных народов было популярно лазание вверх по шесту или канату. Эти виды спорта отражены на фотографиях. На них мы видим также шуточные гимнастические состязания, характерные для татарского праздника «сабантуй», бой на буме мешками с сеном, катание бочки с песком ногами, хождение по качающемуся шесту.

В разделе «Легкоатлетические состязания» выставлены предметы, использовавшиеся при шуточных играх на празднике сабантуй: мешок для бега, особые лапти и т. д. Чаще всего специальных соревнований по бегу не проводилось, но у ряда народов были все же распространены бег на скорость и на выносливость. В разделе выставлена фотография, запечатлевшая старт уникального состязания русского населения Южной Сибири — соревнования в скорости пешего и конного. Особой популярностью пользовались прыжки. До настоящего времени сохранились и вошли в спортивные классификации прыжки по-якутски, близкие современному тройному прыжку, и состязания в прыжках через нарты на праздниках ненецких оленеводов. Эти состязания представлены на слайдах и фотографиях.

К легкоатлетическим состязаниям очень близок лыжный спорт. В экспозиции представлены кавказские «ступательные» лыжи, деревянные лыжи коми, беговые лыжи хантов, подобные камусом для увеличения их скорости. Несомненный интерес представляют осетинские лыжи для скоростного спуска с гор.

Борьба — очень древний вид спорта. У каждого народа существовали свои разновидности борьбы, но все они сводятся к двум основным видам: борьбе на поясах (классическая) и борьбе с захватами рук, близкой к вольной. В традиционных видах борьбы отсутствовали весовые категории, не ограничивалось время схватки. На фотографиях и слайдах зритель может ознакомиться с особенностями национальной борьбы алтайцев, ненцев, грузин — «картули чидоба», якутов — «халсагай», молдаван — «трынта». В этом разделе представлены костюмы тувинского и грузинского борцов, музыкальные инструменты, игрой на которых сопровождалась схватка борцов.

Очень разнообразны были скачки и конно-спортивные игры. На выставке демонстрируются предметы экипировки коня и всадника, седла, нагайки, адыгейский флаг для джигитовки, костюм участника казахской игры «Догони девушку» и одежда участника узбекского «козлодрания». Многие моменты скачек народов Средней Азии, Кавказа, Сибири, конного поло и других популярных конно-спортивных игр широко представлены в фотографиях, рисунках и т. п.

Тема «Подвижные игры» решается преимущественно на русском материале. Посетители могут познакомиться с такими играми, как городки, бача, свайка, увидеть колесо для катания по льду.

О любимом развлечении женщин и детей — качелях и подкидных досках рассказывают рисунки.

Подвижные игры многих народов имитировали борьбу за захват крепости. На выставке они представлены грузинской лахтооба.

Любимым средством заполнения досуга были различные настольные игры, требовавшие развития абстрактного мышления. Из коллекций музея экспонированы казахская игра тогуз-кумалак, кавказские нарды, малоизвестная игра «пачиз», распространенная в Хорезме, разнообразные ненецкие головоломки. Нельзя не упомянуть и оригинальные шахматы из альгоматолита, пример искусной резьбы тувинских мастеров.

Завершается выставка стендом с фотографиями спортсменов — представителей различных народов нашей страны, прославивших нашу Родину на международной арене. При этом важно отметить, что многие известные тяжелоатлеты, борцы, конники, лучники начинали свой путь к пьедесталу почета с занятий национальными видами спорта.

На выставке «Национальные виды спорта народов СССР» демонстрируются и те виды народных спортивных игр и состязаний, которые не сохранились до нашего времени, и те, которые живут и сейчас, включены в спортивные классификации, являются обязательной частью национальных праздников, ставших своеобразными спартакиадами. Необходимо отметить тенденцию к закреплению в массовой практике наиболее популярных народных состязаний, образующих некую параллель «большому» спорту. Вместе с тем менее распространенные виды физических упражнений постепенно уходят в прошлое.

В. А. Дмитриев

12—13 марта 1980 г. в ленинградской части Института этнографии АН СССР состоялись Третьи среднеазиатско-кавказские чтения¹. В них приняли участие сотрудники Института, Государственного музея этнографии народов СССР, а также Ленинградского государственного университета. Было заслушано 13 докладов, посвященных истории, культуре, быту и религии народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. Открыл чтения Л. И. Лавров (ИЭ), который отметил, что их целью является ознакомление научной общественности с результатами текущих историко-этнографических исследований в группе Кавказа, Средней Азии и Казахстана ленинградской части Института этнографии АН СССР, обмен опытом этнографического изучения населения этих регионов. Л. И. Лавров выразил уверенность, что Третьи чтения, как и проведенные ранее, будут способствовать развитию этнографической науки.

А. М. Решетов (ИЭ) в докладе «Поездка к киргизам Эркин-Тоо» показал соотношение традиционной и современной культуры у сельского населения Киргизии. Доклад был основан на полевом материале, собранном автором в 1977 г.

Вопросам материальной культуры были посвящены выступления А. В. Кононова (ГМЭ) «Современные узорные войлоки кош-агачских казахов» и Б. З. Гамбурга (ГМЭ) «Типология среднеазиатских серпов (конец XIX — начало XX в.)». А. В. Кононов отметил, что казахи Кош-Агачского района Горно-Алтайской автономной области, живущие в условиях относительной изоляции и иноэтнического окружения, в значительной степени сохраняют свою национальную культуру. В частности, кош-агачские казахи как и прежде занимаются изготовлением узорных войлоков. У них преобладают простеганные войлоки-сырмаки, составляющие единую типологическую группу с войлочными изделиями казахов Восточноказахстанской области Казахской ССР и отличающиеся от сырмаков других районов Казахстана. Б. З. Гамбург в своем докладе выделил два типа среднеазиатских серпов: серп-косу и зубчатый. Оба вида имели четкие регионы распространения. Детальный анализ позволил ученому наметить локальные варианты орудий каждого типа.

М. В. Сазонова (ИЭ) рассказала о народном календаре узбеков Хорезма, в основе которого лежат знания, выработанные в процессе трудовой деятельности. С докладом «К вопросу об этносоциальной структуре оседлого населения Средней Азии в XIX в.» выступила Р. Я. Рассудова (ИЭ). Этносоциальная структура среднеазиатского оседлого населения рассматривается ею в нескольких аспектах. Отмечается деление населения на семейно-родственные группы, специально выделена широко известная группа ходжа, требующая дальнейшего изучения.

О киргизских народных развлечениях, их типологии и процессе возникновения говорил Г. Н. Симаков (ИЭ).

Проблемам топонимики были посвящены сообщения Л. И. Лаврова (ИЭ) и А. З. Розенфельд (ЛГУ). Л. И. Лавров предложил новую расшифровку ряда топонимов Северного Кавказа на основе арабского и тюркских языков. А. З. Розенфельд рассказала об отражении верований доисламского и мусульманского периодов в таджикском топонимическом фонде.

Три доклада были построены на археологических материалах. В. А. Дмитриев (ГМЭ) охарактеризовал дольмены Северо-Западного Кавказа. На основе сочетания таких показателей, как районы концентрации, типы дисперсий, размеры дольменов, он выделил семь очагов развития дольменов Северо-Западного Кавказа и два центра их возникновения — Анапско-Пишпшский и Абхазский. Л. Г. Нечаева (ИЭ) высказала гипотезу о том, что двойная кровля дольмена станицы Баговской — результат влияния двускатной декоративной кровли дольменообразных гробниц Кефарьского и других могильников Верхнего Прикубанья. А. Д. Грач (ИЭ) подвел некоторые итоги комплексного рассмотрения (с привлечением археологических и этнографических материалов) культа Умай — женского божества древних тюрков, возникновение которого относится к эпохе древних кочевников (I тысячелетие до н. э.).

Вопросам верований были посвящены доклады Ф. Д. Люшкевич и З. Ю. Юсуфбековой (ИЭ). Ф. Д. Люшкевич подчеркнула, что на основании данных археологических и письменных источников в современном погребальном обряде на территории древнего Согда можно выделить следы зороастрийских верований. Об особенностях шугнанских погребальных обрядов говорила в своем выступлении З. Ю. Юсуфбекова.

Прослушанные доклады вызвали большой интерес и оживленную дискуссию участников чтений. Подводя итоги работы конференции, Л. И. Лавров отметил, что Третьи

¹ См. «Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений». Л., 1979. Первые среднеазиатско-кавказские чтения состоялись в 1975 г. См.: Б. А. Аманжол. Обсуждение проблем этногенеза, материальной и духовной культуры народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана в Ленинградской части Ин-та этнографии АН СССР. — «Сов. этнография», 1975, № 6. О вторых чтениях (1978 г.) см. «Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений». Л., 1978.

среднеазиатско-кавказские чтения продемонстрировали значительные успехи, достигнутые ленинградскими учеными в различных областях этнографии народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. Открыты широкие перспективы для совместных исследований ученых, занимающихся проблемами культуры и быта народов этих регионов.

В. А. Вишневецкая

НАУКА О НАРОДАХ И ФОТОГРАФИЯ

В январе 1980 г. в помещении Института этнографии АН СССР открылась выставка фоторабот Г. А. Аргиропуло, посвященная его 70-летию. Г. А. Аргиропуло работает фотографом в Институте этнографии свыше 30 лет. Он неизменно принимал активное участие в полевых исследованиях, проводившихся в разных частях нашей страны — в Прибалтике, в Сибири, в Средней Азии, на Кавказе. Его творчество заняло видное место в издательской деятельности института. Фотоснимки Г. А. Аргиропуло иллюстрируют многие книги, вышедшие в свет с грифом Института этнографии, в том числе такой капитальный обобщающий труд, как многотомник «Народы мира». Фотоматериалы Г. А. Аргиропуло, существенно дополняющие полевые записи этнографов, составили значительную часть институтского фотоархива. Своим богатым опытом большой мастер всегда охотно делится с молодыми этнографами, вступающими на путь самостоятельных полевых изысканий. Выставка Г. А. Аргиропуло, привлекая к себе внимание сотрудников как Института этнографии, так и ряда других институтов Академии наук СССР, стала своего рода отчетом автора о работе за минувшие годы и заметным событием в научной жизни института.



Рис. 1. «Три сестры» (Туркмения, 1950 г.). Все фотографии выполнены Г. А. Аргиропуло

Фотоснимок был и остается в этнографии одним из важнейших источников информации. Он способен точно и полно осветить особенности жизни разных народов, исследование которых и составляет предмет этнографической науки. Для этнографа фотодокумент не только не стареет, но, напротив, очень скоро приобретает ценность уникального исторического свидетельства, ибо повторить его через несколько лет оказывается уже невозможно — изменения накладывают свой отпечаток на формы народного быта. Фотографии, отобранные Г. А. Аргиропуло для выставки, дают полное представление о своеобразии, если можно так сказать, этнографических фоторабот, об особенностях специализированной фотографии, задача которой состоит в показе быта народов. Эти особенности не технического, а творческого характера.

Значение фотоснимка не должно сводиться лишь к узкоутилитарным иллюстративным функциям, документальной достоверности. Какому бы частному вопросу ни была посвящена фотография — одежде, жилищу, утвари, ремеслам, она должна показывать жизнь людей. И если люди будут просто позировать на фоне юрт или двухэтажных современных коттеджей, никакие композиционные находки не сумеют скрыть искусственности, снимок не вызовет ощущения непосредственности, естественности происходящего, не передаст внутренней логики и настроения запечатленного момента жизни. Надо также, чтобы изображенные на фотографиях люди не были безликой группой, принадле-



Рис. 2. «На новое место жительства» (Казахстан, 1959 г.)

жащей к данному этносу. Когда на фотоснимках наряду с необходимой этнографической информацией мы увидим людей с их особыми характерами, с их собственным отношением к происходящему — вот тогда и можно говорить о настоящей творческой удаче фотографа, о безусловной этнографической ценности снимка. Достичь такого успеха не легко. В кино недостатки работы оператора могут быть сглажены дикторским текстом и музыкой, но в фотографии изъян не исправить ничем, если он касается не технической стороны дела, а самого содержания материала.

Г. А. Аргиропуло полностью овладел мастерством этнографического фотоснимка. В его произведениях форма не выступает на передний план, эффекты игры линий и светотени используются весьма сдержанно, порою намеренно скуп, чтобы не был нанесен ущерб смыслу, духу фотодокумента. Г. А. Аргиропуло избегает нарочитости, не любит красотей и патетики. Его снимки спокойны, просты, скромны и потому безупречно естественны. В своих работах Г. А. Аргиропуло сумел, в частности, тонко передать типический колорит Востока, особенности характерного сочетания старого с новым в быту народов Средней Азии, Кавказа. В центре внимания автора — человек: не только представитель народа с его культурным своеобразием, но и всегда личность. При этом Г. А. Аргиропуло выступает не как бесстрастный наблюдатель. Фотография способна точно охарактеризовать и того, кто ее создал. И записи в книге отзывов справедливо говорят о «добрых фотографиях» выставки. С большой теплотой, например, сделана серия портретов людей труда.

Надо сказать, что до появления в Институте этнографии выставка фоторабот Г. А. Аргиропуло побывала в разных городах и селах страны. С его фотоснимками познакомились школьники, студенты, преподаватели, колхозники, рабочие, перед которыми автор выступал с лекциями об этнографии. Посетители различных выставок давали высокую оценку творчеству Г. А. Аргиропуло, его умению щедро делиться с другими своими знаниями и впечатлениями. «Интереснее такого рассказа в фотографиях о людях, о странах нам не приходилось слышать», — писали в 1976 г. ученики Нукуской школы имени А. С. Пушкина. Фотоснимки, по их отзыву, «заставляют задуматься над жизнью прошлой и современной». «Воспитательное значение выставки огромно», — подытоживала свои впечатления одна из посетительниц. «Вы помогли нам с помощью выставки узнать об обычаях, обрядах народов нашей страны, об увлекательной профессии этнографа», — писали автору студенты Педагогического училища г. Орджони-



Рис. 3. «Аксакал». Туркмения, 1978 г.



Рис. 4. «Минувшее...» (Куня-Ургенч, 1955 г.)



Рис. 5. «Интересные новости» (Туркмения, 1968 г.)

кидзе в 1979 г. Нукусский городской комитет партии наградил Г. А. Аргиропуло грамотой, в которой выразил ему «огромную благодарность за создание содержательной и интересной фотовыставки, популяризирующей этнографическую науку».

Сотрудники Института этнографии также отметили в своих отзывах высокое профессиональное и художественное мастерство Г. А. Аргиропуло, органическую связь его творчества с этнографией, придавшую фотоснимкам ценность научного документа первостепенной важности. Приведем одну из записей, оставленных в книге отзывов специалистами: «Выставка превосходна! И не только чудесной техникой фотографирования, но прежде всего — своим содержанием. Оно поразительно широтой и разнообразием сюжетов и идей. Природа и люди, искусство и быт, типы и одежда... И все — снято и подано с теплой человеческой любовью! Такова наша этнографическая наука. Таковы ее служители» (С. А. Токарев).

Характеризуя значение выставки Г. А. Аргиропуло с точки зрения научных задач этнографии, следует подчеркнуть, что она удачно раскрыла специфику фотографии, «работающей» на этнографа. Вместе с тем она показала те возможности, которыми обладает фотоискусство для популяризации науки. За последние годы советские этнографы сделали немало для того, чтобы их научному поиску стали сопричастны люди иных профессий. Опубликованы сотни статей и серия книг, предназначенных для самых ши-

роких читательских кругов, интенсивно используются радио и телевидение. И все же дело популяризации этнографии пока еще не приобрело должного размаха. Фотовыставка Г. А. Аргиропуло вновь напомнила нам о необходимости делать больше, чтобы выполнить важный общественный долг этнографа.

В. Н. Басилов

КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ

Сектор этнографии Института истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР организовал в июне и сентябре 1980 г. две экспедиции в различные районы Башкирии.

С 3 по 26 июня в северных районах Башкирской АССР работал отряд в составе девяти человек: Н. В. Бикбулатова, М. Г. Муллагулова, Л. И. Нагаевой (рук. отряда), Ф. Ф. Исламовой (этнографы), Т. К. Новиковой, Н. А. Черзор (фотографы) и В. П. Лихарева (шофер); в экспедиции приняли участие также зав. отделом Поволжья Государственного музея этнографии народов СССР Е. Н. Котова и сотрудник того же музея Л. М. Лойко.

Обследованием были охвачены Благовещенский (сс. В. Изяк, Шарипово, Минзитарово, С. Изяк), Нуримановский (сс. Бадряшево, Ново-Бирючево, Старо-Бирючево), Караидельский (сс. Якупово, Старый Акбуляк, Туюшево, Халилово), Аскинский (сс. Кашкино, Суюшево, Амирово, Бильгиш) и Татышлинский (сс. Аук Буляк, Бадряшево) районы БАССР.

Работа велась по темам: «Семья и брак башкир» (Н. В. Бикбулатов и Ф. Ф. Исламова), «Лесные промыслы» (М. Г. Муллагулов), «Народные празднества башкир» (Л. И. Нагаева).

По первой теме во всех обследованных населенных пунктах собраны материалы о численности и структуре семейных коллективов, имущественных, трудовых и бытовых взаимоотношениях в семье, о порядке наследования и раздела семейного имущества, семейных обрядах, терминологии и системе родства и др. По возможности выявлялось соотношение различных звеньев социальной и родоплеменной организаций (патронимия, аульная и волостная общины, род). Больше, чем в предыдущие годы, обращалось внимания на обряды, связанные с рождением и воспитанием ребенка и на похоронные обряды. В записях отражены формы проведе-

ния досуга и развлечений молодежи, а также календарная обрядность.

Экспедицией зафиксированы интересные сведения о лесных промыслах (заготовка и вывоз строительного леса, заготовка луба, лыка и мочалы, изготовление рогожи и кулей, плетение лаптей и т. п.), описана техника производства различных видов транспортных средств: саней, телег, санок, лодок, лыж и т. д.

В ходе работы экспедиции было зафиксировано около десяти народных праздников, обрядов, семейно-бытовых обычаев. Собранные материалы свидетельствуют о трансформации старинных обрядов и глубококом проникновении в современную культуру башкирской деревни общесоветских явлений. Межнациональным праздником, общим для башкир, русских, татар, марийцев, чувашей, мордвы, стал сабантуй. В импровизированных концертах, характерных для него, участвуют представители разных народов, населяющих данную местность. Всюду наблюдается довольно интенсивное языковое и культурное взаимопроникновение народов: марийцы одинаково хорошо знают башкирские и татарские обычаи и обряды, башкиры — марийские и татарские и т. д. Наибольшей активностью отличаются татарско-башкирские взаимосвязи, всюду ощутимо влияние русского языка и культуры.

Многие архаические обряды забыты. Исчезло из быта женское обрядовое празднество «Карга и буткаһы» (воронья каша), но сохраняются еще воспоминания об этом поэтическом празднике весны.

Всего записано 25 плясок и 22 игры, исполнявшихся на различных празднествах, обрядах, молодежных гуляньях. Исследование хореографического материала показало, что пляски северных башкир имеют сходство с танцами юго-западных и северо-восточных башкир. Как мужские, так и женские пляски построены на легких

прыжковых движениях и притопах. Наиболее популярны хороводные пляски «Өс мейеш» (Треугольник), «Дуртле» («Четверка»); «Парлы» («Парная пляска»), «Общая».

Сотрудники музея этнографии народов СССР изучали процессы межэтнического взаимодействия мари, башкир и татар. Кроме того, ими собрана большая коллекция предметов декоративного искусства и старинной народной одежды мари и башкир.

Экспедицией заснято 30 черно-белых и 11 цветных фотопленок. Проводилось фотографирование населенных пунктов (панорамы), жилых, общественных и хозяйственных построек, одежды, украшений, предметов декоративно-прикладного искусства; фиксировались трудовые процессы, танцы. Всюду были засняты типы надмогильных сооружений, проводилась запись на магнитную ленту музыкального фольклора. В целом экспедицией собран разнообразный материал, который дополнит имеющиеся музейные фонды по культуре и быту народов Башкирии.

Полевые материалы обработаны и находятся в научном архиве сектора этнографии ИИЯЛ БФ АН СССР.

С 14 по 21 октября экспедиционный отряд в составе Н. В. Бикбулатова (нач. отряда), М. Г. Муллагулова, Н. Д. Шункарова и шофера Т. Р. Аллагулова работал в Альшеевском (дд. Мендяново, Ташлы, Кыпсак-Аскарово, Новое Кыпсаково, Чебенли, Тебетово и Сарыш), в Миякинском (д. Нарыс-Тау) и в Ишимбайском (дд. Верхне-Иткулово и Макарово) районах Башкирской АССР.

Задача экспедиции — выявление и приобретение предметов традиционного быта и культуры башкир для пополнения фондов Музея археологии и этнографии БФ АН СССР и организации в нем этнографических экспозиций. С этой целью участники экспедиции работали среди населения и знакомились с коллекциями школьных музеев.

В селе Мендяново Альшеевского района с помощью работников школы была приобретена коллекция из 15 предметов: сошники и лемех деревянного плуга, боевой кистень, деревянные ручные жернова, узорный занавес из домотканины и т. п.

В колхозе «50 лет Октября» Альшеевского района (с. Кыпсак-Аскарово) приобретены два безворсовых ковра современной работы и одна прятка. В колхозе «Мир»

(дд. Чебенли, Тебетово и др.) того же района куплены для музея предметы народного декоративного искусства и одежды: 6 ковровых изделий, 3 старинных женских халата, 1 камзол, 6 домотканых полотенец и занавес с браным орнаментом, передник, вышитый растительным узором в технике косого стежка.

В Ишимбайском районе (д. Макарово) приобретены фрагменты серебряных украшений, наконечники копий, каменные жернова, деревянное седло, лоток для просеивания муки и другие предметы бытового обихода.

Материалы экспедиции показывают, что некоторые виды народного прикладного искусства в современных условиях переживают подъем. В центральных и юго-западных районах БАССР в каждой деревне имеется немало мастериц паласного ковроткачества, которые ткут для себя и выполняют заказы односельчан и жителей соседних деревень. В ряде районов такие ткачихи работают в качестве надомниц художественных предприятий республики.

Приобретенные коллекции существенно дополнили фонды Музея археологии и этнографии БФ АН СССР и включены в экспозиции.

Н. В. Бикбулатов, Л. И. Нагаева

* * *

В 1980 г. в Омском государственном педагогическом институте имени А. М. Горького учебно-производственную практику по фольклору проходили 78 студентов I курса филологического факультета. Четыре группы (руководители — Н. К. Козлова, Г. Е. Пономаренко, Л. Н. Стебловская, К. И. Шарафадина) продолжили фольклористическое обследование Любинского, Седельниковского и Тарского районов Омской области.

Часть студентов под руководством Л. В. Новоселовой собирала произведения устного народного творчества в г. Омске. Некоторые студенты после групповых выездов продолжили прохождение практики по месту жительства в Знаменском, Называевском, Оконешиниковском, Павлоградском, Таврическом, Тюкалинском и Шербакульском районах Омской области. Всего за время практики обследовано 29 населенных пунктов, в которых записано около 5500 текстов.

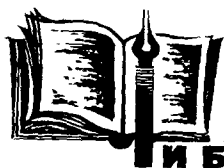
В результате полевой работы в архив кафедры литературы пединститута посту-

пили 302 рассказа о календарных праздниках и обрядах, 220 произведений календарного фольклора (колядки, шедровки, посевания, рождественские рацейки, масленичные песни, веснянки, волочебные песни, вербные приговоры, приговоры при кумлении и кормлении мороза, егорьевское окликанье, троицкие, купальские, толочанские и жнивные песни), 38 описаний свадьбы (полных и фрагментов), 243 текста свадебной поэзии (свадебные песни, причитания, приговоры дружки, сватов и др.), 37 заговоров (в основном от болезней); 127 загадок, 468 пословиц, поговорок, примет; 20 сказок, 341 произведение несказочной прозы (в основном былички); 69 баллад; 831 необрядовая песня (преимущественно традиционная крестьянская лирика и городские романсы); 2225 частушек; 457 произведений детского фольклора; единичные записи исторических песен,

духовных стихов, причитаний, поверий, рассказов о вечерках, о родильно-крестильных и похоронных обрядах. Среди собранных студентами материалов, наряду с русским фольклором, произведения белорусского и украинского фольклора (всего 122 текста), записанные как от потомков переселенцев из Харьковской, Полтавской, Витебской, Черниговской губерний, так и от старожильского населения Омской области. Белорусский фольклор представлен обрядовой поэзией, украинский — календарными и свадебными, а также лирическими необрядовыми песнями.

В ходе практики, помимо ручной, осуществлялись магнитофонная запись и фотографирование исполнителей фольклора и окружающих их предметов быта, велись также поиски этнографических экспонатов.

Л. В. Новоселова



КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

Э. А. Рикман

О НАЧАЛЕ РАССЕЛЕНИЯ И ЭТНИЧЕСКИХ КОНТАКТАХ ПРАСЛАВЯН В КАРПАТО-ДУНАЙСКИХ ЗЕМЛЯХ

Вопрос о начале расселения праславян в Карпато-Дунайском регионе остается дискуссионным, как и представление о начале их участия в этнокультурных процессах в регионе и заселении Балкан.

Мнения ученых по этому поводу можно подразделить на три группы. Одни исследователи, например Л. Нидерле, Г. Б. Федоров, С. Б. Бернштейн, И. И. Ляпушкин, Б. А. Рыбаков¹ и др. полагают, что это расселение произошло в период существования Римской империи в первых веках н. э. В. И. Бидзиля даже писал о «славянской колонизации дунайского левобережья, относящейся ко времени III—V вв. н. э.»². Высказано мнение, что в первые века н. э. в контакт с Римом вступили не праславяне, а якобы восточные славяне³.

В последнем десятилетии наиболее широко распространилось мнение, что заселение левобережья Нижнего Дуная праславянами началось с V или VI в. н. э. Так считает современный румынский ученый Г. Теодор Дан, а также советские авторы И. А. Рафалович, И. П. Русанова, В. В. Седов, Г. Г. Литаврин⁴.

К третьей группе я отношу лингвистов, которые синтезируют оба приведенных выше мнения. Так, Э. Петрович считал, что разрозненные группы праславян проникали в

¹ Л. Нидерле. Славянские древности. М., 1956, с. 51, 54, 57; Г. Б. Федоров. Население Прутско-Днестровского междуречья в I тыс. н. э.— «Материалы и исследования по археологии СССР», № 89. М., 1960, с. 13, 14; С. Б. Бернштейн. Очерк сравнительной грамматики славянских языков. М., 1961, с. 62, 76; И. И. Ляпушкин. Славяне Восточной Европы накануне образования древнерусского государства.— «Материалы и исследования по археологии СССР», № 152. Л., 1968, с. 9; Б. А. Рыбаков. Языческое мировоззрение русского средневековья.— «Вопросы истории», 1974, № 1, с. 18.

² В. И. Бидзиля. Этническая карта Восточной Европы первой половины I тысячелетия н. э.— «Становление раннефеодальных славянских государств». Киев, 1972, с. 23.

³ А. В. Десницкая. К вопросу о балканизмах в лексике восточнославянских языков.— «Славянское языкознание». М., 1978, с. 163, 164.

⁴ См., например: Г. Теодор Дан. Некоторые вопросы относительно ранних славян в Карпато-Дунайской территории в VI—VII вв. Доклад на симпозиуме ученых социалистических стран по проблеме «Этногенез славян» 20—25 ноября 1978 г. в г. Киеве. В этом докладе изложены также взгляды румынских авторов о начале заселения праславянами Карпато-Дунайских земель; И. А. Рафалович. Славяне VI—IX веков в Молдавии. Кишинев, 1972, с. 29, 30; И. П. Русанова. Славянские древности VI—VII вв. М., 1976, с. 188; В. В. Седов. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979, с. 100; Г. Г. Литаврин. Этническое самосознание южных славян в VII—X вв.— «История, культура, этнография и фольклор славянских народов». М., 1978, с. 246. Г. Г. Литаврин считает, что праславяне начали расселяться в левобережье Нижнего Дуная в середине V в. н. э.

регион до VI в. н. э., но их массовое расселение в нем произошло только в середине VII в.⁵ Н. Д. Раевский писал, что праславяне вступили в контакт с латинянами уже в периоде существования траяновой Дакии; этот контакт продолжен с VI в. н. э., когда встретились дунайская латынь, функционировавшая до V—VI вв., с праславянским, распространившимся в VI—VII столетиях⁶.

Какими же данными о начале расселения праславян — венедов (о соотношении этих этнонимов см. ниже) в регионе располагают исследователи?

Ссылаясь на свидетельство Тацита конца I в. н. э., что венеды «ради грабежа рыщут по лесам и горам, какие только ни существуют между певкинами и феннами» (финнами.— Э. Р.)⁷, некоторые ученые предполагают, что венеды проникли в рассматриваемый район на рубеже н. э. Однако Тацит писал не об обитании, а только о набегах венедов. И так как одна группа певкинов находилась в устье Дуная, а фенны обитали от них на огромном расстоянии, районы, куда совершали набеги венеды, вряд ли можно определить с достоверностью. Кроме того, по данным Птолемея, к северу от Карпат обитала еще одна группа певкинов⁸, и вероятнее, что венеды совершали набеги в районы, лежащие между расселением этой последней, ближе к ним расположенной группы певкинов и феннами.

Некоторые ученые пытаются обосновать расселение венедов на рубеже н. э. в низовьях Днестра и Дуная, приписав им культуру Поянешть — Лукашевка, памятники которой обнаружены в этом районе. Для такого вывода нет оснований. Ведь эта культура не является специфически венедской, но, переплетенная с гетско-бастарнской культурой, она связана с широким кругом культур юго-восточной и северо-восточной Европы⁹.

Зону обитания венедов, ссылаясь на те же приведенные выше слова Тацита, ищут не только в Нижнем Подунавье, но также в Полесье, на Волинии¹⁰ и в Подолии¹¹, где представлены памятники зарубинецкой культуры I в. н. э., а в конце I и II в. н. э. «единственным археологическим признаком этих венетов является отсутствие археологических памятников в зоне их обитания»¹². Итак, попытки локализовать приведенное выше свидетельство Тацита о венедах, опираясь на данные археологии, не дали убедительных результатов.

Пока исследователям не удалось доказать, что борьба праславян (венедов) и антов с готами в IV в. н. э., описанная Иорданом, происходила в Карпато-Дунайских землях, в Нижнем Подунавье, Е. Ч. Скржинская склоняется к мнению, что анты могли обитать между Днестром и Днепром, на Нижнем Днепре¹³. Возможно также, что Иордан как бы спроецировал в IV в. н. э. события VI в. н. э.¹⁴

Исследователи, начиная с П. И. Шафарика, пытаются доказать факт расселения праславян в Нижнем Подунавье и даже в Северном Причерноморье, опираясь на данные, содержащиеся в «Слове о полку Игореве».

В «Слове» имеются выражения («земля Трояня», «Века Трояни», «седьмой век Трояний», «Тропа Трояня»), трактуемые как доказательства территориального сближения праславян с Римской империей и как следствие культурного и экономического подъема венедов¹⁵. Трактовка «Трояня» как видоизменения имени римского императора Траяна более убедительна, чем представление о Трояне как о древнерусском языческом

⁵ E. Petrovici. Le latin oriental possédait-il des éléments slaves? — «Revue roumaine de linguistique», t. XI, № 4, 1966, p. 313.

⁶ Н. Д. Раевский. Реферитор ла контактул лингвистик романо-протослав ши ла термений молдовенешть моштенить де орижине славе.— «Романо-славянские языковые отношения и параллели». Кишинэу, 1978, п. 53, 55.

⁷ Tacit. Germ., 46.

⁸ Ptol., III, V, 7.

⁹ М. И. Артамонов. Вопросы расселения восточных славян и советская археология.— «Проблемы всеобщей истории». Л., 1967, с. 46.

¹⁰ М. Б. Шукин. Археологические данные о славянах II—IV вв.— «Археологический сборник», 17. Л., 1976, с. 78.

¹¹ Д. А. Мачинский. К вопросу о территории обитания славян в I—VI веках.— Там же, с. 91.

¹² Там же, с. 94.

¹³ «Иордан о происхождении и деяниях гетов».— «Getica». М., 1960, § 119, 246—250; с. 90, 115, сноска 610.

¹⁴ И. И. Ляпушкин. Указ. раб., с. 17.

¹⁵ Б. А. Рыбаков. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972, с. 427—437.

божестве¹⁶. Ведь «Троян» упоминается в «Слове» в ряду конкретных исторических деятелей — Ярослава Владимировича и Олега Святославича. Кроме того, вопреки мнению, будто «автор «Слова о полку Игореве» менее всего озабочен исторической достоверностью событий, о которых рассказывает»¹⁷, укажем, что в его художественном повествовании нашли место конкретные факты из истории Северного Причерноморья римской эпохи: «Бус» — «Боз» или «Бож» — антский вождь IV в., «хинове» — гунны. В этой системе персонажей понятно и упоминание именно римского императора Траяна, но не древнерусского языческого божества Трояна, которого обоснованно не причисляют к древнерусскому пантеону Б. А. Рыбаков и другие исследователи¹⁸. К признанию историчности упоминаний о «Трояне» подталкивает нас и реальное содержание слов, используемых совместно со словом Троян: «века» и «земля»¹⁹.

Таким образом, в «Слове» отразился образ императора Траяна. Но свидетельствует ли упоминание Трояна в «Слове» о контакте праславян с римлянами уже в первые века н. э.? Нет. Легенды о Траяне столетиями жили²⁰ (и сейчас живут) в сознании населения, в особенности Нижнего Подунавья!

Упоминания о Траяне, а также о Боже и гуннах, могли в римскую эпоху попасть в устнопоэтические или литературные произведения не только праславянских, но ирано-, германо-, латино- и даже тюркоязычных сочинителей, и по прошествии 800—1000 лет, в конце XII в., этими произведениями мог воспользоваться автор «Слова». Так что эти упоминания не связаны непременно с праславянской средой. Итак, доводы, извлеченные из «Слова» относительно праславяно-римского контакта при императоре Траяне, недостаточно достоверны.

Обосновывая свое мнение о расселении праславян в первые века н. э. в Карпато-Дунайских землях, в начале XIX в. П. И. Шафарик, а в наши дни В. П. Кобычев и В. В. Мавродин ссылаются на существование на них праславянских топонимов.

В этой связи наиболее часто привлекают топоним *Peiso* — (у Плиния — конец I в. н. э.²¹) *Pelso* (у Аврелия Виктора — IV в. н. э.²²), выводимый учеными из праславянского *Pleso*, Плёсо — «открытая, широкая часть течения реки»²³, «глубокое место в реке, речное озеро». Ф. П. Филин, приведший последнюю этимологию, оспаривает связь античного *Peiso* и современного *Pleso*, замечая: «...происхождение слова не известно». Однако доводы в пользу такого утверждения не приведены²⁴. Между тем *pel* составляет часть топонимов: фракийского *Pelendova*²⁵ и иллирийского *Pelva*²⁶.

Ряд исследователей предполагают, что Плёсом именовалось озеро Балатон²⁷. Но по мнению Е. Ч. Скржинской, использующей данные Иордана, оз. *Pelsois* находится у устья Дравы²⁸. Таким образом, рассматриваемый гидроним исследователи локализируют в Среднем Подунавье. По-видимому, этот гидроним может быть доводом в пользу обитания в Среднем Подунавье на территории Альфельда²⁹ фракийско-иллирийской груп-

¹⁶ Д. С. Лихачев. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978, с. 103—105.

¹⁷ И. П. Еремин. Литература древней Руси. М. — Л., с. 156.

¹⁸ Е. В. Анчиков. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914, с. 329—342; Мнение И. Г. Добродомова, что хинове — половцы, нуждается в дополнительном обосновании, ибо сами половцы упомянуты в «Слове». См. И. Г. Добродомов. О половецких этнонимах в древнерусской литературе. — «Тюркологический сборник, 1975». М., 1978, с. 126, 127.

¹⁹ В. Л. Виноградова. Словарь-справочник «Слова о полку Игореве», в. 1. М. — Л., 1965, с. 95, 96; в. 2. М. — Л., 1967, с. 123—132.

²⁰ М. Н. Тихомиров. Боян и Троянова земля. — «Слово о полку Игореве». М. — Л., 1960, с. 183.

²¹ *Plin.*, III, 24.

²² *Aurel. Vict. Epitome de Caesaribus*, 40, 9.

²³ М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка, т. III. М., 1971, с. 280.

²⁴ Ф. П. Филин. Образование языка восточных славян. М. — Л., 1962, с. 121. Из устного сообщения В. А. Никонова и О. Н. Трубочева стало известно, что они также оспаривают праславянскую принадлежность этого гидронима.

²⁵ I. I. Russu. *Limba traco-dacilor*. București, 1967, p. 115.

²⁶ I. I. Russu. *Ilirii*. București, 1969, p. 233.

²⁷ П. И. Шафарик. Славянские древности, т. I, кн. 1. М., 1837, с. 106; кн. 2, М., 1837, с. 117; кн. 3. М., 1838, с. 229; Ф. П. Филин. Указ. раб., с. 121; В. В. Мавродин. Происхождение русского народа. Л., 1978, с. 40.

²⁸ Иордан. Указ. раб., примечание 677, с. 337, 338.

²⁹ Альфельд — восточная низменная часть Венгрии. См. Э. А. Рикман. Некоторые вопросы романизации населения левобережья Нижнего Дуная в первой половине I тыс. н. э. — «Славяно-волошские связи». Кишинев, 1978, с. 46—64.

пы, которая в середине V в. н. э., во времена Аттилы, смешавшись с праславянами, оказалась отраженной в описании путешествия Приска Панийского³⁰.

В Карпато-Дунайской области широко распространены³¹ топонимы с корнем *bustr, bistr, Bustricius* (VII в. н. э.)³², *Bistra, Bistrețu, Bistricioara, Bistrița* — Быстрая, Быстрица и т. д. Рассматриваемые термины локализируются на левом берегу Нижнего Дуная, на южной и в особенности северо-восточной гряде Карпат³³. Форма *bistr* имеется в праславянском лексическом фонде, в частности для обозначения течения, фарватера реки³⁴. Таким образом, топонимы с основой *bistr* привнесены в Карпато-Дунайские земли праславянами, но пока трудно отделить те, что привнесены в римское время, от послеримских, ибо праславянский язык существовал до VII³⁵ или VIII в. н. э.³⁶

В качестве праславянского топонима римского времени исследователи приводят название муниципиума *Dierna* (у Птолемея)³⁷, *Tierua* (на Певтингеровых таблицах)³⁸, *Zernensium colonia* (у Ульпиана, начало III в. н. э.)³⁹, *Tsierna, stationis Tsiernen* (упоминается в римской надписи 157 г. н. э. на мраморной плите и в других римских источниках II в. н. э.). Рассматриваемый топоним считают фракийским⁴⁰, обоснованно сопоставляя его с гидронимом Черна, Черная, левым притоком Нижнего Дуная в Южном Банате (Румыния) и с названием города на берегу этой реки — Чернец⁴¹ (ныне Оршова). По-видимому, фракийский топоним *Dierna* и т. д. был переосмыслен позже в праславянский гидроним Черна, Черная⁴². Однако пока нельзя установить, в римское или послеримское время произошло переосмысление.

Топоним и гидроним *Zlatna*⁴³ (в Трансильвании) также иногда причисляют к праславянским названиям римского времени. Это наименования населенного пункта и реки, на берегу которой во II в. н. э. находился римский муниципиум Ампелум, что, вероятно, и вызвало отнесение топонима *Zlatna* к римскому времени. Формы *zlate, zlati, zlat* Э. Петрович обоснованно считает южнославянскими, болгарского типа⁴⁴. Упомянутые южнославянские топонимы относят к IX—X вв. н. э.⁴⁵

Итак, рассмотрение четырех топонимов также не дало убедительных доводов для обоснования утверждения о расселении праславян в Карпато-Дунайских землях в римскую эпоху. Ниже о тех же событиях приведены более достоверные сведения.

Об обитании праславян на левобережье Нижнего Дуная могут свидетельствовать факты лексического обмена между праславянским и германскими, прежде всего готским, языками.

Так, еще П. И. Шафарик показал циркуляцию слов из готского в праславянский и наоборот, отметив, что праславянские слова содержатся в библии Ульфилы, переведенной на готский язык около 350 г. н. э. Приведенное выше мнение П. И. Шафарика нашло полное признание у современных лингвистов и историков.

Некоторые заимствованные праславянами у готов термины связаны с христианством: «церковь»⁴⁶, «господь», «крест». Заимствования эти В. Георгиев объясняет возможным

³⁰ И. И. Ляпушкин. Указ. раб., с. 9. Славянские напитки «медос» и «камос» у гуннов упоминает Приск Панийский. *Приск Панийский*. Готская история, 8.— «Вестник древней истории», 1948, № 4, с. 253.

³¹ I. Jordan. *Toponimia românească*. București, 1963, p. 122.

³² Anon. *Rav.*, IV, 19; П. И. Шафарик. Указ. раб., т. I, кн. 2, с. 122.

³³ *Balkánské státy* (карта). Praha, 1963.

³⁴ «Этимологический словарь славянских языков», в. 3. М., 1976, с. 153. Знак * обозначает реконструированное слово.

³⁵ Ф. П. Филин. Указ. раб., с. 110.

³⁶ Н. Д. Раевский. Указ. раб., с. 62.

³⁷ Ptol., III, VIII, 4.

³⁸ K. Miller. *Itineraria romana*. Stuttgart, 1916, S. 546, Kapte 171.

³⁹ Digesta, L, XV, 1, 8.

⁴⁰ I. I. Russu. *Limba traco-dacilor*, p. 102.

⁴¹ П. И. Шафарик. Указ. раб., т. I, кн. 2, с. 118, 119; «Очерки древнейшей истории протославян», гл. вторая. М., 1851, с. 32, 33.

⁴² М. Фасмер. Указ. раб., т. IV. М., 1973, с. 346.

⁴³ В. П. Кобычев. В поисках прародины славян. М., 1973, с. 60, 61; V. Butură. *Et-nopografia poporului român*. Cluj — Napoca, 1978, p. 51.

⁴⁴ Э. Петрович. Славяно-болгарская топонимика на территории Румынской Народной Республики.— «Romanoslavica», I. București, 1958, p. 18.

⁴⁵ «Istoria României», I. București, 1960, p. 747.

⁴⁶ Ф. П. Филин. Указ. раб., с. 104, 106.

восприятием праславянами у готов религии или только ее терминологии⁴⁷. Б. А. Рыбаков увереннее трактует рассматриваемые заимствования (слова «господь» и «церковь» в готской огласовке) как свидетельства восприятия праславянами христианства через посредников — готов⁴⁸.

Кроме того, праславяне восприняли у германцев, особенно готов, обозначения форм государственной власти (князь, цесарь), обилия, богатства (гобзь), мелких монет (пенязь и цята), оружия (меч, шлем), пищевой приправы — уксуса (оцет). Таким образом, в первых веках нашей эры праславяне испытали сильное влияние германцев, в частности вестготов — тервингов⁴⁹. Такой вывод недавно поддержали В. В. Мавродин и Г. А. Хабургаев, а В. В. Мартынов присоединился к мнению о восприятии германцами праславянских слов⁵⁰.

Вероятность праславянско-готского контакта усиливается после установления контакта прото-, праславян с италиками и латинянами. Контакт протославян и италиков происходил в период формирования протославянского языка с III тыс. до н. э. в южной зоне Центральной Европы (О. Н. Трубачев) или с начала II тыс. до н. э., с эпохи бронзы (В. В. Мартынов)⁵¹. Сдвиг италиков к югу произошел позднее. В связи со сказанным приобретает значение мнение О. Н. Трубачева о древнем обитании протославян на Дунае, рядом с предполагаемой прародиной индоевропейцев⁵². Правильнее предполагать простиранье протославянского ареала к Дунаю.

Обитание протославян и италиков в одном историко-этнографическом регионе, по соседству, вызвало параллельное появление у первых и вторых сходных языковых феноменов. Речь идет именно о параллельном возникновении, а не о заимствованиях.

Так, О. Н. Трубачев и В. В. Иванов заключают об италийско-протославянских контактах на основании обнаруженных в протославянском языке италийских терминов, относящихся к гончарному горну⁵³. Этот вывод О. Н. Трубачев подкрепляет этнографическими данными, ссылаясь на данные, приведенные Чекановским.⁵⁴

Некоторые италийско-протославянские параллели предполагает В. Н. Топоров. Они относятся к сферам хозяйства (*lānifica* — *vľno dělja — делать волну; *regia* — скотный двор, а также слова с корнем *rĕz), быта (*domisēda* — *domosēd; *fēmina pūdīca* — робкая, пудлива жена; *ixogem dūcere* — *po-jeti ženō — по-яти жену, водить жену; *regege* — *raziti, *po-raziti — бросать, попасть в цель), ритуалов (*regiones* для определения судьбы римскими авгурами сопоставляются с протославянскими предсказаниями по резам)⁵⁵. Кроме того, исследователи усматривают аналогии и в других фактах лексики, словообразования и этимологии италийского и протославянского языков⁵⁶. Аналогии в италийском и протославянском языках свидетельствуют, как указывают лингвисты, о территориальном соседстве соответствующих этнических общностей на стадии разделения индоевропейской общности.

Однако в настоящей работе важнее установить факт прямых языковых связей латиноязычного населения дунайских провинций Римской империи и праславян, что

⁴⁷ В. И. Георгиев. Трите фази на славянската митология.— «Изследования в чест на академик Михаил Арнаудов». София, 1970, с. 474, 475.

⁴⁸ Б. А. Рыбаков. Языческое мировоззрение русского средневековья, с. 18.

⁴⁹ Ф. П. Филин. Указ. раб., с. 104, 106.

⁵⁰ В. В. Мавродин. Указ. раб., с. 27; Г. А. Хабургаев. Становление русского языка. М., 1980, с. 58—60; В. В. Мартынов. Славяно-германское лексическое взаимодействие древнейшей поры. Минск, 1963, с. 108—156.

⁵¹ В. В. Мартынов. Балто-славяно-италийские изоглоссы. Минск, 1978, с. 6, 8.

⁵² О. Н. Трубачев. Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян.— «Вопросы языкознания», 1974, № 6, с. 50.

⁵³ О. Н. Трубачев. Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966, с. 197, 200, 201; В. В. Иванов. Язык как источник при этногенетических исследованиях и проблематика славянских древностей.— «Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев». М., 1976, с. 31.

⁵⁴ J. Czekanowski. Wstęp do historii Słowian, w. 2. Poznań, 1957, s. 412, 413.

⁵⁵ В. Н. Топоров. Славянские комментарии к нескольким латинским архаизмам.— «Этимология». М., 1974, с. 6—8, 12—17.

⁵⁶ J. Safarewicz. Przedhistoryczne związki językowe italsko-słowiańskie.— «Rocznik sławistyczny», t. XXIII, cz. 1, 1964, s. 1925; О. Н. Трубачев. Несколько древних латинско-славянских параллелей.— «Конференция по сравнительно-исторической грамматике индоевропейских языков (12—14 декабря). Предварительные материалы». М., 1972, с. 82—84.

служило бы свидетельством расселения последних в Нижнем Подунавье. Такие факты лингвистами приведены. Так, Э. Петровиц заключает, что из дунайской латыни заимствованы праславянским языком слова *koľeda*, *komŭkati*, *roganinŭ*, производимые от латинских слов *calendae*, *communicare*, *paganus* (календарный праздник; общение; язычник)⁵⁷.

Н. Д. Раевский анализирует 36 слов, заимствованных праславянским из дунайской латыни, обоснованно относя их к области христианской религии, к обозначениям растительного и животного мира, хозяйственных объектов, пищевых продуктов, системы социальных, в частности родственных, связей⁵⁸. Н. Д. Раевский показал, что упомянутые слова, обозначая инновации, восприняты праславянским из дунайской латыни без посредничества других языков, через живую речь. Такое восприятие предполагает прямой территориальный контакт взаимодействующих этнических общностей. Упомянутые выше авторы обогащение праславянского языка в римский и послеримский периоды не различают. Но Г. Ивэнеску установил, что слова *lupa*, *lunatic* и некоторые другие были восприняты именно с VI в. н. э.⁵⁹

Праславянский язык в свою очередь обогатил дунайскую латынь. Из праславянского происходят слова, дошедшие до нашего времени в ее наследнике — румынском языке: *șchiau* — славянский этноним, *iurŭp* — глава, хозяин, *stăriŭp* — хозяин, *stŭnă* — загон для овец, *smŭntŭnă* — сметана, *măguriă* — холм, *mătură* — метла и т. д. Э. Петровиц предполагал, что распространение в дунайской латыни праславянских слов *žura*, *žurapi* свидетельствует, что романизированное население включалось в какие-то славянские межплеменные союзы⁶⁰.

И. Пэтруц добавил к списку Э. Петровича слова: *sută* — сто, *baltă* — болото, *gard* — забор⁶¹, а Н. Д. Раевский — термины: *кэпутэ* — ступня, *балтэ* — болото, *бэл* — белый — румынские и молдавские слова, происходящие от праславянских, обогативших в древности дунайскую латынь. Одни воспринятые термины относятся к области нововведений, например прототипы слов «жупы» или «шкяу», другие стали синонимами ранее употреблявшихся латинских слов. Праславянские термины закреплялись в дунайской латыни благодаря их однозначности⁶².

Культурное взаимовлияние праславян и романского населения региона в рамках культур Братей, Ипотешть-Кындешть или Костиша-Ботошана пытаются проследить также и по археологическим данным⁶³.

На левом берегу Нижнего Дуная праславяне могли войти в этнолингвистический контакт с обитавшими в этой зоне нероманизированными гето-даками и аланами; на возможность такого контакта на других территориях обратил внимание В. В. Седов⁶⁴.

Где же обитали праславяне? На этот вопрос пытался ответить уже П. И. Шафарик. Исходя из факта языкового взаимодействия праславян и готов, он заключил, что «славяне еще до IV столетия соседнили с готами в Европе», считая, что праславяне обитали «в окрестностях Дакии», «в землях подунайских»⁶⁵. По-видимому, П. И. Шафарик полагал, что праславяне населяли территорию левобережья Нижнего Дуная. Это мнение поддержано некоторыми учеными наших дней, но они по данному вопросу высказались по-разному и нечетко. Так, В. Георгиев полагает, что праславяне «жили на севере от Дуная»⁶⁶. Э. Петровиц пишет об обитании праславян на Балканском полуострове и на

⁵⁷ E. Petrovici. Указ. раб., с. 313.

⁵⁸ Н. Д. Раевский. Указ. раб., с. 56.

⁵⁹ G. Ivănescu. Les plus anciennes influences de la romanité balkanique sur les slaves: luna «lune», lunatic «somnambule», etc.—«Romanoslavica», I. București, 1958, p. 44—51.

⁶⁰ E. Petrovici. Указ. раб., с. 315—321; О. Н. Трубачев считает, что слово *iurŭp* (*žurap*) аварского (тюркского) происхождения. См. О. Н. Трубачев. Этимология, 1965. М., 1967, с. 73.

⁶¹ I. Pătruț. Primele relații slavo-romano-grecești și durata limbii slave comune.—«Romanoslavica». București, XVII, 1970, p. 24.

⁶² Н. Д. Раевский. Указ. раб., с. 65, 66, 72, 73.

⁶³ Г. Теодор Дан. Указ. раб.

⁶⁴ В. В. Седов. Славяне и иранцы в древности.—«История, культура, этнография и фольклор славянских народов». М., 1978, с. 229—231.

⁶⁵ П. И. Шафарик. Указ. раб., т. I, кн. 1, с. 86, 87; т. I, кн. 2, с. 123.

⁶⁶ В. И. Георгиев. Указ. раб., с. 474, 475.

обоих берегах Нижнего Дуная⁶⁷. Н. Д. Раевский полагает, что праславяне расселились в левобережье Дуная: от его устья до Паннонии⁶⁸.

Б. А. Рыбаков зону контакта между Римской империей и праславянами и соответственно зону обитания последних усматривает в 500 км к северу от Дуная, в Прикарпатье, в Поднепровье, на Волыни, в Северо-Западном Причерноморье и Подунавье⁶⁹. Таким образом, географическая локализация праславян разнообразна, но для настоящей работы существенно, что и этот исследователь локализует праславян и в Северо-Западном Причерноморье, Подунавье. Но не ясно: какая же часть Подунавья имеется в виду? Кроме того, если считать, что праславяне обитали в зоне контакта с Римской империей, то очевидно, что некоторые упомянутые Б. А. Рыбаковым области не входили в эту зону.

Наиболее ясные данные о расселении праславян в рассматриваемом регионе содержатся в Певтингеровых таблицах — римских дорожных картах, составленных на основе хронологически разнородных источников. На таблицах между Дунаем (Danubius) и Днестром (Agalingus) к юго-востоку от Карпат в направлении с северо-запада на юго-восток показаны последовательно: *piri*, *gaete*, *dacae*, *venedi*, т. е. гепиды (см. ниже), геты, даки и венеды; укажем, кстати, что общая картина расположения племен передана довольно правильно. Праславяне (венеды) четко отделены от германцев (гепиды), фракийцев (геты, даки), от сарматов (роксоланы), и нет оснований опасаться, что наименование «венеды»⁷⁰ охватывает этнически разнородные племена.

Полагают, что небольшие группы венедов переселились из южной Прибалтики в Подунавье с конца II в. н. э. по перевалам в Карпатах и по путям, шедшим к востоку от этих гор⁷¹.

Наименование «венеды» выходит из употребления в начале VI в. н. э., когда Псевдо-Цезарь, восточнокииликийский автор «Диалогов», упоминает «склавинов», называвших себя «подунайцами»⁷². С этого времени вместо термина «венеды» стали применять термины «склавины» и «анты»⁷³.

Гепиды обозначены в Прикарпатье⁷⁴. Они переселились в Карпато-Дунайские земли в середине III в. н. э. Следовательно, данные о них на карте не могут относиться к более раннему времени. Первоначально они расселились на северных и восточных склонах Карпат, затем в верхнем течении Тиссы, а в середине V в. — в Трансильвании. Данные о гепидах исчезают из литературных источников в первой половине VII в. н. э. Что касается гетов и даков, то литературные источники перестают о них упоминать после конца IV в. н. э.⁷⁵

Мнения о времени составления таблиц расходятся. Одни исследователи полагают, что таблицы восходят к началу н. э.⁷⁶, другие — что к концу III в. н. э.⁷⁷, третьи, — что к середине II—IV в. н. э.⁷⁸ Я думаю, что наиболее вероятная дата интересующего нас листа Певтингеровых таблиц определяется тем, что уже существовали (начало II в. —

⁶⁷ Е. Petrovici. Указ. раб., с. 313.

⁶⁸ Н. Д. Раевский. Указ. раб., с. 61, 62.

⁶⁹ Б. А. Рыбаков. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве», с. 430—433, 436; его же. Языческое мировоззрение русского средневековья, с. 18.

⁷⁰ Венедов считали славянами П. И. Шафарик, Л. Нидерле, М. И. Артамонов и др.; П. И. Шафарик, однако, писал, что «славяне никогда сами не употребляли названия Виндов или Вендов, напротив, так называли их одни только немцы, а потому и слово это есть не славянское, а немецкое». П. И. Шафарик. Указ. раб., т. I, кн. I, с. 139, 161; т. II, кн. 3. М., 1848, с. 211; Л. Нидерле. Указ. раб., с. 39; М. И. Артамонов разделяет это мнение с оговорками. М. И. Артамонов. Указ. раб., с. 39; И. И. Ляпушкин. Указ. раб., с. 6, 74; Б. А. Рыбаков считает имена «венеты», «венеды» собирательным названием славян. См. Б. А. Рыбаков. Исторические судьбы праславян. — «История, культура, этнография и фольклор славянских народов». М., 1978, с. 187; В. В. Мавродин. Указ. раб., с. 33; А. Г. Кузьмин. Заметки историка об одной лингвистической монографии. — «Вопросы языкознания», 1980, № 4, с. 55.

⁷¹ Д. А. Мачинский. Указ. раб., с. 95.

⁷² «Patrologiae cursus completus. Series graeca», t. 38. Paris, 1862, colonne 985.

⁷³ Иордан. Указ. раб., с. 71, 72, § 34.

⁷⁴ О соответствии *piri* — гепиды см. у P. Vaczy (Budapest). Das Erscheinen der Slawen in der Donauländer. Доклад на международном конгрессе славистов в Софии в 1963, рукопись.

⁷⁵ «Istoria Romîniei», I, p. 700, 704, 705, 708, 711.

⁷⁶ В. В. Мавродин. Указ. раб., с. 32.

⁷⁷ Л. Нидерле. Указ. раб., с. 38.

⁷⁸ H. Lowmianski. Pocatki Polski. Warszawa, 1963, s. 181.

271 г. н. э.) показанные на листе города римской Дакии: Апулум (Алба Юлия), Напока (Клуж), Поролиссум⁷⁹ (Мойград). Но не отражено расселение в регионе готов⁸⁰, происшедшее в первой половине III в. н. э. Если предположить, что на карту нанесены города и территории расселения всех вышеперечисленных племен, живших в низовьях Днестра и Дуная в одно время, то окажется, что на интересующем нас листе показана этногеографическая ситуация середины — конца III в. н. э.

Итак, контакт между венедами-праславянами и готами-тервингами происходил в III—IV вв. н. э. там, где обитали последние, — в Нижних Подунавье и Поднестровье, в низовьях Прута и Сирета⁸¹.

Контактировали праславяне с латиноязычным населением на периферии Римских провинций с середины III в.: на границах Дакии и Нижней Мезии, в долинах Нижнего Дуная и Муреша, к востоку от реки Олт, при этом использовались восточнокарпатские перевалы, и т. д.

Этот контакт до V—VIII вв. мог продолжаться в долине Нижнего Дуная, а также на границах бывших провинций, в пределах которых сохранилось главным образом романизированное население.

Но какова была интенсивность праславянского (венедского) расселения в левобережье Нижнего Дуная? Решение этого вопроса требует привлечения данных археологии.

Некоторые исследователи материализованным воплощением контакта праславян с Римом считают всю черняховскую культуру конца II—IV вв. н. э.⁸² Так ли это? Есть ли в ней праславянский компонент и каков его объем? Ответить на этот вопрос можно, сопоставив памятники черняховской культуры с раннеславянскими V—VII вв. н. э. низовьев Днестра и Дуная. Результаты сравнения показали, что между черняховскими и праславянскими могильниками существует коренное различие. Однако в ритуале захоронений в черняховских и раннеславянских могильниках наблюдается сходство: господствуют трупосожжения в урнах. Среди лепной керамики черняховцев и праславян есть сходные типы: таковы горшки, наибольший диаметр которых приходится на середину или верхнюю часть тулова. Выделяя эти одинаковые черты, подчеркну, что в отличие от праславянских памятников в черняховских эти элементы разрозненны и не интегрируются в венедскую культуру. Они тонут в массе черт культур, не связанных с праславянами — венедами⁸³, которые особенно хорошо известны по археологическим данным, полученным при работах в верховьях Прута⁸⁴.

Аналогичные результаты получены при сопоставлении антропологического материала с кладбищ черняховской культуры и древнерусского могильника X—XI вв. Бранешты (все в Поднестровье, т. е. у восточной границы региона). Между этими памятниками существует глубокое различие, что позволило констатировать отсутствие генетической преемственности между населением черняховского времени и славянами и считать последних пришлыми на территории Поднестровья⁸⁵.

По лингвистическим данным, интенсивность романо-праславянского языкового взаимовлияния в первых веках н. э. была невысока⁸⁶.

⁷⁹ «Istoria României», I, p. 363, 366.

⁸⁰ М. Б. Шуклин. Указ. раб., с. 77.

⁸¹ М. А. Тиханова. Готы в причерноморских степях. — «Очерки истории СССР». М., 1958, с. 132; А. М. Ременников. Вестготы и Римская империя накануне нашествия гуннов. — «Вестник древней истории», 1967, № 1, с. 95—106.

⁸² Б. А. Рыбаков. Исторические судьбы праславян, с. 185; его же. Геродотовы Скифия. М., 1979, с. 228; В. И. Бидзиля. Венеды (по данным письменных источников и археологии). — «Тезисы докладов советской делегации на III международном конгрессе славянской археологии». М., 1975, с. 7.

⁸³ Э. А. Рикман, И. А. Рафалович. К вопросу о соотношении черняховской и раннеславянской культур в Днестровско-Дунайском междуречье. — «Краткие сообщения Ин-та археологии АН СССР», в. 105. М., 1965, с. 42—58; Э. А. Рикман. Некоторые традиции черняховской культуры в памятниках VI—X вв. в низовьях Днестра и Дуная. — «Исследования по истории славянских и балканских народов». М., 1972, с. 29—45.

⁸⁴ И. П. Русанова, Б. А. Тимошук. Особенности культуры пражского типа в верховьях Прута. Доклад на симпозиуме ученых социалистических стран по проблеме «Этногенез славян» 20—25 ноября 1978 г. в г. Киеве.

⁸⁵ М. С. Великанова. Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья. М., 1975, с. 107.

⁸⁶ Н. Д. Раевский. Указ. раб., с. 73.

Данные письменных и прочих источников о праславянах в исследуемом регионе скудны. Но из этого не следует, как полагает В. В. Седов, что праславяне в изучаемом регионе вообще до VI в. не обитали.

Выявляя праславян в рамках черняховской культуры II—IV вв. н. э., В. В. Седов опирается на наличие в ее памятниках элементов пшеворской (висленского праславянского варианта) и зарубинецкой культур — в погребальном ритуале, керамике, домостроительстве⁸⁷. Он полагает, что праславяне входили в состав населения, представленного черняховской культурой только Подольско-Днепровского региона. Освоение Подунавья праславянами началось, по его мнению, только с VI в. н. э. Исследователь отмечает, что пшеворско-славянские элементы довольно равномерно рассеяны по территории распространения черняховской культуры. Наблюдаются они, в частности, в Нижнем Подунавье. Таковы могильники Тыргшор, Данчены, погребальные сосуды из которых прошли вторичный обжиг — черта пшеворской культуры⁸⁸.

Поэтому по данным археологии, приведенным мною выше, и с учетом показаний других источников левобережное Нижнее Подунавье было в какой-то мере зоной обитания праславян уже с середины III в. н. э. Массовое же расселение этого народа в регионе произошло в VI в. н. э.

⁸⁷ В. В. Седов. Происхождение и ранняя история славян, с. 78—100.

⁸⁸ G. Diaconu. Probleme ale culturii Sîntana-Cerneahov pe teritoriul R. P. în lumina cercetărilor din necropola de la Tîrgşor.— «Studii şi cercetări de istorie veche», t. XII, № 2, 1861, p. 279, 281; И. А. Рафалович, В. Л. Лапушнян, В. М. Дунявина. Исследование могильников у с. Данчены.— «Археологические открытия 1975 г.». М., 1976, с. 474, 475; И. А. Рафалович, В. Л. Лапушнян, В. С. Бейлекча, В. А. Дергачев. Исследования Данченского могильника.— «Археологические открытия 1976 г.». М., 1977, с. 458.

И. И. Травин. Материально-вещная среда и социалистический образ жизни. Л., 1979, 116 с.

Книга И. И. Травина представляет собой редкий в научной литературе пример удачного междисциплинарного исследования «мира вещей», который рассматривается под углом зрения не только смежных, но и далеких друг от друга дисциплин: эстетики, истории, экономики, архитектуры и дизайна, социологии и социальной психологии.

Исследование И. И. Травина, известного социолога, прежде всего восполняет пробел в социологическом анализе вещного мира, однако автор демонстрирует широкую осведомленность и в этнографии. Следуя логике развития своей темы, он нередко привлекает материалы современных исследователей культуры и быта городского населения. Им высоко оцениваются приоритет и методологические достижения этнографов и этносоциологов, чьи работы так или иначе касаются изучения образа жизни и развития материальной культуры в городах (упоминаются работы Ю. В. Арутюняна, Л. А. Анохиной, Ю. В. Бромлея, О. Р. Будины, Л. М. Дробижевой, В. Ю. Крупянской, И. П. Труфанова, М. Н. Шмелевой и др.). В книге отмечено своеобразие этнографического подхода, в частности учет «духовных аспектов материальной культуры, раскрывающих отношения людей к тем или иным ее типам, их представления о минимуме предъявленных к вещам требований, о норме или идеале в этой области, определяемых национальной принадлежностью, соображениями социального престижа, семейным положением, личными вкусами и т. д., т. е. различных ориентаций и установок»¹.

Отмеченная особенность — обращение социологии к этнографии, характерная для работы И. И. Травина, не типична для содружества этих дисциплин (привычнее обратное движение), и уже благодаря этому обстоятельству рецензируемая книга должна привлечь внимание этнографов. Однако для этого есть и другие основания — прежде всего тема исследования и новизна ее раскрытия. Автор рассматривает материально-вещную среду жизнедеятельности людей (МВС) прежде всего в качестве элемента образа жизни, его объективных условий. Объективные условия жизнедеятельности, эксплицированные в материальной культуре, являются продуктом культурного развития прошлых поколений и составляют историко-культурный фон образа жизни, повседневного поведения. Материальные условия жизни, обусловленные характером производительных сил общества, являются неотъемлемой частью процесса его развития. «Той же мерой единства обладают и процессы повседневной жизнедеятельности людей и материально-вещных условий их осуществления» (с. 15).

Определяя природу как естественную среду жизнеобитания человека, автор подчеркивает, что искусственная среда («вторая природа») — это среда жизнеобеспечения. Эволюция вещного мира и образа жизни постепенно приводит к тому, что искусственная среда из среды жизнеобеспечения все в большей степени становится средой жизнедеятельности, причем автономизация человека от природы проходит два этапа: 1) образование городов и отделение от природы как сферы приложения труда; 2) промышленная революция и изменение форм взаимодействия человека с МВС.

МВС выполняет уже не только инструментально-технологические функции, но, приобретая некоторую «тотальность», развивается в локализованные микросреды, в которых человек взаимодействует уже исключительно с самими МВС.

В условиях капитализма элементы МВС несут на себе все признаки товарного фетишизма.

Урбанизация и индустриализация приводят к стандартизации многих сторон быта — в первую очередь материальной его компоненты; создается широкий общий пласт культуры, однако этническая окраска придает бытовой культуре неповторимое своеобразие. Обедненный «нормально-модульными» членениями интерьер современного жилища порождает своеобразный «эстетический голод», что создает тягу к нестандартным вещам; причем один из способов удовлетворить эту потребность — использование традиционных вещей, изделий народных промыслов и др. (с. 51).

Рассматривая тенденции развития МВС, позволяющие строить соответствующие прогнозы, автор подробно анализирует роль и место отдельных элементов, в частности само жилище горожанина, современные способы его освещения, его технологическое оборудование, роль телевизора и автомобиля в структуре МВС и др. Этот анализ, как правило, учитывает разные «проекции» элементов МВС: их влияние на образ жизни, их зависимость от социальных норм и традиций, их обусловленность этапами развития технологии и дизайна. Особенно важно то обстоятельство, что И. И. Травин постоянно держит в поле внимания необходимость формирования оптимальной модели материального потребления, необходимость борьбы с мешанинскими и мелкобуржуазными формами «престижного потребления». Обсуждая проблему «необходимых потребностей» (с. 80), автор опирается на марксистское положение о том, что «размер так называемых необходимых потребностей, равно как и способы их удовлетворения, сами представляют собой продукт истории и зависят в большей мере от культурного

¹ М. Н. Шмелева. Об основных тенденциях развития материальной культуры русского городского населения в последнее столетие. — «Сов. этнография», 1974, № 3, с. 40.

уровня страны»². Отсюда могут быть выведены и региональные различия моделей поведения, что важно для понимания некоторых аспектов этнической специфики поведения. Повседневным формам поведения, связанным с бытовым укладом, в книге постоянно уделяется внимание, поскольку виды деятельности в совокупности с объективными условиями деятельности (в частности, с МВС) и составляют основу образа жизни. В трактовке последнего учитывается сложившееся в этнографии широкое понимание быта как совокупности всех устойчивых форм жизнедеятельности и поведения в производственной, общественной и семейной сферах.

Приближение всех параметров быта к современному урбанистическому стандарту, нивелирование социально-культурных различий постоянно акцентируется в работе. Иногда автор даже несколько опережает реальность в своих рассуждениях, и это естественно: во-первых, для него важнее стадийно-типическое в городской культуре, чем статистически распространенное; во-вторых, социологическому анализу вообще свойствен прогностический аспект.

Однако не со всеми утверждениями автора о нивелировании бытовых различий можно согласиться, например с тем, что одежда горожан теряет функцию социально-го маркирования, и др.

Пожалуй, самые новаторские и в то же время самые дискуссионные идеи И. И. Травина содержатся в последнем разделе книги и касаются путей трансформации интерьера. Здесь развивается выдвинутая еще в 20-х годах (Б. Кушнером) концепция «развеществления», переосмысленная в конце 60—70-х годов К. Кантором³, автором рецензируемой книги и другими искусствоведами, дизайнерами и обществоведами. Одним из ее выражений является архитектурно-дизайнерская концепция «жилища-театра»⁴, предполагающая свободной трансформации жилого пространства и элементов обстановки (подобно декорациям на сцене) в зависимости от изменения функций жилища.

Выступая за коренную модернизацию предметов, составляющих обстановку квартиры (в частности, против косной схемы «меблирования» городской квартиры), И. И. Травин в присущей ему образной манере замечает: «Нужно быть яростным адептом сборно-секционной трансформируемой мебели, чтобы довести до конца идею спланировать свое жилое пространство по своему усмотрению, в соответствии со своими потребностями. Обычный потребитель, склонный к компромиссу, в конце концов выпускает на свое «поле» стадо деревянных мастодонтов и смиряется с ролью зрителя своего личного музея, а не хозяина вещей» (с. 107).

Автор видит три пути «развеществления» как реальной альтернативы традиционной организации быта: а) замена вещей централизованными сетями оборудования жилища; б) вытеснение вещей приближенными к жилищу услугами; в) переход к групповым формам использования вещей. Вытеснение вещей должно, по мысли автора, явиться результатом прогресса общественных отношений. За вещами останутся лишь функции символизации социальной и эмоциональной памяти (в какой-то мере, на наш взгляд, это уже происходит с традиционными предметами национального быта в городах, хотя в общем прогноз представляется спорным).

Отечественная и зарубежная этнография внесла значительный вклад в изучение «происхождения вещей», возникновения искусственной культурной среды (достаточно упомянуть работы Е. Э. Бломквист, Д. К. Зеленина, А. Леруа-Гурана, Р. Липпса, К. Рамма и др.). Когда читаешь книгу И. И. Травина, думается, что этнографам пришла пора включиться в дискуссию о путях эволюции и прогноза МВС, сформулировать свою точку зрения на оптимум ее развития. Прогноз развития материальной культуры активно влияет уже на сегодняшнее массовое производство вещей, определяет направление поисков архитекторов, художников, дизайнеров, а значит — формы завтрашнего быта.

Г. В. Старовойтова

² К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 246.

³ К. Кантор. Красота и польза. М., 1968.

⁴ А. В. Рябушин. Развитие жилой среды М., 1976.

А. Т. Г а н а л а н я н. Армянские предания. Ереван, 1979, 356 с.

Научная классификация и изучение народных преданий и шире фольклорной прозы «несказочного» характера в последнее десятилетие является, пожалуй, одной из наиболее актуальных проблем международной и отечественной фольклористики. Разработке этой проблемы были посвящены не только многие международные, общесоюзные и региональные форумы, но и большое число научных трудов фольклористов разных стран¹. В середине 50-х годов, когда в международной фольклористике нарастал интерес к пре-

¹ А. Ancelane. Latviessu tautas teikas. Riga, 1961; R. M. Dorson. Folk legends of Japan. Tokyo, 1962; К. В. Чистов. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М., 1964; С. Н. Азбелев. Проблемы международной систематизации преданий и легенд. М.—Л., 1966; В. К. Соколова. Русские исторические предания. М., 1970; Е. Б. Вирсаладзе. Грузинские народные предания и легенды. М., 1973; Н. А. Криничная. Северные предания, Беломорско-Обонежский регион. Л., 1978, и др.

даниям, крупный специалист по армянскому фольклору Арам Тигранович Ганалаян (ныне действительный член АН АрмССР) уже был занят сбором и классификацией армянских преданий. В начале 60-х годов он опубликовал несколько теоретических статей по преданиям, а в 1969 г. вышел в свет его фундаментальный труд «Армянские предания» (на арм. языке), состоящий из трех основных разделов — исследование; сводные тексты; источники, комментарии, указатели. После издания этого труда, нашедшего широкий резонанс как в Армении, так и за рубежом, А. Т. Ганалаян начал работу над его русским переводом, вышедшим в свет в 1979 г.

Рецензируемая книга не является адекватным переводом одноименного армянского издания, а скорее его новым, переработанным вариантом. В ней сохранена почти та же структура, что и в армянском оригинале, но значительно сокращен исследовательский раздел, особенно за счет тех частей, где детально интерпретировалось содержание преданий, касающихся конкретных фактов истории и культуры армян. В русском издании факты переданы очень сжато, зато почти полностью сохранены жанровая характеристика, система классификации народных преданий, разработанная автором и представляющая большой научный интерес. В разделе основных текстов и особенно их вариантов тоже имеются расхождения с армянским оригиналом. В русском своде содержатся 882 основных текста и 49 вариантов, в то время как в армянском — 917 основных текстов и 345 вариантов. С другой стороны, несколько текстов отсутствует в армянском оригинале; они были записаны в течение последнего десятилетия и внесены в русское издание. Значительно сокращены также примечания, в которых приведены предметно-географические данные, связанные с преданиями, а также их источники, имена сказителей и собирателей. Книга снабжена библиографическим списком источников (на двух языках), предметно-именным указателем, кратким словарем национальных понятий и резюме на английском языке.

Оба труда — и на русском и на армянском языках — вполне отражают научно-текстологические принципы составителя и являются в равной мере цельными научными изданиями. В них свод текстов, отражающих основной репертуар армянских преданий, сочетается с их исследованием, подводящим итоги многолетнего тщательного анализа и классификации этих преданий. Такое сочетание делает труд А. Т. Ганалаяна научно более значимым.

Анализируя народные предания во вводном исследовательском разделе рецензируемой книги, А. Т. Ганалаян затрагивает три основных вопроса: жанровое определение преданий, их научная классификация и народное видение истории и культуры Армении.

Основываясь на современных достижениях фольклористики и учитывая характер армянского материала, А. Т. Ганалаян методом сравнения определяет жанровую специфику преданий в системе устной прозы. Заслуживает особого внимания принцип научной классификации автором народных преданий, который отличается самобытностью и новизной. Определяя предания как своеобразный информативный жанр о предметах и явлениях природы, истории и культуры, о мифических и культурно-исторических личностях, А. Т. Ганалаян за исходный принцип типологической классификации преданий принимает формы отражения действительности. Весь репертуар преданий разделен им на три основные группы: а) этимологические (стремление осмыслить непонятные слова — собственные имена, географические названия, наименование предметов); б) объяснительные (народная интерпретация сущности различных предметов и явлений, стремление выявить причины их возникновения); в) житийно-биографические (сообщение биографических сведений, эпизоды из жизни различных реальных и вымышленных персонажей с наличием сюжета и фабулы, которые в предыдущих двух группах отсутствуют или необязательны).

Данная классификация, хотя относится только к основным типологическим группам преданий, довольно четко очерчивает основные контуры репертуара и, самое главное, выявляет внутренние характерные черты этого специфического жанра народно-поэтического творчества.

Забегая вперед, надо отметить, что классификация А. Т. Ганалаяна не осталась лишь на теоретическом уровне; тексты свода распределены в соответствии с основными предметами и персонажами, выступающими в трех названных выше типологических группах преданий.

Опыт классификации А. Т. Ганалаяна, как и опыты других ученых, хотя и не лишены некоторой односторонности, что признает сам автор (с. 15), является весьма серьезным, поучительным и, несомненно, составляет шаг вперед в разработке классификации народных преданий.

Очень важно, что параллельно с вышеуказанной классификацией А. Т. Ганалаян говорит еще о трех основных видах преданий: а) «местные» или «национальные»; б) «международные» или «бродячие»; в) «заимствованные».

Конечно, данное деление может с равным успехом относиться ко всем фольклорным жанрам, а не только к преданиям. Но так как последние связаны с конкретными географическими местностями, реалиями, легендарно-историческими событиями и личностями, то в них указанные выше виды различаются более определенно, чем в других жанрах. А. Т. Ганалаян даже выделяет целые циклы явно заимствованных преданий в армянской (и не только в армянской) традиции (такие, как апокрифические произведения о библейско-христианских персонажах, предания об Александре Македонском, о враче-

вателе Локмане и др.). В качестве международных преданий, имеющих параллели и аналогии (сюжет, мотив, тема, образ) у многих народов, он называет предания о жертвах, заживо замурованных в стенах, о космических светилах и явлениях, о некоторых птицах и животных. А. Т. Ганалаян совершенно справедливо замечает, что нет резкой грани между местными, международными и заимствованными произведениями. «В силу географических, исторических, культурных и других причин местные предания со временем становятся международными и наоборот» (с. 18).

В отдельной главе введения («Народное видение истории и культуры Армении в преданиях») автор анализирует тематическое содержание армянских преданий.

Поскольку предания в силу своей жанровой специфики связаны с конкретной историко-географической средой, реально существующими или существовавшими предметами и явлениями, легендарно-историческими личностями, которые интерпретированы по законам народного мышления и психологии, то объектом изучения ученого стали именно эти реалии, персонажи и особенно их народное восприятие.

Автор вскрывает целый комплекс рациональных и иррациональных представлений, социально-исторических дум и чаяний, которые народ веками связывал с определенным кругом реалий и личностей, выступающих в армянских преданиях. В их число входят горы и камни, реки и водопады, родники и озера, пашни и поляны, животные и растения, культурно-исторические памятники и постройки, страны, области, города, села, а также космические тела и явления, роды, племена, народы, ремесла и ремесленники, легендарно-мифологические личности, носящие в большинстве своем конкретные имена. В армянских преданиях широко и разносторонне отражены природа Армении, ее флора и фауна в тесной связи с мифологическими представлениями, народными и христианскими верованиями, разными культурами и магией, ритуалами и обрядами. В преданиях представлены также быт и нравы народа разных эпох, социальная жизнь и отношения между классами, ремесла и торговля, различные стороны жизни и деятельности знаменитых деятелей культуры — водчих, ученых, писателей, художников (Варпет Момик, Месроп Маштоц, Григор Нарекаци, Нерсес Шнорали, Саят-Нова, Хачатур Абовян и др.). При этом главной темой армянских преданий, как совершенно справедливо констатирует А. Т. Ганалаян, всегда было стремление народа защищать себя от иноземных завоевателей, отстаивать свою свободу и независимость. Эта тема охватывает как деятельность древнейших мифических и исторических борцов за свободу, так и представителей народно-освободительной борьбы XX столетия (Хайк, Арам, Ара Прекрасный, Мушег и Вардан Мамиконяны, Смбат Багратуни, Ашот Еркат, Давид-бек, Геворк Чауш, Андраник).

Автор видит познавательную ценность преданий не столько в том, что они подтверждают или уточняют тот или иной исторический факт, сколько в отражении оценки этих фактов широкими народными массами.

Большую научно-информационную ценность представляет собой второй основной раздел книги А. Т. Ганалаяна — свод армянских преданий, содержащий, как уже говорилось, 931 текст. Предания, включенные в свод, сложились в разное время и в разных регионах исторической Армении, а также в армянских колониях.

Материалы свода извлечены из различных фольклорно-литературных источников, чем и обусловлены их характер и качество. Большинство текстов преданий — подлинные фольклорные записи разных собирателей XIX—XX столетий, сохранившиеся в архивных фондах или опубликованные в фольклорно-этнографических сборниках и изданиях. Часть текстов была записана самим автором или же его корреспондентами в последние десятилетия. Другая, сравнительно небольшая часть материалов представляет собой свободные пересказы народных преданий, сохранившихся в исторических, литературных и других письменных источниках разных времен. Такие тексты подвергнуты автором необходимому редактированию: опущены вошедшие в них излишние описательные места, языковое украшательство, элементы стилизации, структурные отклонения и др.

В своде независимо от характера записи фактически представлен основной фонд армянских народных преданий, имеющий большую фольклорную и культурно-историческую ценность не только для одного региона и народа, но и для выявления и изучения международного репертуара указанного жанра.

Тексты преданий распределены по 17 предметно-тематическим группам по роду и характеру основных для повествования предметов и персонажей. Сам автор считает такую систематизацию материалов «практически наиболее удобной», однако делает оговорку: «в некоторых преданиях совмещаются разные предметы и темы», и когда эти предания размещаются по основным из них, то, естественно, упускаются другие темы и предметы. Этот недостаток систематизации автор в значительной мере устраняет при помощи подробного предметно-именного указателя.

Труды А. Т. Ганалаяна по армянским преданиям (имеем в виду армянский оригинал и его рецензируемый вариант на русском языке) имеют разную научно-историческую ценность. Армянский оригинал, вышедший в свет ровно 10 лет тому назад, является новшеством в армянской фольклористике.

До его появления предания в армянской фольклористике почти не изучались. Разбросанные по различным архивным фондам и печатным источникам, они были почти недоступны даже специалистам, не говоря уже о широком круге читателей. А. Т. Ганалаян не только впервые собрал и создал свод текстов этого жанра народной прозы,

но и основал новую для армянской фольклористики научную дисциплину. Своим трудом А. Т. Ганалаян фактически сделал большой научный вклад в советское армянское народоведение.

Перевод этого труда на русский язык приобретает иное значение. Это первое (к сожалению, пока единственный) случай, когда переводится на русский язык научный свод целого жанра армянского фольклора с исследованием и обширным научным аппаратом. Не только русские фольклористы, но и все читатели, которым доступен русский язык, смогут широко пользоваться русским вариантом свода армянских преданий как достоверным источником. Благодаря русскому переводу, армянские предания входят в международный научный оборот и становятся предметом сравнительного исследования, и, наконец, учитывая современные научные интересы в области международного изучения бесказовых жанров фольклорной прозы и внимания к проблеме научной классификации преданий, отметим, что труд А. Т. Ганалаяна, несомненно, привлечет к себе внимание специалистов.

С. Б. Арутюнян

В. И. Молодин. Кыштовский могильник. Новосибирск, 1979, 180 с.

Одним из существенных пробелов в исследовании этнической истории народов Западной Сибири является недостаточная изученность эпохи позднего средневековья и нового времени, непосредственно смыкающихся с этнографической современностью. Письменные источники XVII—XVIII вв. при всей их информативности не дают, как правило, полного представления о материальной и духовной культуре населения, которое в них упоминается. В этих условиях первостепенное значение приобретают целенаправленные раскопки поздних археологических памятников, вещественные остатки которых с полным основанием могут быть названы палеоэтнографическими источниками. Именно так подходили к ним выдающиеся советские исследователи — С. И. Руденко, В. Н. Чернецов, А. П. Дульзон. Классическим примером подобного рода исследований стала работа А. П. Окладникова «Бронзовое зеркало с изображением кентавра, найденное на острове Фаддея» (1950 г.). В последующие годы появились интересные публикации по палеоэтнографии тувинцев (С. И. Вайнштейн, В. П. Дьяконова) и якутов (И. В. Константинов). Однако далеко не во всех районах Сибири обнаружены более или менее представительные палеоэтнографические комплексы. До недавнего времени к ним относилась и Барабинская лесостепь на юге Западной Сибири, интенсивное изучение прошлого которой началось только в самое последнее время. Среди многочисленных открытых здесь памятников различных археологических эпох выделяется Кыштовский могильник, публикации и этнокультурной интерпретации материалов которого и посвящена рецензируемая книга.

Кыштовский комплекс, состоящий из двух могильников (Кыштовка-1, Кыштовка-2), исследован монографически. Могильник Кыштовка-2, описание которого составляет основную часть работы (глава I), насчитывает 140 курганов, в которых было найдено в общей сложности более 500 вещей. Среди них — орудия труда и предметы вооружения, украшения, детали конской упряжи, предметы личного обихода и, что особенно важно, монеты и счетные жетоны, благодаря которым могильник датируется довольно узким отрезком времени — концом XVII — первой половиной XVIII в. (с. 62). Сама по себе коллекция находок Кыштовского могильника весьма значительна — ничего подобного в Барабинской лесостепи и на сопредельных территориях до этого известно не было. Особенно ценно в ней то, что некоторые предметы представлены целыми сериями. Это позволило не только дать их подробную сравнительную характеристику, но и подойти к вопросам типологизации с учетом технологии производства (глава II). Разделы о проушных топорах (19 экз.), ножах (47 экз.), серьгах (47 экз.) и перстнях (39 экз.) представляют по сути дела первые детальные типологические разработки, имеющие важное значение для изучения материальной культуры народов Западной Сибири в недавнем прошлом. Уникальной находкой является металлическое зеркало с богато украшенной внешней поверхностью из кургана 80, по-видимому, среднеазиатского или иранского происхождения (с. 97—99).

Тщательный анализ погребального обряда и предметов сопроводительного инвентаря позволил поставить вопрос и об этнической принадлежности памятника (глава III). Следует отметить, что в условиях Барабинской лесостепи, являющейся «местом контактов между несколькими этническими группами: хантов — с северо-запада, селкупов — с северо-востока, тюркоязычных племен (барабинских татар) — с юга и иртышских татар — с запада» (с. 3), это задача наиболее сложная и ответственная, требующая в первую очередь правильного методического подхода. Автор обоснованно считает, что на этом этапе исследования «во главу угла следует поставить анализ прежде всего погребального обряда», а затем «выделение в вещественном комплексе тех предметов, которые менее всего оказались бы подверженными влиянию русской материальной культуры, т. е. в большей степени сохранили бы в себе характерные черты, присущие определенной этнической группе» (с. 102, 103). Руководствуясь этим принципом, В. И. Мо-

лодин выделяет небольшую часть погребений барабинских татар, отличающуюся своеобразием инвентаря, например наличием керамики, а все остальные курганы Кыштовского могильника, сравнивая их с известными ранее памятниками селкупов, чулымцев, хантов и манси, относит к хантам, в особенности к южной их группе. Мнение о хантской принадлежности основной массы кыштовских погребений хорошо подтверждается анализом многих предметов, которые автор считает этнически показательными — перстней, оловянных решеточек, нашивных бляшек. Среди них наибольший интерес представляют решеточки, найденные в области таза, аналогичные тем, которые, по данным С. И. Руденко, нашивались на «поясе стыдливости хантыйских женщин» (с. 108). Результаты этнической интерпретации материалов Кыштовского могильника трудно переоценить — они свидетельствуют о более южном в прошлом расселении предков современных хантов, их сложном этническом составе и процессах этнической ассимиляции, происходивших в протохантыйской среде на рубеже XVII—XVIII вв.

На последних страницах книги говорится о южных чертах погребального комплекса Кыштовского могильника (кости лошади в насыпях, отдельные предметы конского снаряжения, курительные трубки), вызванных, по мнению автора, «сильными контактами представителей южной группы хантов с барабинскими татарами» (с. 109). Однако если появление данных вещей, одновременных всему остальному комплексу, действительно связано с влиянием соседних барабинцев, то общая южная ориентация генезиса ряда предметов сопроводительного инвентаря, отражающая начальные этапы сложения культуры южных хантов и поэтому очень важная в этногенетическом отношении, только намечена в работе и может быть существенно дополнена. В этом аспекте обращают на себя внимание многочисленные параллели между материалами Кыштовского комплекса и сrostкинской культурой Северного Алтая и Восточного Казахстана IX—X вв. Некоторые из них отмечены самим автором — гирька от кистеня (с. 75) и напоминающие сrostкинские бронзовые бляхи из могильника Кыштовка-1, рассматриваемые автором «как пережиточное явление» (с. 110). К ним можно добавить фигурную накладку от ножа с циркульным орнаментом (с. 74), возможно, крюки (в работе неудачное выражение — «крючья») от колчанов на прямоугольной пластине (с. 81, 82), серьги III типа (по классификации В. И. Молодина) с фигурной подвеской (с. 93), перстни со штифтом, впервые появляющиеся в памятниках Восточного Казахстана именно в это время (с. 87—89), ажурную подвеску из кургана 89, которая, кстати, была найдена не в области таза, как остальные решеточки, а у плечевой кости погребенной женщины (с. 46). В итоге в кыштовских материалах выделяется своеобразный сrostкинский комплекс, что вряд ли можно считать случайным, несмотря на разделяющее их время. Факт принадлежности к району бассейна Иртыша, важнейшей водной артерии Восточного Казахстана и южной части Западной Сибири, должен был исторически привести к постепенной инфильтрации южных культурных элементов в северную (протохантыйскую) среду.

Из недостатков рецензируемой книги следует отметить отсутствие антропологических определений, о чем сам автор справедливо жалеет (с. 9, 61); неясное представление о характере этнической общности, оставившей могильник Кыштовка-2, — по словам автора, он сооружался «представителями какого-то одного территориального (?) объединения» (с. 103); отсутствие в описании ссылок на соответствующие таблицы с планами погребений. Однако они ни в коей мере не снижают общего положительного впечатления от работы. Несмотря на свое сугубо археологическое название, книга В. И. Молодина «Кыштовский могильник» представляет собой пример комплексного исследования, написанного на стыке археологии и этнографии, т. е. палеоэтнографического по своему замыслу и содержанию. Разнообразный новый материал, вдумчивая, тщательная в анализе и осторожная в выводах его интерпретация привели автора к важным историко-культурным и этногенетическим обобщениям, которые в равной степени с большим интересом будут встречены как археологами, так и этнографами, занимающимися вопросами этнической истории народов Западной Сибири.

Д. Г. Савинов

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ АЗИИ

Искусство Бирмы. Автор-составитель Н. И. Ожегова. (Серия «Искусство стран и народов мира») М., 1979, 190 с.

Издательство «Изобразительное искусство», поставившее цель создать историю мирового искусства в репродукциях, выпустило уже семь альбомов, из которых два посвящены искусству стран Юго-Восточной Азии — «Искусство Камбоджи» (М., 1977, автор-составитель Н. И. Рыбакова) и «Искусство Бирмы». В отличие от книги по искусству Камбоджи, в которой представлены памятники лишь одного (хотя и самого яркого) периода — с IX по XIII в., альбом, посвященный Бирме, знакомит читателя с развитием искусства этой страны на протяжении двух тысячелетий. По широте охвата материала этот альбом является ценнейшим дополнением не только к немногочисленному фонду советских работ по искусству Юго-Восточной Азии, в которых уделялось внимание Бирме¹, но и к работам, изданным в самой Бирме и на Западе.

Автор-составитель альбома — Н. И. Ожегова в течение нескольких лет при содействии Археологического управления Бирмы изучала в этой стране памятники изобразительного искусства. Ее перу принадлежит ряд работ об искусстве Бирмы². Большую помощь в подготовке настоящего издания оказал С. С. Ожегов: им сделаны чертежи, рисунки, большая часть вошедших в альбом фотографий³. Фотографии ряда не уцелевших до наших дней памятников бирманского зодчества были предоставлены Археологическим управлением Бирмы и помещены в книге с его разрешения. Большинство фотографий росписей паганских храмов, а также ряда памятников скульптуры вообще публикуется впервые. Советский читатель получил возможность познакомиться с памятниками прекрасного искусства Бирмы, проследить основные этапы его развития, понять специфику национальных художественных традиций этой страны.

Рецензируемая книга начинается со вступительного текста (с. 5—42), в котором в компактной форме представлена история искусства Бирмы с древнейших времен до наших дней. Следующая часть — 147 репродукций. Завершается альбом списком репродукций и комментариями к иллюстрациям во вступительном тексте и к репродукциям.

Н. И. Ожегова делит историю искусства Бирмы на пять периодов: 1) искусство допаганского периода (репродукции № 1—10); 2) искусство Паганского королевства XI—XIII вв. (репродукции № 11—71); 3) искусство XIV—XVIII вв. (репродукции № 72—95); 4) искусство королевства Конбаунов середины XVIII—конца XIX в. (репродукции № 96—121); 5) современное искусство Бирмы, начиная с 1946 г. (репродукции № 122—147).

От первого периода (I тысячелетие н. э.) до нас дошли памятники культуры народа пью, создавшего государство в Центральной Бирме: руины древних дворцов и культовых сооружений, массивные ступы и храмы в городах Пэйтане, Халине, Таякетая. Произведения изобразительного искусства этого периода (скульптура, рельеф), в которых доминируют изображения Будды и сюжеты буддийской мифологии, дают, по словам Н. И. Ожеговой, «ценный материал, раскрывающий становление антропоморфного изображения Будды и основных сцен его жизни в Бирме» (с. 11).

Сопоставление памятников архитектуры и изобразительного искусства первого тысячелетия и последующего времени, по мнению автора, позволяет считать, что достижения народа пью заложили основы национальных традиций архитектуры и изобразительного искусства бирманского народа (с. 14).

Искусству Паганского королевства XI—XIII вв. уделено наибольшее внимание в альбоме (60 из 147 иллюстраций). Если предшествующий период был как бы предысторией бирманской культуры, фундаментом, на котором ей суждено было утвердиться, то время существования Паганского королевства (с 1044 г.) по праву считается классическим периодом в истории культуры бирманцев, определившим направление дальнейшего ее развития.

Наследие архитектуры и изобразительного искусства этого времени огромно: только в Пагане и его окрестностях на территории более 40 кв. км сохранилось 2300 памятников архитектуры, построенных в XI—XIII вв. Многие из них относятся к шедеврам буддийского искусства.

¹ «Всеобщая история искусств», т. II, кн. 2. М., 1961; «Всеобщая история архитектуры», т. IX. М., 1972; О. Прокофьев. Искусство Юго-Восточной Азии. М., 1976.

² Н. И. Ожегова. Лаковая миниатюра Бирмы.—«Искусство», 1967, № 12; *ее же*. Об иконографии основных сцен настенной живописи Бирмы.—«Сообщения Гос. музея искусств народов Востока», в. 3. М., 1970; *ее же*. О структуре живописного декора бирманских храмов XII—XIII веков.— Там же, в. 4. М., 1971; *ей же* принадлежит вступительная статья к каталогу выставки «Искусство Бирмы» (М., 1978).

³ С. С. Ожегов является автором глав об архитектуре стран Юго-Восточной Азии во «Всеобщей истории архитектуры» (т. IX, М., 1970) и замечательной книги «Архитектура Бирмы» (М., 1970).

Автор отмечает, что скульптуры Будд представляли собой «главную драгоценность, над которой воздвигается бирманский храм» (с. 17). В большинстве храмов Пагана была одна такая основная скульптура, в знаменитом храме Ананды в четырех нишах центрального пилона стояли 20-метровые изображения четырех последних Будд — Кокусанды, Конгаманы, Кассапы и Гаутамы; в альбоме показана статуя Конгаманы из дерева с позолотой (№ 29). В храме Швезандо помещалась гигантская фигура лежащего Будды — Шинбинталяуна (№ 23).

Н. И. Ожегова называет храм Ананды «музеем бирманской скульптуры рубежа XI—XII веков»: помимо Будд и скульптур, иллюстрирующих буддийские легенды, здесь находятся «уникальные для бирманского средневекового искусства портретные статуи строителя храма Ананды короля Чанзитты и его современника, главы бирманской буддийской церкви Шина Арахана. Они стоят в западной нише храма на коленях перед Буддой Гаутамой в позе намаскара мудра, означающей моление или почтение» (с. 25). В альбоме есть также изображение статуи короля Чанзитты (№ 25).

Многочисленные репродукции альбома дают представление о блистательном синтезе архитектуры, скульптуры и живописи в паганских храмах. Так, декор знаменитого храма Ананды представлен скульптурными изображениями чинт, лепниной в виде фантастических макара, орнаментом на наличниках дверей и окон в виде вздымающихся вверх языков пламени, глазурированными табличками (более 1,5 тысяч) со сценами из джатак на цоколе здания, на парапетах уступов верхней части храма (№ 25—28, 31). В альбоме показаны барельефы из храма Ананды (№ 31) и Нагайон (№ 40—42), цветные репродукции фрагментов фресок из храмов Локатейпан—XII в. (№ 50—53), Кабьяуджи — начало XIII в. (№ 55—60), Нандаманья — середина XII в. (№ 62—64), Пэятонзу — конец XIII в. (№ 66—71).

Анализируя стилистические особенности произведений средневекового бирманского искусства, Н. И. Ожегова замечает, что все они: и фрески на стенах храма, и скульптура из камня, и рельеф из терракоты, и лепная пластика из штукатурки, — несмотря на различие материала, выполнены в сущности в едином художественном стиле. Из этого наблюдения автор делает очень важный вывод: «Такое всепроникающее единство художественных особенностей свидетельствует об органичности образного языка произведений этого изобразительного искусства этого периода, о стилевой связи всех видов искусства того времени, что характерно для сложившегося и развитого большого художественного стиля, проделавшего значительный исторический путь развития. Однако начальные шаги его становления проследить пока не представляется возможным из-за слабой изученности допаганской культуры Бирмы» (с. 22). Надо полагать, что древнее искусство монов Бирмы, памятники которого не выявлены, было тем утраченным звеном, восстановление которого пролило бы свет на ранние стадии формирования художественного стиля, воспринятого буддийским искусством паганского периода.

Искусство эпохи феодальной раздробленности (XIV—XVIII вв.) изучено значительно хуже, чем паганское. В этот период (на месте, где позднее будет построен Рангун) складывается храмовый комплекс Шведагон. Строительство центральной ступы комплекса высотой в 100 м, ставшей самой почитаемой ступой страны, завершается к концу XVIII в.

Ввиду того что преобладающим типом культового сооружения становится ступа, значительно уменьшилось число созданных за этот период фресок, так как ступа не имеет внутреннего пространства, нуждающегося в живописном декоре. Новым в храмовой живописи этого времени становится изображение повседневных жанровых сцен. В альбоме показаны росписи паганского храма Упалитейна (XVII в.) с традиционным сюжетом — события из жизни 28 Будд (№ 92—95).

Внушительное впечатление производят созданные в этот период из кирпича и штукатурки гигантские статуи Будд: монумент Чайпун (или Лемьехна), сооруженный близ Пегу в 1476 г. и изображающий четырех последних Будд (№ 72), и два изображения лежащего Будды длиной около 50 м — в самом Пегу и его предместье (одно из них см. на репродукции № 73).

Следующий этап истории искусства Бирмы приходится на период с середины XVIII до конца XIX в., который считается временем наивысшего развития бирманского феодализма и пышного расцвета всех искусств. Из архитектурных сооружений этого периода примечателен королевский дворец в Мандалае, бывший, по мнению Н. И. Ожеговой, крупнейшим деревянным архитектурным сооружением мира (№ 97—98). Великолепная деревянная резьба украшает также ряд мандалайских монастырей XIX в.: Салин, Швенандо, Швенбин (№ 100—106). Круглая скульптура в этот период развивалась по пути, освященному многовековой традицией: в репертуаре ее по-прежнему на первом месте были изображения Будды (№ 109—111, 115). К традиционной храмовой живописи в этот период добавляются иллюстрации к «парабаикам» — книгам на бумаге (№ 116—121), по манере исполнения, кругу сюжетов, цветовому решению отличающиеся от произведений монументальной живописи.

Начавшиеся в конце данного периода контакты с европейскими странами связаны с проникновением европейской культуры, влиявшей в первую очередь на бирманское зодчество. Во время английской оккупации Бирмы влияние европейской живописи и архитектуры усилилось. Об этом кратко сообщается уже в заключительном разделе введения, посвященном современному искусству Бирмы (с 1946 г.). Переломным моментом в развитии искусства страны в этот период явился приход к власти в 1962 г. Рево-

люционного Совета, после чего Бирма встала на некапиталистический путь развития. Отныне провозглашен курс на отражение искусством жизни народа. Картины бирманских художников этого периода (№ 124—141), в особенности же искусные изделия из лака (№ 142—147), показывают, что, несмотря на коренные перемены, происшедшие в характере изобразительного искусства Бирмы, в нем сохраняются и несомненные связи с художественными традициями прошлых веков.

Высоко оценивая в целом текст вступления к альбому, отметим и отдельные упущения. Так, нам представляется, что, говоря о преемственности культуры пью и собственно бирманцев, целесообразно было бы рассмотреть вопрос об этнических связях между этими народами. К сожалению, автор обходит эту тему молчанием. Не находит документального подтверждения и тезис Н. И. Ожеговой о «самостоятельности изобразительных решений основных сюжетов буддийской мифологии в произведениях искусства допаганского периода», так как сравнений с буддийским искусством соседних стран в альбоме нет, отсутствует даже какой-либо намек на влияние искусства Индии, а потому читателю остается неясным, в чем же проявилась независимость художественного мышления пью. Это же замечание относится и к последующим разделам текста введения: пронизывающая их мысль о самобытности искусства Бирмы никак не аргументирована, и последнее предстает как бы замкнутым в себе, лишенным связей с искусством соседних стран. Место бирманского искусства в истории буддийского искусства Юго-Восточной Азии не определено. На наш взгляд, автору следовало бы более четко высказаться о втором компоненте допаганского периода культуры Бирмы—культуре монов: без учета влияния этого компонента на формирование бирманской культуры трудно объяснить стремительное развитие последней в паганский период.

В рассмотренных в альбоме памятниках искусства, как в зеркале, отразился уровень и характер бирманской культуры: технические возможности соответствующих периодов, представления о структуре Вселенной (запечатленные в планировке ступы), мир литературных и фольклорных образов, эстетические идеалы эпохи, особенности культа. Искусство паганского периода показывает, например, как подчас с наивной прямолинейностью, но с неизменным рвением и размахом велась пропаганда буддизма в средневековой Бирме и как терпим был буддизм к ранним, добуддийским верованиям населения. В храмовом ансамбле Швезигона имеется павильон с изображениями 37 натов (т. е. всего пантеона добуддийских божеств бирманцев), в отдельном павильоне расположились три ната, считавшиеся стражами самого Швезигона (один из них, вероятно, показан на репродукции № 37). В портале храма Швегуджи (№ 48) мы видим фигуру сидящего ната. Изображения натов встречаются и в настенной росписи храма Пяэтонзв (№ 71).

Рассматриваемый альбом чрезвычайно ценен тем, что Н. И. Ожегова не только подвела итоги изучения искусства Бирмы, но исследовала на месте и ввела в научное обращение большой ранее не публиковавшийся материал, в особенности по настенной живописи бирманских храмов.

В рецензируемой книге под «искусством Бирмы» понимается художественное творчество бирманцев — одного из народов многонациональной Бирмы. Вызывает возражения известная категоричность следующего замечания: «... по существу художественная культура каждой из народностей Бирманского Союза представляет собой местные варианты одного культурного комплекса, основополагающие черты которого определила именно бирманская культура» (с. 41). Нам представляется, что Н. И. Ожегова недооценивает прежде всего различия в уровне социально-экономического и культурного развития народов Бирмы, имея в виду наиболее самые крупные и наиболее развитые из них, но даже и в этом случае она явно преувеличивает степень их культурного единства. Создание труда, в котором были бы исследованы художественные традиции многочисленных больших и малых народов Бирмы,— дело будущего.

Талантливо написанная, снабженная обильными и интереснейшими иллюстрациями, отлично изданная книга «Искусство Бирмы» вводит читателя в прекрасный мир искусства этой страны, дает картину его развития на протяжении двух тысячелетий.

Е. В. Иванова

НАРОДЫ АМЕРИКИ

James W. Van Stone. *Ingalik Contact Ecology: an Ethnohistory of the Lower-Middle Yukon, 1790—1935.* «Fieldiana Anthropology», v. 71. Chicago, 1979, p. 1—273.

Новая работа известного американского этнолога Джеймса Ван Стоуна, автора многих монографий и статей, посвящена этнической истории атапаскоязычных индейцев ингаликов, расселенных на западе Аляски, в районе нижнего и среднего течения р. Юкон (между реками Шагелюк и Инноко), а также в районе бассейна р. Анвик. Книга основана на документальных источниках, а также на материале, собранном автором во время двух сезонов полевой работы среди ингаликов. Основная задача исследования заключается, по словам автора, в описании и анализе изменений в жизни индейцев указанных районов за период с 1790 г. (т. е. со времени первых прямых контактов индейцев Аляски с европейцами) до 1935 г.

Проблема коренного изменения традиционной культуры северных атапасков в результате европейского влияния частично уже затрагивалась в других работах Дж. Ван Стоуна¹, а также в работах Дж. Хелм и Р. Нельсона². Вообще следует отметить, что за последние годы все большее число этнологов США и Канады обращается к изучению изменений, происходящих в жизни и культуре американских индейцев под влиянием капитализма. Работы, посвященные этой проблеме, показывают неодинаковую степень проникновения элементов европейской культуры в быт индейцев, что связано со многими причинами, в том числе и с историей колонизации отдельных районов.

Ингалики, как и многие другие северные атапаски, вступили в прямые контакты с европейцами по крайней мере на два столетия позже остальных американских индейцев. Колонизация Аляски имела свои особенности, поэтому и процесс проникновения элементов европейской культуры в культуру индейцев там не был лишен особенностей.

Дж. Ван Стоун отмечает сложность определения рубежа, за которым мы можем говорить о конце аборигенного периода культуры ингаликов. Поскольку прямые контакты с европейцами для них начались почти за 100 лет до того, как специалисты-антропологи приступили к описанию и изучению этого народа, автор считает, что выводы ученых касаются культуры, уже частично разрушенной и измененной. Приступая далее к краткому описанию и характеристике культуры ингаликов (гл. I), автор опирается преимущественно на документальные материалы русских путешественников и исследователей, бывших первыми очевидцами образа жизни индейцев Юкона.

На время контактов с русскими (первая половина XIX в.) приходится начало перемен в культуре ингаликов, поэтому истории этих контактов Дж. Ван Стоун уделяет значительное внимание (гл. II). Первыми активными наблюдателями жизни ингаликов были А. Глазунов и Л. А. Загоскин. Не умаляя заслуг их экспедиций, автор старается привлечь внимание исследователей еще к одной, более ранней экспедиции — В. Иванова, проникшей во внутренние районы Аляски в 1790-х гг. Сведения о ней довольно скудные. Одни исследователи полагают, что В. Иванов, продвигаясь от оз. Ильямы, достиг Юкона, другие отрицают эту возможность. Дж. Ван Стоун склонен поддерживать первых. Он считает, что достижение экспедицией р. Юкон было вполне реальным, поскольку путешествие В. Иванова приходилось на последние месяцы зимы и первые месяцы весны, т. е. на «идеальное», по его словам, время для путешествий в этом районе. Если В. Иванов действительно дошел до Юкона, то следует признать, что первые контакты русских с ингаликами произошли на 40 лет раньше, чем принято считать. Но пока нет реального подтверждения завершения экспедиции В. Иванова, первые документированные контакты ингаликов, обитающих в районе нижнего течения Юкона, с европейцами мы относим к началу 30-х годов прошлого века, т. е. ко времени пребывания в этом районе экспедиции А. Глазунова. Нельзя не отметить, что до сих пор еще никто так подробно и внимательно не описывал экспедицию А. Глазунова и его деятельность на Аляске, как это сделал Дж. Ван Стоун в своей новой книге (с. 50—57).

Среди факторов, вызывавших коренные изменения в традиционной культуре ингаликов, автор прежде всего называет торговлю мехами и деятельность миссионеров. Период торговли пушниной он делит на несколько этапов, первому из них — торговле с русскими — посвящена III глава книги.

К середине XIX в. юконские индейцы уже были подготовлены к большим переменам в своей жизни. Они были готовы, как говорит Ван Стоун, «принять европейские суррогаты их традиционной материальной культуры» (с. 92). По-прежнему наряду с европейскими торговцами в районе действовали торговцы-эскимосы. Торговые связи с ними ингалики сохраняли с древнейших времен, и с появлением русских купцов эти связи не только не ослабли, но, подчеркивает автор, еще больше окрепли. Ингалики по-прежнему хотели иметь наряду с европейскими товарами (изделиями из металла, бисером, табаком) эскимосскую меховую одежду и продукты морского промысла. В осно-

¹ J. Van Stone. *Athapaskan adaptations*. Chicago, 1974.

² J. Helm. *The Dogrib Indians*. — G. G. Bicchieri (Ed.). *Hunters and gatherers today*. N. Y., 1972; R. K. Nelson. *Hunters of the Northern forest*. Chicago, 1973.

ванных русскими торговыми постах и особенно в Михайловском редуте имели место торговые контакты индейцев не только с русскими, но и с эскимосами.

Автор подробно освещает механизм торгово-обменных операций с индейцами, широко используя документальные сведения Л. А. Загоскина, и говорит о влиянии расширяющейся торговли на ломку традиционных жизненных устоев ингликов. Среди наиболее заметных перемен он отмечает отход от традиционных промыслов и переключение на промысел пушного зверя, что неизбежно повлекло за собой рост зависимости индейцев от европейских товаров.

В IV и V главах описывается период американской пушной торговли на Аляске, который автор делит на два этапа: 1) ранний — 1868—1883 гг. и 2) поздний — 1883—1895 гг. Для ингликов это было время интенсивного пушного промысла. «Ни прежде, ни потом,— отмечает автор,— индейцы не были такими активными трапперами» (с. 119). Усиленное развитие нового вида хозяйственной деятельности, естественно, привело к большим переменам в жизни индейцев. Автор акцентирует внимание на трех основных, с его точки зрения, переменах. 1) Повысилась роль весенне-летнего рыболовства, а роль охоты на мясного зверя, напротив, резко снизилась, поскольку время пушного промысла (зима — осень) совпадало со временем охоты на мясного зверя. В результате резко выросла зависимость индейцев от привозных продуктов. 2) Возросла мобильность и изменились формы поселения (большое распространение получили временные лагеря трапперов). 3) Трапперство, основанное на индивидуальной деятельности охотника, приводило к росту индивидуального накопления.

Уже к 1880 г. интенсивное трапперство и использование огнестрельного оружия привели к значительному истреблению пушного зверя и оленей. Очень скоро начался спад в торговле мехами и снижение роли охоты на крупных животных. Зависимость индейцев от лавок белых торговцев еще больше усиливается. В это время, по словам автора, они уже боялись, что белые уйдут и лишат их торговых постов (с. 124).

Спад торговли мехами не привел к ослаблению контактов с белыми. Появился новый фактор, обеспечивший дальнейшее развитие этих контактов: им стала «золотая лихорадка». Событиям этого периода (1897—1920 гг.) и результатам их посвящена глава VI.

Первые золотоискатели появились в низовье Юкона еще в 1873 г. Центр этой компании был в районе верхнего течения Юкона, но практически «золотая лихорадка» затронула и нарушила привычную жизнь всех индейских племен, расселенных не только по берегам Юкона, но и по берегам многих рек, впадающих в него. Она вызвала целый ряд перемен в крае.

Вплоть до 1920 г. группы золотоискателей появлялись в районе рек Анвик и Шагелюк. Через Анвик проходили пароходы к Клондайку, где золото было обнаружено в 1896 г. и куда толпами устремлялись жаждущие успеха старатели. Юкон стал самой оживленной артерией Аляски. В 1901 г. по нему прошло 100 судов (в 1897 г. было зарегистрировано только 30). В первые годы оживления индейцев (обычно учеников школ при миссиях) нанимали на речные суда, но эта практика продолжалась всего несколько лет. Индейцы не выдержали конкуренции с белыми наемниками, приток которых непрерывно возрастал. С 1880-х годов инглики начинают пользоваться в торговых операциях деньгами и ищут способов их заработать. Они нанимаются проводниками к старателям, интенсивно ловят и сушат летом рыбу на продажу (стали широко использоваться собаки упряжки, и старатели покупали много рыбы на корм собакам). Для многих индейцев источником заработка стала заготовка дров для речных судов (первоначально в топках пароходов сжигали дрова). Когда пароходы стали переводить на жидкое топливо, индейцам пришлось изыскивать новые источники заработка. Некоторые из них вновь с надеждой обратились к трапперству, другие — к рыболовству.

Очень ярко и достоверно автор описывает этот период, время быстрых и интенсивных изменений, которые определили нормы связей между индейцами и евроамериканцами, сделали их такими, какими они фактически остаются до настоящего времени. Автор считает, что именно в то время утвердился роль индейцев как «второсортных граждан» в их собственной стране (с. 249). Если раньше индейцы, торговцы и миссионеры нуждались друг в друге, то старатели, а позднее их последователи не испытывали действительной нужды в индейцах и последние не играли активной роли в капиталистическом развитии края.

Приток белых на Аляску расширил контакты индейцев с ними, но очень скоро стала проявляться отрицательная сторона этих контактов. Многие белые теперь оставались на постоянное жительство в районе Юкона, и почти всегда их поселению рядом с индейцами сопутствовали алкоголизм и падение нравов. После спада «золотой лихорадки» некоторые энергичные белые пытались найти удачу в трапперстве и в короткий срок истребили много зверя. Таким образом, большие перемены на берегах Юкона несли ингликам новые большие проблемы.

Говоря о влиянии контактов, большинство исследователей подчеркивают особую роль церковных миссий в ускорении процесса разрушения традиционной культуры индейцев. Как правило, влияние церкви считается самым «беспорным». Дж. Ван Стоун также уделяет много внимания деятельности церковных миссий на Аляске (главы III—VII). Начиная с 1845 г. первоначально отдельные, а затем группы служителей разных церквей пытались искоренить традиционные верования ингликов и изменить их обычаи. Первыми были русские православные священники, а затем с 80-х годов XIX в.— мис-

сионеры протестантской и католической церквей. Их деятельность шла параллельно и сопровождалась яростным, нескрываемым соперничеством за власть и престиж. В ходе этого соперничества открыто использовались любые методы, включая запугивание и подкуп прихожан.

После 1867 г. влияние русской церкви резко упало, и она, не имея даже своего постоянного центра в районе, оставалась несколько в стороне от главного течения происходящих перемен. Естественно поэтому, что автор уделяет основное внимание деятельности двух других церквей — протестантской и католической.

Следует отметить, что благодаря привлечению обширного документального материала (преимущественно архивного) и скрупулезному восстановлению истории возникновения, роста и стабилизации миссионерских центров автору удалось воссоздать живую и правдивую картину приобщения ингалликов к духовной культуре евроамериканцев.

Протестанты и католики начали действовать в районе ингалликов почти в одно время (с 1887 г.). Всю историю их деятельности автор делит на пять периодов, подробно описывая и характеризуя каждый. В целом в течение этих периодов влияние миссий на духовную жизнь индейцев было, пожалуй, не таким уж большим, как старается это представить автор. Разумеется, бесспорна роль миссионерских школ в распространении азов грамоты среди ингалликов. Как известно, все церковные миссии рассчитывали через школы добиться успеха, и поэтому соперничество в этом деле бывало особенно ожесточенным. История миссий на Аляске наполнена такой борьбой. В программах протестантских и католических миссий была провозглашена забота о здравоохранении индейцев. Этот пункт программы выполнялся менее успешно. Правительственная медицинская служба на Юконе начала действовать только в 1910 г. и не была такой широкой и щедрой, какой ее обещали миссионеры. Что касается успехов в искреннем принятии христианских догм индейцами, то об этом очень красноречиво свидетельствует пример (с. 212) одной ингалликской девушки, которая выросла в селении на Анвике среди протестантов, но позже, в зависимости от окружения, она считалась то католичкой, то вновь протестанткой, а иногда шаманкой или русской христианкой. Вторжение миссионеров в традиционные верования индейцев дало весьма поверхностные результаты.

Завершая изложение истории и анализ контактов ингалликов с евроамериканской культурой, автор в гл. VIII обобщает свои выводы относительно четырех указанных им факторов (1 — путешественники и торговля пушниной; 2 — миссии; 3 — золотая лихорадка; 4 — правительственные службы в области здравоохранения, образования и экономического развития), повлиявших на разрушение традиционной культуры ингалликов, и исследует природу этих аккультуративных процессов. Он выделяет факторы, приводящие к прямым или к косвенным изменениям в культурных традициях, и утверждает, что для североамериканских индейцев более характерны прямые культурные изменения (с. 240). Среди факторов, приводящих к непосредственным, прямым изменениям, он выделяет технический и экономический. Обозначенные периоды контактов он делит на подпериоды или фазы и, учитывая их, определяет пять типов контактных обществ (Contact communities), вскрывая характерные для каждого из них контактные связи.

Обычно культурные системы типа ингалликской, говорит автор, могли ответить на возросшие контакты либо частичным впитыванием элементов другой культурной системы, либо быстрым процветанием традиционной культуры, либо, наконец, полной утратой этой культуры и восприятием культуры чуждой, привнесенной. Для ингалликской культуры, полагает он, в большинстве случаев были одинаково приемлемы и приращение и замена, но в конечном результате мы наблюдаем скорее декультурацию, чем аккультурацию (с. 254).

Таков печальный опыт истории более чем столетних контактов самобытной культуры одной из групп северных атапасков с евроамериканской цивилизацией.

Оценивая новую книгу Дж. Ван Стоуна в целом, следует сказать, что это глубокое и интересное исследование. Такой серьезный анализ аккультуративных процессов у индейцев северо-западной Аляски предпринят впервые. Можно надеяться, что новая работа известного американского ученого вызовет у наших читателей значительный интерес.

Г. И. Дзенискевич

СОДЕРЖАНИЕ

Ю. В. Бромлей, А. Е. Тер-Саркисянц (Москва). Этнографическая наука в десятой пятилетке	3
И. И. Баранова (Ленинград). Показ современности в Государственном музее этнографии народов СССР (Поиски и проблемы)	25
Н. П. Лобачева (Москва). Свадебный обряд как историко-этнографический источник (на примере хорезмских узбеков)	36
Ю. Л. Бессмертный (Москва). К демографическому изучению французской деревни IX в. (Люди и имена)	51
Ю. Д. Беневоленская (Ленинград). Дифференциация народов Сибири и Дальнего Востока по некоторым краниологическим признакам	68

Дискуссии и обсуждения

Э. С. Маркарян (Ереван). Узловые проблемы теории культурной традиции	78
--	----

Обсуждение статьи Э. С. Маркаряна

С. А. Арутюнов (Москва). Обычай, ритуал, традиция	97
К. С. Сарингулян (Ереван). О регулятивных аспектах культурной традиции	99
И. А. Барсегян (Ереван). О классификации форм культурной традиции	102
С. А. Токарев (Москва). Аксиологический подход к культурной традиции	104
К. В. Чистов (Ленинград). Традиция, «традиционные общества» и проблема варьирования	105
Б. М. Бернштейн (Таллин). Традиция и социокультурные структуры	107
В. М. Гохман (Москва). География культурных традиций и ее место в их комплексном использовании	110
В. Б. Власова (Москва). Об исторических типах традиционной ориентации	112

Из истории науки

Э. Хексельшнейдер (Лейпциг). Немецкий славист о русском эпосе (Диссертация Вильгельма Вольнера, 1879)	116
---	-----

Сообщения

В. А. Туголуков (Москва). Об определении численности коренного населения Северной Сибири в XVII веке	122
Е. А. Глинский, Д. А. Сергеев (Ленинград). Результаты металлографического анализа двух изделий корякских кузнецов	125
З. К. Тарланов (Петрозаводск). Заметки по сельскохозяйственной магии агулов	128

Поиски, факты, гипотезы

В. И. Гуляев (Москва). Царская гробница в Паленке: легенды и факты	133
--	-----

Научная жизнь

В. В. Седов (Москва). Вопросы ранней этнической истории славян на IV Международном конгрессе славянской археологии	148
Л. М. Ивлева (Ленинград). Методы изучения фольклора (VIII Богатыревские чтения)	151
И. Ф. Шаврина (Ленинград). Выставка «Из истории спортивных игр народов мира» в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР	153
В. А. Дмитриев (Ленинград). Национальные виды спорта народов СССР	157
В. А. Вишневецкая (Ленинград). На Среднеазиатско-кавказских чтениях	160
В. Н. Басилов (Москва). Наука о народах и фотография	161
Коротко об экспедициях	164

Критика и библиография

Критические статьи и обзоры

- Э. А. Рикман (Москва). О начале расселения и этнических контактах праславян в Карпато-Дунайских землях 167

Народы СССР

- Г. В. Старовойтова (Ленинград). И. И. Травин. Материально-вещная среда и социалистический образ жизни 176
С. Б. Арутюнян (Ереван). А. Т. Ганалаян. Армянские предания 177
Д. Г. Савинов (Ленинград). В. И. Молодин. Кыштовский могильник 180

Народы зарубежной Азии

- Е. В. Иванова (Ленинград). Искусство Бирмы 182

Народы Америки

- Г. И. Дзенискевич (Ленинград). James W. VanStone. Ingalik Contact Ecology: an Ethnohistory of the Lower-Middle Yukon, 1790—1935 185

CONTENTS

- Yu. V. Bromley, A. E. Ter-Sarkisants (Moscow). Ethnographic research in the 10th five-year-plan period 3
I. I. Baranova (Leningrad). Modernity in the expositions of the State Ethnographical Museum of Soviet Peoples in Leningrad (searchings and problems) 25
N. P. Lobachova (Moscow). The wedding ritual as a historical-ethnographic source (as exemplified by the Khorezm Uzbeks) 36
Yu. L. Bessmertny (Moscow). To the demographic study of the 9th century French village (people and names) 51
Yu. D. Benevolenskaya (Leningrad). The differentiation of the peoples of Siberia and the Far East according to certain craniological indices 68

Discussions

- E. S. Markarian (Yerevan). Key problems in the theory of cultural tradition 78

Comments on the paper by E. S. Markarian

- S. A. Arutiunov (Moscow). Custom, ritual, tradition 97
K. S. Saringulian (Yerevan). On the regulative aspects of cultural tradition 99
I. A. Barsegian (Yerevan). On classifying the forms of cultural tradition 102
S. A. Tokarev (Moscow). The axiological approach to cultural tradition 104
K. V. Cistov (Leningrad). Tradition, «traditional societies» and the variability problem 105
B. M. Bernstein (Tallin). Tradition and sociocultural structures 107
V. M. Gokhman (Moscow). The geography of cultural traditions and its place in their integral utilization 110
V. B. Vlasova (Moscow). On the historical types of traditional orientation 112

From the history of science

- E. Hexelschneider (Leipzig). A German Slav scholar on Russian epos (a dissertation by Wilhelm Wollner, 1879) 116

Communications

- V. A. Tugolukov (Moscow). On determining the numbers of North Siberian aborigines in the 17th century 122
Ye. A. Glinski, D. A. Sergeyev (Leningrad). The results of a metallographic analysis of two artifacts by Koryak smiths 125
Z. K. Tarlanov (Petrozavodsk). Notes on Agul agricultural magic 128

Searchings, facts, hypotheses

- V. I. Gulyayev (Moscow). A royal sepulchre in Palenque legends and facts 133

Chronicle of academic life

- V. V. Sedov (Moscow). Problems of the early ethnic history of the Slavs at the 4th International Congress of Slavic Archaeology 148
 L. M. Ivleva (Leningrad). Folklore study methods (the 8th Bogatyrkov readings) 151
 I. F. Shavrina (Leningrad). An exhibition «From the history of sports and games of the peoples of the world» in the Peter the Great Anthropological Museum of the USSR Academy of Sciences 153
 V. A. Dmitriev (Leningrad). Traditional sports of Soviet nationalities 157
 V. A. Vishnevetskaya (Leningrad). At the readings devoted to Middle Asia (Soviet Central Asia) and the Caucasus 160
 V. N. Basilov (Moscow). The study of peoples and photography 161
 Expeditions in brief 164

Criticism and bibliography

Critical articles and reviews

- E. A. Rickman (Moscow). On the early population spread and ethnic contacts of the pre-Slavs in the Carpathian-Danube area 167

Soviet peoples

- G. V. Starovoytova (Leningrad). I. I. Travin. The environment of material objects and the Socialist way of life 176
 S. B. Arutiunian (Yerevan). A. T. Ganalanian. Armenian legends and traditions 177
 D. G. Savinov (Leningrad). V. I. Molodin. The Kyshtovka burial site 180

Peoples of Asia outside the USSR

- Ye. V. Ivanova (Leningrad). The art of Burma 182

Peoples of America

- G. I. Dzeniskevič (Leningrad). James W. VanStone. Ingalik Contact Ecology: An Ethnohistory of the Lower-Middle Yukon 185

SOMMAIRE

- Yu. V. Bromley, A. Ye. Ter-Sarkissians (Moscow). La science ethnographique durant la Xème période quinquennale 3
 I. I. Baranova (Leningrad). L'Actualité exposée au Musée d'Etat pour l'ethnographie des peuples de l'U.R.S.S. (essais et problèmes) 25
 N. P. Lobatchiova (Moscow). Le rite de nocces on tant que source historico-ethnographique (à l'exemple des Ouzbek du Khwarizm) 36
 Yu. L. Biessmirtny (Moscow). Contribution à une étude démographique de la campagne française du IXe siècle (les hommes et les noms) 51
 Yu. D. Bénévolienskaïa (Leningrad). La différenciation des populations de la Sibérie et de l'Extrême-Orient d'après quelques indices craniologiques 68

Discussions et délibérations

- E. S. Markarian (Erivan). Problèmes de base d'une théorie de la tradition culturelle 78

Discussion de l'article de E. S. Markarian

S. A. Aroutiunov (Moscou). Coutume, rituel, tradition	97
K. S. Saringoulin (Erivan). Sur les aspects régulatifs de la tradition culturelle	99
I. A. Barségouian (Erivan). De la classification des formes de la tradition culturelle	102
S. A. Tokariév (Moscou). Une approche axiologique à la tradition culturelle	104
K. V. Cistov (Léningrad). Tradition, «sociétés traditionnelles» et le problème de la variation	105
B. M. Bernchteïn (Tallinn). Tradition et structures socioculturelles	107
V. M. Gokhman (Moscou). La géographie des traditions culturelles et la place de celle-ci à leurs utilisation complexe	110
V. B. Vlassova (Moscou). Sur les types historiques de l'orientation traditionnelle	112

De l'histoire de la science

E. Hexelschneider (Leipzig). Un slaviste allemand de la poésie épique russe (La thèse de Wilhelm Wollner, 1879)	116
---	-----

Communications

V. A. Tougoloukov (Moscou). De la définition de la valeur numérique des populations autochtones de la Sibérie du Nord au XVIII ^e s	122
Ye. A. Glinski, D. A. Serguëiev (Léningrad). Les résultats d'une analyse métallographique de deux articles des forgerons Koriak	125
Z. K. Tarlanov (Pétrozavodsk). Notes sur la magie agricole des Agoul	128

Recherches, faits, hypothèses

V. I. Gouliaïev (Moscou). Le tombeau royal à Palenque: légendes et faits	133
--	-----

Vie académique

V. V. Sédov (Moscou). Problèmes de l'histoire ethnique primitive des Slaves au IV ^e Congrès International de l'archéologie slave	148
L. M. Ivlieva (Léningrad). Méthodes de l'étude du folklore (VIII ^e Conférence Bogatyriov)	151
I. F. Chavrina (Léningrad). «De l'histoire de jeux sportifs des peuples du monde» — une Exposition provisoire au Musée d'Anthropologie et Ethnographie Pierre le Grand	153
V. A. Dmitriév (Léningrad). Genres nationaux du sport des peuples de l'U.R.S.S.	157
V. A. Vichnievietskaïa (Léningrad). Aux Conférences pour l'Asie Centrale et le Caucase	160
V. N. Bassilov (Moscou). Etude des peuples et photographie	161
Missions en bref	164

Comptes-rendus et bibliographie

Articles de critique et revues

E. A. Rikman (Moscou). Sur les débuts de l'installation et des contacts ethniques des pra-Slaves sur les terres Carpato-Danubiennes	167
---	-----

Peuples de l'U.R.S.S.

G. V. Starovoïtova (Léningrad). <i>I. I. Travine</i> . Le Milieu matériel-réel et le mode de vie socialiste	176
S. B. Aroutiunian (Erivan). <i>A. T. Ganalanian</i> . Légendes arméniennes	177
D. G. Savinov (Léningrad). <i>V. I. Molodine</i> . La sépulture de Kychtovka	180

Peuples de l'Asie hors l'U.R.S.S.

Ye. V. Ivanova (Léningrad). <i>Les Arts de la Birmanie</i>	182
--	-----

Peuples de l'Amérique

G. I. Dzieniskievitch (Léningrad). <i>James W. VanStone</i> . Ingalik Contact Ecology: An Ethnohistory of the Lower-Middle Yukon	185
--	-----